1127-3

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

,59

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band / Tom. III ✠ 1908.

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/anthropos_1908_3

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band / Tom. III ⚜ 1908.

Mit 68 Tafeln
10 Textillustrationen
3 Karten.

Avec 68 planches
10 gravures de texte
3 cartes.

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Reprinted with the permission of the Anthropos - Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX.

Index Auctorum.

Pag.

Ambrosetti Juan B.: La Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires . . . . . 983—987
Anastase P., Marie de St. Elie: La Femme du désert autrefois et aujourd'hui 53—67, 181—192
Besse P. L., S. J.: Another word about the Todas . . . . . 799—800
Beyer Hermann: Tamoanchan, das altmexikanische Paradies . . . . . 870—874
Bischofs P. J., P. S. M.: Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien . . . . . 32—40
Cadière L., de la Soc. des Missions Etrangères à Paris: Philosophie populaire annamite . . . . . 248—271
Caius P. J., S. J.: Au Pays des Castes . . . . . 239—243, 637—650
Carty P., S. J.: Moralité, sanction, vie future dans le Védanta . . . . . 1030—1046
Casartelli, Bishop of Salford, Dr. L. C.: Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century . . . . . 771—772
Coll van C., C. S. S. R.: Contes et légendes des Indiens de Surinam . . . . 482—488
Crasselt F., Dr.: Die Stellung der Ehefrau in Japan . . . . . 533—555
Dahmen P., S. J.: The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palni Hills (South India) 19—31
Dirr A.: Die alte Religion der Tschetschenen . . . . . 729—740, 1050—1076
Dols P. J.: L'enfance chez les Chinois de la Province de Kan-sou . . . . . 761—770
Fischer E.: Patagonische Musik . . . . . 941—951
Gaston Knosp M.: Le Théâtre en Indochine . . . . . 280—293
Gilhodes P. Ch.: Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie) . . . . . 672—699
Giraldos P., O. Pr.: Enfermedades y medicamentos de los indígenas de Tong-King 41—52
Gordaliza P. Fr. Th., O. P.: Estudio sobre el Dialecto Thó de la región de Lang-sön . . . . . 512—532
Häfliger P. Johannes, O. S. B.: Fateln der Matengo (Deutsch-Ostafrika) . . 244—247
Henry P. J. M.: Le Culte de Esprits chez les Bambara . . . . . 702—717
Ignace L'Abbé: Le fétichisme des nègres au Brésil . . . . . 881—904
Koch-Grünberg Dr.: Die Hianákoto-Umáua . . . . . 83—124, 297—333, 952—982
Lehmann Walter, Dr.: Der sogenannte Kalender Ixtlilxochitls . . . . . 988—1004
Lehmann-Nitsche: Patagonische Gesänge und Musikbogen . . . . . 916—940
Loupias P.: Tradition et Légende des Batutsi sur la Création du Monde et leur Établissement au Ruanda . . . . . 1—13
Marjos Pionnier P.: Notes sur la Chronologie et l'Astrologie au Siam et au Laos 489—507
Marzan P. J. de, S. M.: Sur quelques Sociétés Secrètes aux îles Fiji . . . . 718—728
Mayer P. Otto, M. S. C.: Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom (Neupommern, Südsee) . . . . . 700—701
Meier P. Josef, M. S. C.: Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner 193—206, 651—671
— A Kaja oder der Schlangenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht (Neupommern) . . . . . 988—1012
Müller P. F., S. V. D: Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen . . . . 272—279

Pag.
Mueller Herbert: Some Remarks on the Article: «Un ancient document inédit sur les Todas» by P. L. Besse, S. J. . . . . 294—296
Offeio P. Francesco da: Proverbi abissini in lingua Tigray . . . . . 207—212
Oost P. van: Recueil de chansons mongoles . . . . . 219—233
Ostermann P.: The Navajo Indians of New-Mexico and Arizona . . . . . 857—869
Otto Br., O. Trapp.: Die Isikula-Sprache in Natal, Südafrika . . . . . 508—511
— Buschmann-Malereien aus Natal . . . . . 1047—1049
Peckel P. G., M. S. C.: Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neu-Mecklenburg 456—481
Pierini P.: Los Guarayos de Bolivia . . . . . 875—880
Reiber P. J., S. V. D.: Der Ackerbau in Neu-Guinea und auf den angrenzenden Inseln . . . . . 234—238
Schmidt P. Wilh., S. V. D.: L'origine de l'Idée de Dieu 125—162, 336—368, 559—611, 801—836, 1081—1120
Schotter P. Aloys: Notes Ethnographiques sur les Tribus du Kouy-tcheou (Chine) 397—425
Siam P. N.: The Religious Conceptions of some tribes of Buganda (British Equatorial Africa) . . . . . 213—218
Sten-Konow, Dr.: Notes on the Munda family of speech in India . . . . . 68—82
Struyf P. Ivo, S. J.: Aus dem Märchenschatz der Bakongo (Niederkongo) . . . 741—760
Tatevin P.: Préface à un dictionnaire de la langue Tapïhïya dite Tupï ou neengatu . . . . . 905—915
Uhlenbeck Prof. D., C. C.: Die einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio-Grande . . . . . 773—799
Volpert P. A., S. V. D.: Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen . . . 14—18
Witte P. Ant., S. V. D.: Der „Königseid" in Kpandu und bei einigen benachbarten Ewe-Stämmen . . . . . 426—430
Zumoffen P. G., S. J.: L'âge de la pierre en Phénicie . . . . . 431—455

Index Rerum.

Generalia.

L'origine de l'Idée de Dieu (Schmidt) 125—162, 336—368, 559—611, 801—836, 1081—1120

Asia.

Pag.
Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen (Volpert) . . . . . 14—18
The Pa'iyans, a Hill-Tribe of the Palni Hills, South India (Dahmen) . . . . 19—31
Enfermedades y medicamentos de los indígenas de Tong-King (Giraldos) . . . 41—52
La Femme du désert autrefois et aujourd'hui (Anastase M. de St. Elíe) 53—67, 181—192
Notes on the Munda family of speech in India (Sten Konow) . . . . . 68—82
Recueil de chansons mongoles (van Oost) . . . . . 219—233
Au Pays des Castes (Caius) . . . . . 239—243, 637—650
Philosophie populaire annamite (Cadière) . . . . . 248—271
Le Théâtre en Indochine (Gaston Knosp) . . . . . 280—293
Some Remarks on the Article: "Un ancient document inédit sur les Todas" by P. L. Besse, S. J. (Mueller Herbert) . . . . . 294—296
Notes Ethnographiques sur les Tribus du Kouy-tcheou, Chine (Schotter) . . . 397—425
L'âge de la pierre en Phénicie (Zumoffen) . . . . . 431—455
Notes sur la Chronologie et l'Astrologie au Siam et au Laos (Marjos Pionnier) 489—507
Estudio sobre el Dialecto Thô de la región de Lang-sön (Gordaliza) . . . . 512—532
Die Stellung der Ehefrau in Japan (Crasselt) . . . . . 533—555
Les Racusiens, Réponse au R. P. L. Cheïkho, S. J. (Anastase M. de St. Elíe) 556—558
Mythologie et Religion des Katchins, Birmanie (Gilhodes) . . . . . 672—699
Die alte Religion der Tschetschenen (Baschir Dalgat und Dirr) 729—740, 1050—1076

Pag.

L'enfance chez les Chinois de la Province de Kan-sou (Dols) . . . . . 761—770
Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century (Casartelli) . . . . . 771—772, 1077—1080
Moralité, sanction, vie future dans le Védanta (Carty) . . . . . 1030—1046

Africa.

Tradition et Légende des Batutsi (Loupias) . . . . . 1—13
Proverbi abissini in lingua Tigray (da Offeio) . . . . . 207—212
The Religious Conceptions of some tribes of Buganda, Brit. Equ. Afr. (Stam) . . 213—218
Fabeln der Matengo, Deutsch-Ostafr. (Häfliger) . . . . . 244—247
Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen (Müller Franz) . . . . . 272—279
Der „Königseid" in Kpandu und bei einigen benachbarten Ewe-Stämmen (Witte) 426—430
Die Isikula-Sprache in Natal, Südafrika (Otto) . . . . . 508—511
Le Culte des Esprits chez les Bambara (Henry) . . . . . 702—717
Aus dem Märchenschatz der Bakongo, Niederkongo (Struyf) . . . . . 741—760
Buschmann-Malereien aus Natal (Otto) . . . . . 1047—1049

America.

Die Hianákoto-Umáua (Koch-Grünberg) . . . . . 83—124, 297—335, 952—982
Contes et légendes des Indiens de Surinam (van Coll) . . . . . 482—488
Die einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio Grande (Uhlenbeck) 773—799
The Navajo Indians of New Mexico and Arizona (Ostermann) . . . . . 857—869
Tamoanchan, das altmexikanische Paradies (Beyer) . . . . . 870—874
Los Guarayos de Bolivia (Pierini) . . . . . 875—880
Le fétichisme des nègres du Brésil (Ignace) . . . . . 881—904
Préface à un dictionnaire de la langue Tapïhïya, dite Tupï ou *ñeẽngatu*, belle langue (Tatevin) . . . . . 905—915
Patagonische Gesänge und Musikbogen (Lehmann-Nitsche) . . . . . 916—940
Patagonische Musik (Fischer) . . . . . 941—951
La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires (Ambrosetti) . . . . . 983—987
Der sogenannte Kalender Ixtlilxochitls (Lehmann Walter) . . . . . 988—1004

Oceania (et Australia).

Die Niol-Niol, ein Eingebornenstamm in Nordwest-Australien (Bischofs) . . . 32—40
Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner (Meier Josef) . . . . 193—206, 651—671
Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln (Reiber) . . . 234—238
Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neu-Mecklenburg (Peckel) . . . . . 456—481
Ein Sonnenfest bei den Eingebornen von Vuatom, Neu-Pommern, Südsee (Mayer Otto) . . . . . 700—701
Sur quelques Sociétés Secrètes aux îles Fiji (de Marnan) . . . . . 718—728
A kaja oder Der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht, Neupommern (Meier Josef) . . . . . 1005—1029

Index Miscellaneorum.

Europa.

	Pag.		Pag.
Eolithenfrage	163	La question des éolithes	163
Neue Zeitschrift: Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques	163	La Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques	163
The Bibliography of Anthropology and Folklore	369	Bibliographie de l'Anthropologie et Folklore	369
Vorträge über vergleichende Religionswissenschaft: Baron Carra de Vaux: Lehre des Islam. — de La Vallée Poussin: Der indische Buddhismus	369	Les conférences d'Histoire des Religions: M. le baron Carra de Vaux: La doctrine de l'Islam. — M. de la Vallée-Poussin: Le Bouddhisme de l'Inde	369
XV. internationaler Orientalistenkongreß 14. bis 20. August 1908 in Kopenhagen	370	15me congrès orientaliste international à Copenhague	370
XVI. internationaler Amerikanistenkongreß 9. bis 14. September 1908 in Wien	370	16me congrès international des américanistes à Vienne	370
III. internationaler Kongreß für vergleichende Religionswissenschaft 15. bis 18. September 1908 in Oxford	370	3me congrès international de la science des religions à Oxford	370
Die Erfinder der Eisentechnik	612	Les inventeurs de l'industrie de fer	612
Sondersprachen und ihre Entstehung	613	Les langages particuliers et leur naissance	613
Der Musikalische Bogen	614	L'arc musical	614
		La lutte et sa musique	614
Das Feuer und seine Anwendung	837	Le feu et son emploi	837
Kaukasisch-donauländische Kultur	1121	La civilisation caucasienne et celle des pays du Danube	1121
Hamburger Südsee-Expedition	1121	L'expédition de Hambourg pour la mer du Sud	1121

Asia.

	Pag.		Pag.
Zauberwesen der ackerbautreibenden Bevölkerung Südindiens	164	La magie dans l'Inde du Sud	164
Buddhistisches Gemälde	164	Un tableau bouddhiste	164
Sundasche Fabeln und Erzählungen	164	Des fables en langue Sunda	164
Musik der Kambodschaner und der Annamiten	164	La musique des Cambodgiens et des Annamites	164
Reise nach Chinesisch-Turkestan	371	Voyage dans le Turkistan chinois	371
Reise nach Ceylon	372	Voyage d'exploration en Ceylon	372
Type social du Paysan juif à l'époque de Jésus-Christ	614	Type social du Paysan juif à l'époque de Jésus-Christ	614
Plan für eine einheitliche wissenschaftliche Darstellung der Sprachen der Wilden	615	Manière uniforme et scientifique le langage des sauvages	615
Selbstverbrennung buddhistischer Priester in China	615	L'immolation d'eux-mêmes des prêtres buddhistes	615
Reise zur Mongolei	837	Une expédition de Moscou pour la Mongolie	837

	Pag.		Pag.
Malaiisches Totenzeremoniel beim Tode der Könige	837	Le cérémonial funèbre malai	837
Chinesische Gemäldeausstellung in Peking	1122	Exposition de tableaux chinois	1122
Bei den Lolo	1122	L'expédition d'Ollone au Yünnan	1122
Sumerische Sprache	1123	Halévy sur le sumérien	1123

Africa.

	Pag.		Pag.
Altägyptische Seelenhäuser	164	Des «maisons d'âmes» dans l'ancienne Egypte	164
Rechtsanschauungen der Wagoni in Deutsch-Ostafrika	165	Quelques étranges idées en matière de droit dans l'Afrique allemande de l'Est	165
Geheime Gesellschaften an der Sierra-Leone-Küste	372	Les sociétés secrètes de Sierra Leone	372
Amharische Sprichwörter, Gedichte und Erzählungen	372	Des proverbes, poésies et narrations amhares	372
Zeichensprache des Ewevolkes in Togo	373	La langue mimique chez les Ewe (Togo)	373
Expedition zum Kongo-Freistaat	373	Une expédition anthropologique pour l'État libre du Congo	373
Zahnverstümmelung der Ovaherero	615	L'usage de la destruction de dents chez les Ovahéréro	615
Eisentechnik in Afrika	616	Les peuples africains et leur industrie du fer	616
Negermusik und -Instrumente in Togo	617	La musique des Nègres en Togo	617
Neuentdeckte Negerschrift	838	Une écriture nègre récemment découverte	838
Expedition nach dem Bergland zwischen Kayes und Nioro	839	Une expédition pour le Sénégal	839
		Sur les «palettes en chiste» de l'Egypte	839
		L'origine de la race Haussa	839
Foul-Grammatik	1123	Nouvelle grammaire Foul	1123
Schnitzwerke aus Nordwestkamerun	1123	De vieilles sculptures de Kameroun	1123
Völkergruppierung am Jadegebirge	1124	Le groupement des peuples autour des montagnes «Jade»	1124

Amerika.

	Pag.		Pag.
Sprachstämme Kaliforniens (Me'wan)	165	Le Me'wan en Californie	165
Paez-Indianer von Tierra Adentro	165	Les Indiens Paez	165
Erforschung der Prärie-Indianer Nordamerikas	373	L'étude des Indiens de la prairie	373
Mumien aus Bolivien	373	Des notices sur les momies en Bolivie	373
Die Natick-Indianer	374	Des Indiens Natick	374
Zahlensysteme von Kalifornien	617	Sur le système des nombres en Californie	617
Sprachenverhältnisse der Nord- und Süd-Dené	618	Les rapports des langues et tribus Dené	618
Reise nach Südamerika	619	Un nouveau voyage de Nordenskiöld pour l'Amérique du Sud	619

Pag.
Jeune bédouine. — Jeune mari, enfant du désert 188
N. Chellaiah Brahmane tamoul. — Brahmane telinga. — D. Subburatnam, Brahmane tamoul 239
Jeune Brahmane tamoul Aiyangar Tengalai. — Brahmane telinga. — Subrahmanian Brahmane tamoul 240
Brahmanes du pays tamoul Fig. 1—7 242
Générals. — Mandarins militaires. — Guerriers . . . . . 281 und 282
Souverain. — Prince. — Mandarin civil 285
Lettré. — Bourgeois. — Femme de qualité 286
La ville de Lofou 397
Costume des femmes aborigènes. — La musique après un festin 416
Pl. I. Abkyeh et Doukha. — Pl. II. Doukha. — Pl. III. Keferaya. — Ad oun, T. — Pl. IV. Adloun. — Pl. V. Adloun. — Pl. VI. Adloun. — Pl. VII. Adloun. — Pl. VIII. Adloun. — Pl. IX. Ras el Kelb. — Promontoire de Ras el Kelb. — Ras el Kelb — Pl. X. Nahr Ibrahim. — Station prehistorique du Nahr Ibrahim, T. — Entrée de la grotte d'Antelias, T. — Pl. XI. Antelias. — Pl. XII., XIII., XIV., XV., XVI. Antelias — Pl. XVII. Nahr el Kelb ou Djaita. — Nahr el Kelb ou Djaita, T . . . . . 432—453
Specimina, Fastos Indigenarum in Siam et Laos demonstrantia . . . . . T 490—505
Brahmanes 637
Hóman ex pictura Indica . . . . . T 639
Brahmanes tamouls 640
Brahmanes et Brahmines 644
Un des chefs du koré avec ses talismans pendus. — Bousatjila 710
Kârâ . . . . . T 712
Soula-Sousoukou 712
Karadouga et joueur d'instrument. — Tambour et clochette 714
Pagode de la déesse. — L'escalier en pierre conduisant à la pagode de la déesse. — La déesse 768
Famille chinoise. — Femmes chinoises portant leurs enfants sur le dos 772
Les étudiants de l'université. — Les professeurs de l'université 774
Exercices corporels des étudiants de l'université moderne 776

Africa.

Types Batutsi (Ruan 1
Le Roi Musinga et ses grands devant sa hutte royale 4
Le Roi Musinga (Ruanda) et son Ministre 6
Un coin du Ruanda — Passage de la Nyavarongo 10
Chiesa abissina. — Acconciatura abissina 208
Mapa Uganda . . . . . T 213
View on Victoria Nyanza. — Kaganda men 214
A Buvuma chief with his wife 216
Ahnentempel in Kpandu . . . . . T 426

America.

Fig. 1. Hian to *Kauánamu* (Rio Macáya). — Fig. 2. Hianákoto *Kauílimu* (Rio Macáya) 88

Oceania (Australia).

Karte der Dampier-Halbinsel . . . . . T 32
Nordwest-Australien: Übungen mit der linken Hand. — Nordwest-australische Eingeborne nach dem Tanze 32
Niol-Niol-Kinder auf einem Schulausflug. — Nordwest-australische Eingeborne bei der Kirche 38

Fällen gelang es mir, die Sargsteine selbst zu erwerben. Zwei der schönsten Exemplare überließ ich dem orientalischen Museum in Berlin. An manchen Steinsärgen sind alle vier Seiten mit Skulpturen bedeckt, an anderen nur zwei oder nur die Deckplatte. Meines Wissens sind Skulpturen aus Steinsärgen noch wenig bekannt geworden.

Bekannter sind die Steinskulpturen von Grabmonumenten, den sogenannten *Schy schi* oder Steinhäusern. Dies sind 6 *m* lange, 2 *m* breite und ebenso hohe Häuschen, aus großen Kalksteinplatten zusammengesetzt. Die Vorderseite ist offen. Das Dach ist gebildet durch im stumpfen Winkel gegeneinander gelegte Platten, die, das Ziegeldach nachahmend, Rinnen und Wellen zeigen. Zwei Säulen an der offenen Seite, auf denen mächtige Steinbalken ruhen, trennen das Langhaus in drei Zimmerabteilungen. Die Säulen sind meist mit Skulpturen bedeckt und zeigen die Jahreszahl. Eine derartige Säule gelangte durch mich in das orientalische Museum in Berlin. Die Rückwand sowie die beiden Giebelwände sind mit Skulpturen bedeckt, sei es Opferhandlungen sei es historische Texte oder großartige Schlachtenbilder vorstellend.

Diese Steinhäuser wurden zur Zeit der Han bei sehr vornehmen Gräbern über der Erde aufgestellt und hatten den Zweck, den Toten zu ehren und durch Szenen aus seinem Leben zu verherrlichen. Zugleich dienten sie als *Hiang tóng,* das sind Opferhallen. Zurzeit sind in Schantung nur noch drei dieser seltsamen Grabmonumente vorhanden. Das eine steht im Kreise *Fi tschóng* (Nord-Schantung) auf einem kleinen Hügel, von einer Pagode überbaut. Das andere befindet sich in *Kiasiang* (Süd-Schantung). E. Chavannes hat in seinem Werke: „La Sculpture sur pièrre en Chine“ die Skulpturen dieser zwei Monumente nach den Abklatschen wiedergegeben und erklärt. Das dritte liegt ebenfalls in Süd-Schantung, halb eingefallen und von Alluvium bedeckt. Ich hoffe bald in der Lage zu sein, die Skulpturabdrücke zu erhalten. Nur während der regenlosen Jahreszeit ist es möglich, an Ort und Stelle zu arbeiten. An anderen Stellen fand ich Reste und Spuren solcher Steinhäuser, die im Laufe der Zeiten zerstört worden sind.

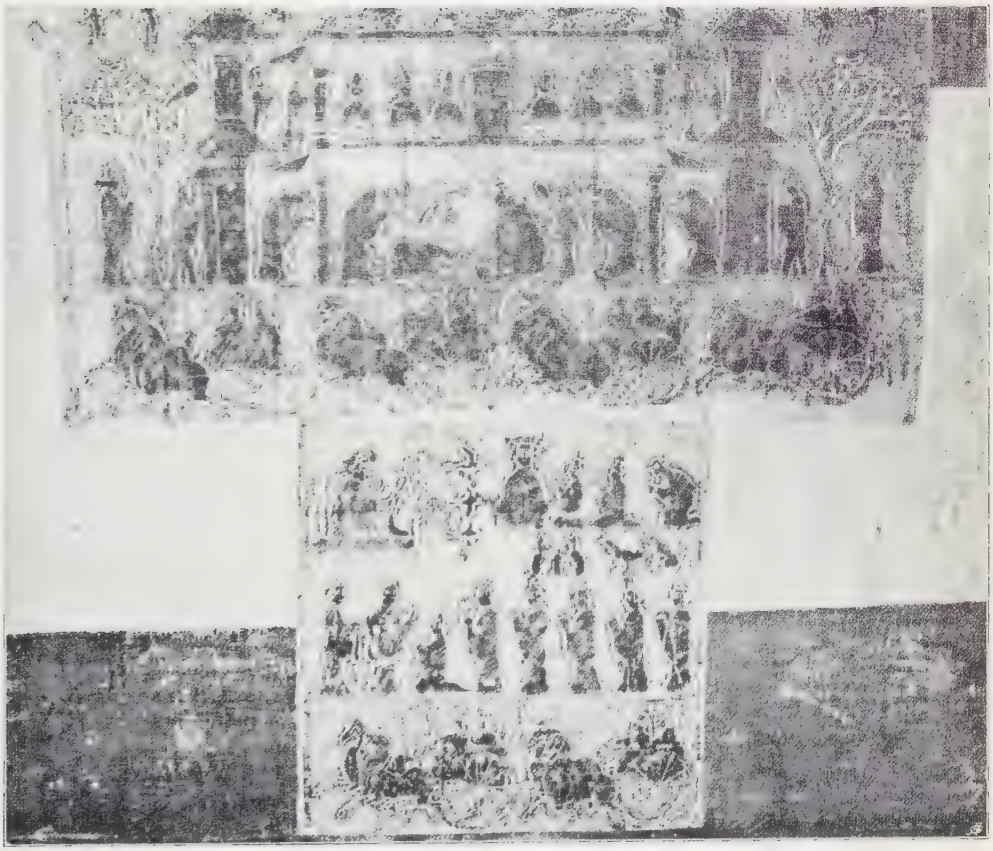
Der Name derselben ist *Schy schi.* Die Vorderseite ist offen, mit zwei Säulen. Wände und Dach bestehen aus 20 *cm* dicken Kalksteinplatten, die so wundervoll eingekerbt und eingekeilt sind, daß man die Kunst der Steinmetzen nicht weniger bewundert, als die der Zeichner und Hersteller der Skulpturen.

Die von Chavannes reproduzierten Bilder stammen von den polierten Wänden dieser Steinhäuser, nicht aus Gräbern. In den diesem Artikel beigegebenen Tafeln bringe ich einige Darstellungen von Skulpturen von wirklichen Sargsteinen.

Wir sehen an diesen Proben einen dreifachen Unterschied. An einigen ist das Bild erhaben, haut rélief, die Steinmasse ist darum 6 *mm* tief entfernt; die andere Art zeigt das Bild vertieft, bas rélief, der Stein ist nur behauen, nicht geschliffen. Diese Art ist älteren Datums. Eine dritte Art — diese ist an *Outsche schän* in Kiasiang vertreten und datiert von 147 nach Chr. — zeigt das Bild flach und durch Kopieren geschwärzt. Bei der Herstellung ist erst der Stein

geschliffen, dann das Bild daraufgezeichnet worden und blieb flach, während die Steinmasse rundum entfernt wurde. Das Bild ragt etwa 1 *mm* vor. Diese Art und Weise war die einfachste, verrät aber weniger Kunst. An einem Steinhause sah ich die Bilder nur durch Einritzen der Linien auf dem ganz polierten Steine hergestellt.

Es ist hier nicht meine Absicht, über den Kunstwert dieser Skulpturen zu reden, ich habe mir nur vorgenommen, über die Gräber der alten Chinesen und das Vorkommen von Skulpturen in denselben zu handeln. Vielleicht finde ich noch Gelegenheit, mich eingehender darüber zu verbreiten.

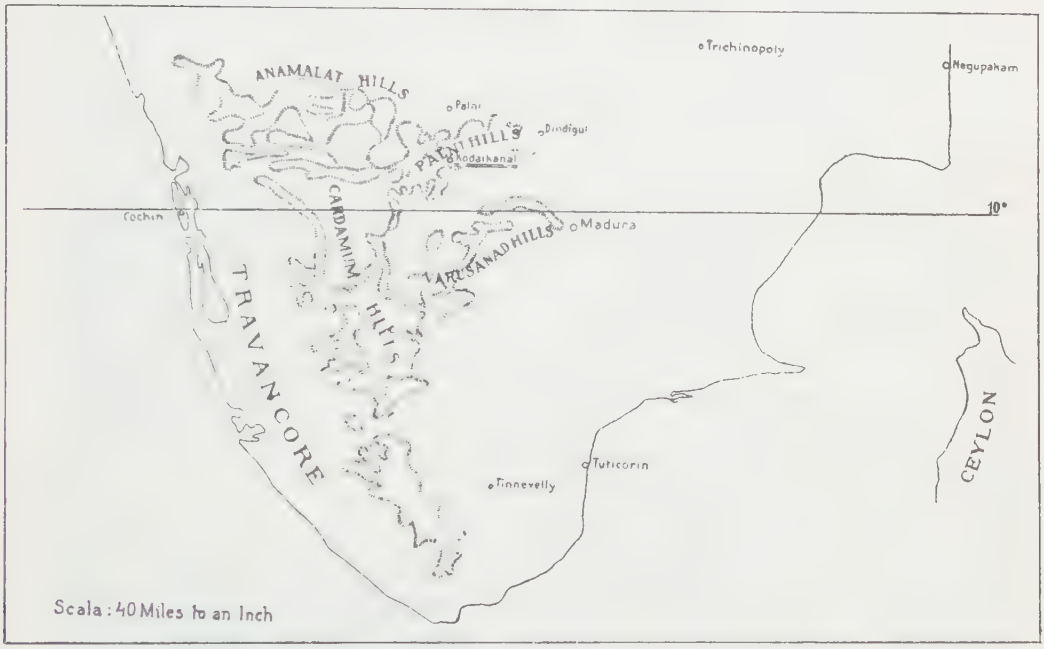


Reliefs von altchinesischen Sargsteinen.

The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palni Hills (South India).

By the Rev. F. **Dahmen** S. J., Madura D.-Shembaganur, India.

(With one map and one plate.)



The tourist on his way from Madura to Trichinopoly cannot fail to admire the imposing line of blue hills seen from his railway carriage between Ammayanayakanur and Dindigul. These mountains to which his Guide gives the name of Paḷni Hills are not merely invested with the poetical interest of their bold peaks towering high into the gray clouds, their precipitous and craggy sides that darkly overhang the region below, or their torrents breaking through the huge granite wall. — To the ethnologist the Palni Range, like other ranges of Southern and Central India, offers interest of another sort. It is one of those last mountain homes where the fast disappearing remnants of primitive races have taken refuge before the sweeping tide of more civilized invaders. Within these fastnesses, as "in a vast museum of nations" these scanty relics of a bygone world are yet to be found with all their primitive customs and religions, still safe and hardly affected by contact with their neighbours. It is of one of these tribes, the *Paḷiyans,* that I purpose to speak in the following pages.

The Paliyans are a nomadic tribe who for the most part rove in small parties through the jungle-clad gorges that fringe the Upper-Palnis plateau

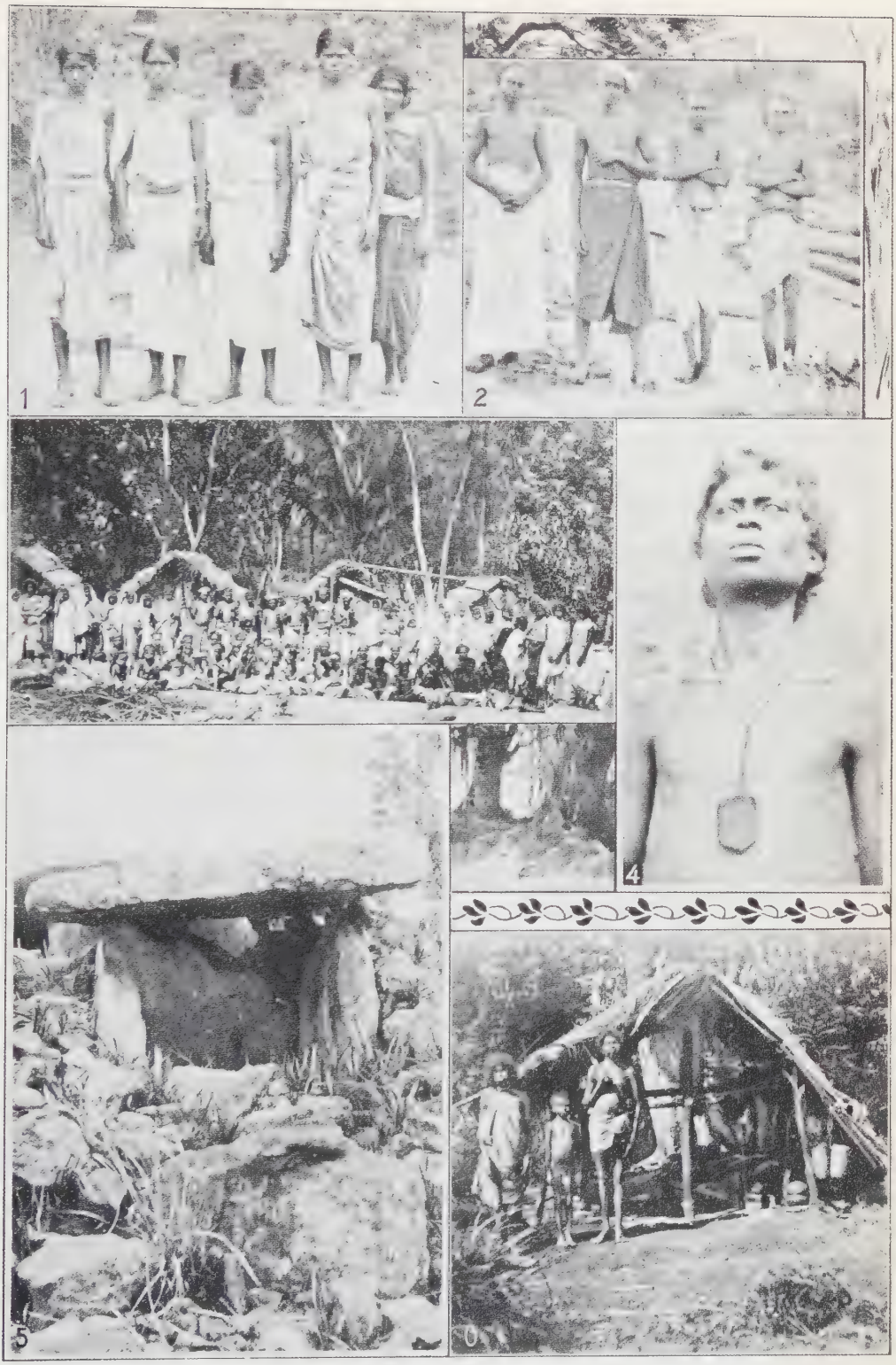
(6000 to 8000 feet high). There they maintain themselves mostly on the products of the chase and on roots, leaves and wild fruits, at times also by hiring their labour to the Kunnuvan or Mannadi villagers, the actual, through relatively recent owners of the Palni village lands. According to the Madura Gazetteer, 1906, some bands of Paliyans are also found roaming in the wilds of the Varushanad range (cf. Map), the line of low hills that face the Palnis and are, like them, an offshoot of the Western Ghats. The Tinnevelly mountains too, it appears, possess some specimens of this interesting tribe. Though very inconsiderable in number (only 422 were registered in the Madras Census, 1901, for the Madura district), this tribe yet deserves the attention of the ethnologist. The Paliyans must not be confounded with the *Puleiyans* a less backward hill-tribe supposed to have been the first occupant of the Palni range. We shall have occasion in the following pages to notice some points of similarity between these Puleiyans and the Paliyans.

The following account, which does not profess to be exhaustive, is mainly derived from sufficiently long and familiar acquaintance with a group of these Paliyans now more or less settled for several years on an estate of the Lower-Palnis. This settlement, which was established only with infinite patience, is made up of 15 families counting 62 individuals, about one-fourth of whom have been lately converted to Catholicism. Though so far reclaimed from the savage state, they have, however, retained much of their former habits, customs and ways of living, above all their indolence and love of adventure and independence. Even now at times, as was but lately the case with one of our Christians, they avail themselves of the first opportunity to slip back into the jungle and enjoy once more the free and hazardous life of the woods. From those that remain all that has been obtained so far in the way of labour is to work about two or three days in the week, the other days being generally spent in roaming idly through the forest or lazily reclining in their huts. The almighty rupee, that powerful incentive to the industrious Tamilian's activity, is no allurement to them; coercion is of no avail either, as the safe retreat of the woods is near at hand. Famine alone will make the Paliyan bestir himself just enough to procure wherewith to keep body and soul together.

Origin. — But, who are these Paliyans? whence do they come? do they also form part of the great Dravidian stock? or, of that other, perhaps still more ancient whose only remains are found in the numerous stone-circles, kistvaens and cairns that still dot these hills? If you ask the Paliyans themselves, they will answer that they were always on these hills; and pointing to the huge slabs of the dolmens[1] they will add with no small pride that it was their forefathers who built these rude Cyclopean monuments; they will also speak of their own mighty rajas who once ruled over these mountains. More precise details or legends they are unable to give. Their very limited vocabulary, in fact, scarcely lends itself to such inquiries.

---

[1] See Rev. F. Hosten S. J. Prehistoric Remains near Kodaikanal, Palnis. Anthropos, II. p. 735.



From the Palni Hills.

1. Group of Mannadi-Women. — 2. and 4. Paliyans. — 3. A group of Kaniyans in the forest of Tinnavelly. — 5. A dolmen of the Palnis. — 6. Hut of the Paliyans.

Language. — It is an unintelligible Tamil jargon with words so defaced and deformed that it takes one some time to be able to understand what they say: v. g. *vau* with them standing for the ordinary Tamil *vayiru* (belly) and so forth. However, the following details derived by a missionary from the *Kaṇiyans*, a related hill-tribe in the Tinnevelly district, would account thus for the origin of both Paliyans and Kaniyans.

There was once upon a time a great king called Santhana Raja from whom the four following castes have descended:

1. the Kaniyans or Malei-arasars (Kings of the mountain) as they proudly call themselves;

2. the Malei Paliyans or Paliyans of the mountain, who of course cannot but be the same as our Paliyans;

3. the Malei Kuravars;

4. the Malei Valars.

This mighty king, so the legend runs, had tigers and leopards for his dogs and his people used the wild red dogs of these regions for their own hounds etc.

But casting aside those stories which do not enlighten us much as to the origin of the Paliyans, let us now look at their physical appearance. A glance at the photograph (fig. 2) will better than any description of mine show the difference between this type and the average inhabitant of the plain. And first, as to stature, both men and women are on the whole markedly small, the latter especially so. A little more than five feet seems to be the average height. The man here represented, an adult of about thirty years of age, is four feet eleven inches; another five feet two; the tallest five feet nine; but this latter is among them exceptionally tall. The black bushy hair, not materially different from that of ordinary natives, is allowed to grow in wild curls totally unlike the long wavy tresses so artistically dressed by the refined Tamilian and now sometimes imitated by the younger and more civilized of our Paliyan settlement. The snub nose and thickish lips are other features, common in a more or less pronounced degree, to nearly all Paliyans. The teeth are not so well preserved as in the case of the men of the plains. The complexion is not now so dark as when they settled first in the estate, and resembles that of the civilized hill-tribes. The whole build is poor, the limbs slender and slim; and yet, the powers of endurance of these wretched specimens of humanity are astonishing. Long and rapid marches through jungle and forest, prolonged fasts of two and three days seem to affect them little; women after childbirth hardly take a single day's rest[1]. But, in some of the new generation who are more given to regular work, proper feeding has singularly changed their whole appearance and decidely improved their general physique. The older people, however, as a rule, are much the same as before. Past privations of all kind have impaired their constitution beyond all hope of improvement.

---

[1] A striking peculiarity of the women is the smallness of their foot, and this is not due to artificial methods as in China.

Causes of ailments. — While hunger may be assigned as one of the chief causes of their stunted growth and of most of the ailments of our Paliyans, on the other hand intemperance in eating after long days of privations, often also the quality of their food: rotten fruits, stagnant water, are others. Damp and cold and, in certain places, malaria may be added as not unfrequent sources of ailments.

Remedies. — Against ailments the Paliyans have their own remedies: in fact, some Paliyans have made a name for themselves by their knowledge of medicinal properties of herbs and roots. Thus, for instance, they make from certain roots[1] a white powder known as a very effective purgative. Against snake-bite they always carry with them certain leaves[2] which they hold to be a very efficacious antidote. As soon as one of them is bitten, he chews these and also applies them to the wound. Yet, in spite of these and various other remedies, there are disorders before whiche the Paliyan is quite powerless. Such he attributes to wicked and malicious spirits who must be propitiated by sacrifice. Of all diseases small-pox is the most dreaded by him, as by his wild confrère, the Puleiyan. Should any one of them contract the malady, he is left to his terrible fate. The nearest ties of relationship avail him nothing, and the whole settlement flees from the polluted neighbourhood far out of reach of the very breath and wind that might carry the infection to them. Sometimes, also, sad cases of death by starvation and cold may be heard of. The following is one that actually occurred last November, not far from the estate. A Paliyan tired of the monotonous and dull life on the estate disappeared one day into the woods with his wife and three children. For some weeks he lived in the jungle at the other end of the hills on the side of Palni. But probably experiencing special difficulty and ill-luck in procuring the necessary supply of roots and wild fruit — their staple food in the forest — the little family was soon compelled by hunger to look for work on the village-lands. Unable to procure it, they had to wander again through the wilderness, till at length pressed too hard by famine they determined to come back to the estate and implore the mercy of their former masters. On they went, starved and exhausted, till one evening at only three or four hours' march from the plantation they were overtaken, while still in the jungle, by a terrific storm. A tree was not protection enough for the poor famished and naked wretches. Cold and damp finished what hunger had begun, and next morning three corpses lay on the drenched soil, at the foot of the tree. The woman alone survived with the little baby-girl at her breast. She had still strength to drag herself away from the fearful scene, and at some distance from the estate, was descried by the coolies. They at once reported her utter destitution to the manager, who of course immediately sent food and clothes for her and the child. She has since recovered from her awful experiences and has resumed work on the estate.

---

[1] The native name for these roots is: *periya uri katti vēr.*

[2] The native name for these leaves is: *naru valli vēr.* English or scientific names I cannot find.

This fact gives an idea of the terrible handships inherent to the life of the Paliyans in the woods; and yet, in general they prefer to run such risks rather than tie themselves down to any regular work and give up their itinerant and indolent habits. The reason is that, when the season is not unusually bad, they nearly always find enough to feed themselves and their families at little cost, though they must count on more than one prolonged fast.

Food. — On one occasion, desirous to see how they procured their food, I accompanied some of them, and strolling into the woods asked them to get some of these roots. They at once set to work, and after examining the place for some time disinterred with their hands or a pointed stick edible roots of various size, mostly varieties of yams. A fire was then lit by means of flint and steel, the tubers thrown in, and, when black, taken out of the ashes and eaten. I tasted them myself and found them as savoury as potatoes similarly prepared. This is practically their only preparation when actually living in the woods. Herbs, the leaves of certain trees, wild fruits, in particular those of the wild date-tree *(phœnix farinifera)*, very common in these parts, supply them with food also. Since they have been induced to work on the estate they are paid in kind, with millet and similar grain stuff, which they prepare after the usual manner of the country. But, as with their savage-like improvidence they finish off their weekly allowance in two or three days, they depend on herbs and roots for the rest of the week. Mushrooms, which abound here during the rainy season, and of which they know some ten edible varieties, furnish them at that time with a much-prized dish. Honey is their great luxury. The find of a bee-hive in the hollow of some tree is a veritable feast for them. No sooner have they smoked the bees out, than they greedily snatch at the combs and ravenously devour them on the spot with wax, grubs and all.

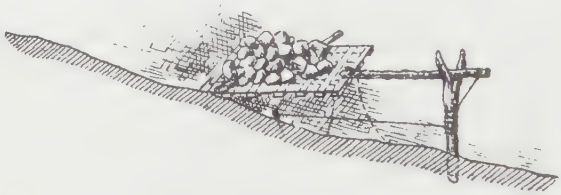
Flesh-food is also used by the Paliyans and preferably to vegetable food; but, curiously enough, unlike the Puleiyans and other jungle-tribes, the Paliyans abstain from beef as rigidly as the most orthodox of Hindus. They pride themselves on this abstinence and so strict is their rule on the point that those among them who eat beef are considered as outcasts and form a kind of Paliyan subcaste. Thus also, the Puleiyans are looked down upon by them as their social inferiors because of their eating beef.

With this noteworthy exception, no other animal food is held to be impure. Deer, wild pig, antelopes, musk-rats, fish and even rats and mice are all welcome. Here again, the ordinary preparations are of the most rudimentary kind. The meat is simply allowed to broil over the fire on a wooden spit and not rarely eaten half-raw. The only seasoning usually made use of is salt which they barter or buy in the village-bazaars or from itinerant hucksters. Their favourite drink is the fermented liquor obtained from the wild date-tree, or toddy bought for some country-shop; but this is only for great occasions. The former is a powerful intoxicant, the effects of which it takes them one or two days to sleep off.

From what has been said their main occupation may be easily inferred. To dig out roots, to hunt and idle away the rest of the time chewing wild

hemp, such is the sum and substance of their life; and here it is considered a marvel that on the plantation an average of two or three days' work, in the week, should have been obtained from them. But, even thus, the amount of work done in these two or three days varies considerably, according to caprice on the occasion. One day, Paliyans hear of some deer or wild pig being in the vicinity, or may be it is only a bee-hive. This is pretext enough to strike work. Off goes a whole party of them armed with their favourite weapon, the *aruvāl,* an implement largely used also by the natives of the plain, and in appearance like a sickle with a narrow blade and heavy handle.

Hunting Methods. — Being given the paucity of means at their disposal, patience and cunning above all are required in their hunting methods. One of their devices, used for big game, v. g. against the *sambār (Rusa Aristotelis),* a large deer of the Palnis, or against the boar, consists in digging pitfalls, carefully covered up with twigs and leaves. On the animal being entrapped, it is dispatched with clubs or the *aruvāl.* Another means consist in arranging a heap of big stones on a kind of platform one end of which is made to rest on higher ground, the other skilfully equipoised by a stick



A trap.

resting on a fork where it remains fixed by means of strong twine so disposed that the least movement makes the lever-like stick on the fork fly off, while the platform and the stones come rapidly down with a crash. The string which secures the lever is so arranged as to unloose itself at the least touch and the intended victim can hardly taste the food that serves for bait without bringing the platform with all its weight down upon itself. Perhaps the annexed diagram will better than any number of words explain the ingenious mechanism of this contrivance. Similar traps, but on a smaller scale, are used to catch smaller animals: muskcats, rabbits, wild fowl etc. Flying squirrels are smoked out of the hollows of trees, and porcupines out of their furrows, and then captured or clubbed to death on their coming out. — The first drops of blood of any animal the Paliyans happen to kill are offerred to their God, out of that sort of gratitude which has been defined as a lively appreciation of future benefits. In fact, a good catch is a great boon for the famished Paliyan; the meat obtained therefrom is, and must be, divided between all the families of the settlement and is often consumed on the spot. The skins, if valuable, are preserved to barter for the little commodities they may stand in need of, or to give as a tribute to their chief.

It has been said above that Paliyans also eat fish. One of their methods for procuring it deserves special mention, and consists in throwing the leaves

of a creeper called in Tamil *karungakodi*, after rubbing them, into the water. Soon the fish is seen floating at the surface. It is after this wholesale manner they sometimes get a number of excellent eels from the Taleiyar, one of the chief mountain streams. Rough fashioned hooks are also used.

Trade. — When not actually engaged on some such expedition or not working for hire, the Paliyans at times occupy themselves in the fabrication of small bird-cages, or in weaving a rough kind of mats, or in basket-making. The small nicknacks they turn out are made according to rather ingenious patterns and partly coloured with red and green vegetal dyes. These, with the skins of animals and the odoriferous resin[1] collected from the Dammar-tree, are about the only articles which they barter or sell to the inhabitants of the plains, or to the Mannadis, the civilized villagers of the Palnis.

Dwelling. — The Paliyans' needs are so few that they care little about trade or money, the more so because the jungle and the forest supplies them with nearly all the necessaries of life. In the woods, a cave, a dolmen, a platform on a tree serves them as dwelling; also huts of the kind seen in the accompanying photograph (fig. 6). No particular model seems to be preferred, some consisting merely of two inclined planes of sticks covered with grass or mats and resting on the ground; in others, the grass-roof is supported on poles and the interstices between them are filled in with twigs and boughs. One particularity calls for notice. Whatever the shape of the hut, it always contains a narrow platform inside, a sort of loft, where husband and wife, and sometimes the children, spend the night. The Paliyans appear to consider this platform to be essential to their habitations, perhaps a reminiscence of their habit of guarding against wild beasts and the malarious exhalations of the damp forest soil. For the sake of their health a sort of long barn in stone was lately built, on the estate, and divided into as many small cabins as there are families, but in all of them at their own request the familiar platform had to be put up. As to furniture there is naturally little and in the case of those who live habitually in the jungle, practically none. Ours have only a stone roller wherewith to grind their pittance of grain, one or two earthen pots, to cook it, and some baskets to receive the weekly allowance.

Clothing. — In the matter of clothing our Paliyans are, of course, now better provided both for decency and protection than their likes in the forests. There, the men content themselves with a bunch of grass or leaves, or a rag about the loins. Women wear a sufficiently broad band of plaited grass or palm-leaves, the ends of which are allowed to dangle about as a kind of ornamental fringe, thus giving them a somewhat picturesque air.

Ornaments. — With such scanty clothing the Paliyans, the women above all, are extremely fond of ornaments. No tattooing proper is used; but with a white pigment, obtained from plants, designs of the following patterns are

---

[1] This resin called *kunghiliam* (a general name for resin) serves to make small sticks that are burnt before the idols; it is also used to besmear the corks of bottles, serves as seal-wax etc.

traced on the forehead, breast and arms, the men generally in only one of these places at a time, the women often on the three.

1 2

The latter, besides, show undisguised pleasure in wearing neck-laces of shining metal- and glass-beads, when procurable; and adorn their hair with wild flowers or, in default of these, with odoriferous leaves, v. g. bergamot *(Mentha odorata)* and lemon-grass. These wiid beauties reserve their charms particularly for great festivities, when dancing — the great pastime of the Paliyans — takes place.

Dancing. — The zest with which they give themselves up to this amusement, on such occasions, is equalled only by their general apathy for work. In March, when sacrifice is offered up to their god *Mayāndi*, or on the festivity celebrated at the puberty of a girl, dancing goes on uninterruptedly for days and nights, and without any sign of fatigue or tediousness on their part. Nothing is more quaint and picturesque than one of these dances, by moonlight, in the warm air of a March night. Decked out in their best attire, their hair stuck full of flowers, the women nimbly trip it to and fro in a large circle, their dark forms lit up by the ruddy glare of a huge fire. Their motions (difficult to describe) consist in the regular alternation of a bound with several rhythmical steps, together with a graceful swing of the arms downwards and upwards, forwards and backwards, varied at times by the clapping of hands. Squatting near by, the men accompany on their drums and horns[2]. A flute with sharp thrilling sounds heard above all the din leads the dance and seems to have a marked effect on the nerves of the dancers as may be witnessed from the increased animation and swiftness and the evident gusto with which they join in the music. The excitement goes on increasing till the whole circle is a perfect whirl of rapidly gyrating forms, and the dance culminates in a universal sharp shrill clamour, and a general clasp of hands and waists, that makes but one palpitating mass of all the dancers. There is certainly something picturesquely wild, something exciting and catching about the whole performance, were it only the intense earnestness and passion which transforms these poor dull inhabitants of the wilderness into such unrecognizable beings. And thus, with small pauses the dance goes on night and day, setting the echoes of the huge granite mountains in continual reverberation.

---

[1] 1, 2 Not a sign of religion; it is used by the pagan Paliyans also.

[2] The horns and drums are of their own make. The drum is merely a section of a hollow tree, the two open ends being covered up with the skin of the iguan; the horns are bison-horns, the flute is procured from the plains.

Ceremonies at Puberty of girls. — This leads me to speak of those social and religious ceremonies which are the occasion of such festivities. The most common of these is the feast celebrated, when a girl attains maturity. Two weeks previous to the feast a grass-hut is built for her; and there she remains shut up for twelve days, food being brought to her once or twice a day. In the morning of the thirteenth day the matrons of the settlement forcibly drag her to some neighbouring pond or stream and plunge her seven times into the water. The girl is then once more brought back to her hut and confined there still two days, during which time no food at all is given her. The fifteenth day she is at last set free, the hut where she lived is burnt down and a grand feast takes place in which all the families join, the headman of the tribe, or his representative, sometimes presiding and receiving a gift — some skin or valuable roots. The whole day is then devoted to mirth and gaiety, to eating, drinking and dancing[1].

Marriage. — For the marriage itself no festivities take place. The girl is free to choose a husband for herself, and there is no bride-price. As soon as the two parties agree, they live together without any formalities or ceremonies being gone through. The laws of marriage are so loose that true marriage can hardly be said to exist. Husband and wife separate as freely as they join. The old couple, represented in the previous photograph (fig. 6), is a good instance; while the man is the seventh husband of the woman, she is already his fifth wife, his previous wives being still alive, though living no more with him. The children of previous marriages remain with their respective fathers. This practice does not seem to shock their moral sense, and is considered by them a matter of course.

Family. — As to the relations that exist between man and wife, they also still savour much of the primitive times. Women are considered little better than animals, and are rather harshly treated and in some instances brutally beaten. On the whole, they live a miserable life: while the lazy husbands scamper through gorges and ravines, privations and solitude is the ordinary lot of their poor consorts. But — I have noticed this already above — their powers of endurance are remarkable. Their confinements last only one day. The day after the birth of a child, they resume their work as if nothing had happened.

Birth. — No special ceremonies take place on the occasion of the birth, and the child is simply named after the place where, or near which, he is born v. g. Palani, Pombarai etc. according to the case. To these children the parents show great affection nursing and feeding them with great care and taking a sort of pride in keeping them fat and plump. Yet, this love is not wholly disinterested: they will tell you that they do this in order to be

---

[1] A similar custom of shutting up girls at the time of puberty is observed by two castes of the plains in Madura District: the large caste of the Valayans confine them for the space of fourteen days; the Parivarams for sixteen days. But the rites observed differ in several particulars from those of the Paliyans. Besides, in these two castes there is also a marriage-feast with special ceremonies.

themselves fed and looked after in their old age. Unhappily, these feelings are not reciprocated. When of age to shift for himself, the child cares little enough for his progenitors; and, if reproached for his neglect, answers that he can hardly provide for himself and his own family, which is no doubt very true; and so the poor old people are left to their sad fate.

Social organization. — A few words on the tribe organisation. The Paliyans being so few, subdivisions could hardly be expected to exist. Yet, as I have said in another place, those of them who have eaten or eat beef form, so to say, a lower class of Paliyans to whom the abstainers with proud puritanism, striking in a backward tribe, consider themselves superior and with whom they will not deign to marry. At the head of the different groups there is a chief called *Nattanmaikāran* i. e. chief of the country, a name common also to the chief of the Puleiyars, their brethren of the Lower-Palnis, and to certain other castes of the plains, from whom perhaps it has been borrowed. The chief of our Paliyans resides on the Upper-Palnis in the wilds adjoining the large village of Poombarai. He once came to the estate to see his tribe-men and looked about as ragged and wild as any of his own subjects. Yet, great respect and deference is shown him and presents are offered him at least once a year. These consist in gifts of honey, skins or a piece of cloth etc. His dignity is hereditary. Besides the chief there is another official called by them *Tandalkāran*[1] i. e. collector of the tribute, who comes regularly in the name of the chief to receive the contributions of Paliyans and, at times, to preside at their social and religious feasts and ceremonies.

Religion. — The principal of these religious ceremonies takes place about the beginning of March. This year it occurred on a Friday, the eight day of March. Notice had been given beforehand by the *Tandalkāran* to prepare for the sacrifice to the god. *Mayāndi* (so this god is called both by Paliyans and Puleiyans) is usually represented by a stone, preferably one to which nature has given some curious shape, the serpent-form being especially valued. I said "represented"; for, according to our Paliyans, the stone itself is not the god, who is supposed to live somewhere, they do not exactly know where. The stone that represents him has its shrine at the foot of a tree, or is simply sheltered by a small thatched covering. There, on the appointed day, the Paliyans gather before sunrise; fire is made in a hole in front of the sacred stone; a fine cock brought in, decapitated amidst the music of horn and drum, and the blood made to drip on the fire. The head of the fowl ought to be severed at one blow, as this is a sign of the satisfaction of the god for the past, and of further protection for the future. Should the head still hang, this would be held a bad omen foreboding calamities for the year ensuing. The instrument used in this sacred operation is the *aruvāl*, the sickle-like implement already mentioned; but the sacrificial *aruvāl* has this peculiarity that it cannot be used but for this holy purpose.

---

[1] This dignitary is more rarely called *Toti*, the name of the corresponding official among the Puleiyans.

This religious solemnity is the only one invested with any importance, which these Paliyans celebrate in honour of the god. Some of them speak of other sacrifices that were performed in past times, and that consisted in the immolation of cows and buffaloes on a river bank, the victims being then buried in the earth. But it is really difficult to get at anything like certainty and accuracy in their accounts of their religion and their god, and to know how far they repeat their own traditions or those borrowed perhaps from other tribes and castes. Though they profess to worship only the god *Mayāndi*, their belief in, and dread of, evil spirits, their magical practices and superstitions show their religion to be, not unlike that of many primitive tribes of South India, rather demoniacal in character and spirit. The main purport of their worship seems to be more to obtain protection against the malign influences, and the sour temper of generally ill-disposed and mischievous supernatural beings, than to attempt bringing about genial feelings of mutual trust and confidence between the worshipped and the worshipper.

I may mention one more religious practice which is had recourse to in straitened circumstances, and illustrates the all-pervading influence of Hinduism. In Palni, a town at the foot of the Palni-Hills, the god *Subrahmaniyan,* Siva's son, has a famous shrine where thousands of pilgrims yearly flock from all parts of the South to implore his favour. He is invoked even by Indian Mahommedans, in spite of all the Koran's virulent declamations against idols and idolatry. His fame has also spread in the neighbouring wilds of the Palnis, and sometimes you might see a little band of Paliyans trudging along some rugged mountain-path on their way to the renowned temple of *Palni-Andavar*, the Lord of Palni, as they call him, in order to propitiate him, by their own humble offering. This offering is ostentatiously carried on the head, and consists of a new pair of sandals bartered by the pious Paliyan in some village-shop. So far, however, there is nothing very strange in the offering of sandals. Sandals seem to be a customary ex-voto with simple Hindu villagers in these parts, as everyone knows who ever visited a country-fane, where sandals may be seen dangling from the roof, by the dozen. Why in the world this precise article should be specially chosen; whether cheapness be the unworthy motive, or — more consonant to Indian piety — the desire to commemorate some edifying episode of the uneventful career of Subrahmaniya, where the god might have been sadly in need of foot-gear, I cannot tell and leave it to the decision of those better acquainted with the myths of the Hindu Pantheon. Anyhow, the Paliyan, in this, only imitate their more civilized brethren; and, as they march in file towards the holy city, to the monotonous sound of horn and drum, are little puzzled by such a useless and impertinent question. But it is on arriving at their destination that their conduct becomes curious and interesting. Before handing over their offerings to be suspended in the shrine, they piously strike their own heads with it; and to those who for some reason or other could not procure sandals, an old pair is given wherewith to perform the same holy operation. Is this an act of penance? Self-inflicted penances are even now a common occurence at Palni (v. g. a wire is passed through the cheeks, or the tongue is bored with a skewer). Or, is

it merely a mark of respect and adoration by which the Paliyans wish to show the supreme dominion of the god over them? Touching the feet of their masters with the forehead is the way in which they manifest their subjection to them on entering their service.

Superstitions. — As I have hinted at elsewhere, powers of witchcraft and magic are attributed to the Paliyans by other castes and probably believed in by themselves. The following device adopted by them to protect themselves from the attacks of wild animals, the panther in particular, their undesirable neighbour in the jungles, may be given as an illustration. Four jackals' tails are planted in four different spots, chosen so as to include the area within which they wish to be safe from the claws of the brute. This is deemed protection enough: though panthers should enter the magic square, they could do the Paliyans no harm; their mouths are locked. As a matter of fact, these poor naked fellows with no other weapen than their *aruvāl* seem to feel no apprehension as to the possible attacks of this redoubtable animal, only too common on that side of the hills.

Here is another case that will illustrate the same topic from another point of view, viz. their supposed relations with dark powers in order to injure persons in any way obnoxious to them. A Paliyan girl was being importuned by a man of her tribe to marry him and constantly refused. Her rebuffs so incensed him that the man resolved to have his revenge. He made incantations, in secret of course, with the result — so the report ran among the other Paliyans — that the girl died almost suddenly, a fortnight after. This is how the story has been told me, and I give it for what it is worth. One thing at least is certain, that the girl, who some weeks before was to all appearance in good health, actually died in a sudden and unexpected manner. It is naturally no easy matter to decide how far this strange death was the work of chance or the result of the spurned lover's magical practices. Yet, the fact remains that this hill-tribe, like other hill-tribes, the Nilgherry Todas and the Puleiyans, for instance, has a bad reputation for sorcery, and is viewed with more or less dead by the superstitious inhabitants of the plains.

Ethics. — If, however, one considers the Paliyans' character and habits, it is difficult to see how they have come by such reputation. There is little of ferocity or fierceness about these poor and timid inhabitants of the jungle. Their ethos is rather inclined the other way. Except with regard to the laws of marriage, their conduct is free enough from sin and crime. Petty lying, larceny, harmless quarrels, after a drinking bout, inconstancy and laziness are minor blemishes. These, we hope our Holy Religion will little by little do away with, while substituting for them habits of industry and perseverance which it is so difficult to inculcate upon them.

Mental gifts. — At present some more Paliyans are under instruction and evince neither less nor more intelligence than the average low-caste Dravidian, which, it must be granted, is not saying much. The women and girls, however, show on the whole a quicker sense of apprehension in learning our holy truths. The men with few exceptions are dull enough. Witness for

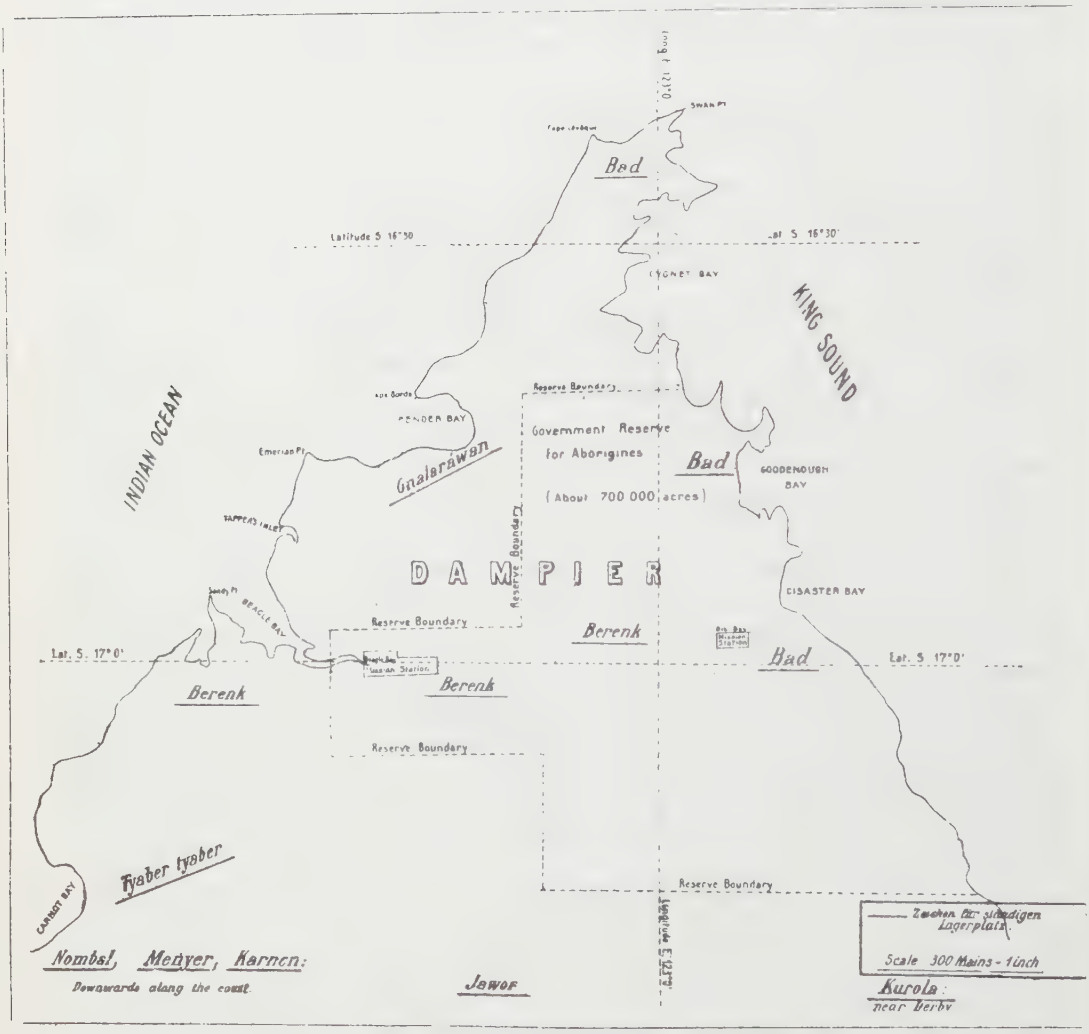
instance their calculating powers. Only some are able to count beyond twenty and the cleverest are incapable of a simple addition. Asking them how much five plus five was, I got the right answer; but desirous to see whether the result was arrived at by intelligent calculation and not mere rote, I further asked how much six plus seven was, the answer came hesitating nine. I made the man count on his fingers, but he could not get out of it, and remained sorely puzzled. In their rare transactions with country merchants or shop-keepers, they make marks on the ground or notches on wood, to count the articles they sell or buy. From one of the most intelligent, and of the oldest, I asked how many annas there were in one rupee; but, he did not know what the most stupid native peasant or the youngst urchin that rolls in the dust of the high road could tell you at once. On my telling the old man that he must necessarily be cheated when buying and selling, he answered me no. However this may be, the occasions for it are rare enough; and on account their ignorance of money and the foolish way in which they spend it, the system of paying them their wages in kind is adopted in the estate. Besides, this is practically their way in dealing with those to whom they sell their scanty wares or hire their labour.

Death. — Before concluding this imperfect sketch, let me add a few words more as to their belief about death. Only vague notions can be had from them on this subject. A certain number will tell you they know nothing at all about it; a good many others — and here perhaps is another proof of the all-penetrating influence of Hinduism — that the good souls will be with God, a very vague God of whose nature and whereabouts they know nothing precise, while the souls of the wicked will enter the bodies of the lower animals: dogs, pigs, jackals etc. Anyhow, whatever their belief about death may be, they give little heed to the deceased and have no funeral rites. Sometimes the corpse of the deceased is left to rot where he died, as was the case with the man and the two children who died of hunger and cold in the forest. Sometimes they bury them and place a stone or a branch on the tomb, but never go to visit it, nor give it the least thought.

Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien.

Von **P. Jos. Bischofs,** P. S. M., Beagle Bay, Nordwest-Australien.

(Mit einer Karte und Illustrationen.)



I. Einleitung.

Die Eingeborenenfrage.

Die Heimat der Eingeborenen, denen wir in den nachfolgenden Abhandlungen unsere Aufmerksamkeit vorzüglich in ethnologischer und linguistischer Hinsicht schenken wollen, wird vom Kreuzungspunkte des 17. Gr. Lat. und des 123. Gr. Long. (East of Greenwich) berührt. Die einzelnen Stämme Nordwest-Australiens haben meist ihren Wohnsitz in der Nähe der Küste, weil dort die Verschiedenartigkeit der Lebensmittel ihnen mehr zusagt, als ein hartes Leben voller Mühsalen in dem öden und wenig fruchtbaren

Nordwest-Australien: Übungen mit der linken Hand.

Nordwest-australische Eingeborene nach dem Tanze.

Fällen gelang es mir, die Sargsteine selbst zu erwerben. Zwei der schönsten Exemplare überließ ich dem orientalischen Museum in Berlin. An manchen Steinsärgen sind alle vier Seiten mit Skulpturen bedeckt, an anderen nur zwei oder nur die Deckplatte. Meines Wissens sind Skulpturen aus Steinsärgen noch wenig bekannt geworden.

Bekannter sind die Steinskulpturen von Grabmonumenten, den sogenannten *Schy schi* oder Steinhäusern. Dies sind 6 *m* lange, 2 *m* breite und ebenso hohe Häuschen, aus großen Kalksteinplatten zusammengesetzt. Die Vorderseite ist offen. Das Dach ist gebildet durch im stumpfen Winkel gegeneinander gelegte Platten, die, das Ziegeldach nachahmend, Rinnen und Wellen zeigen. Zwei Säulen an der offenen Seite, auf denen mächtige Steinbalken ruhen, trennen das Langhaus in drei Zimmerabteilungen. Die Säulen sind meist mit Skulpturen bedeckt und zeigen die Jahreszahl. Eine derartige Säule gelangte durch mich in das orientalische Museum in Berlin. Die Rückwand sowie die beiden Giebelwände sind mit Skulpturen bedeckt, sei es Opferhandlungen sei es historische Texte oder großartige Schlachtenbilder vorstellend.

Diese Steinhäuser wurden zur Zeit der Han bei sehr vornehmen Gräbern über der Erde aufgestellt und hatten den Zweck, den Toten zu ehren und durch Szenen aus seinem Leben zu verherrlichen. Zugleich dienten sie als *Hiang tóng,* das sind Opferhallen. Zurzeit sind in Schantung nur noch drei dieser seltsamen Grabmonumente vorhanden. Das eine steht im Kreise *Fi tschöng* (Nord-Schantung) auf einem kleinen Hügel, von einer Pagode überbaut. Das andere befindet sich in *Kiasiang* (Süd-Schantung). E. Chavannes hat in seinem Werke: „La Sculpture sur pièrre en Chine" die Skulpturen dieser zwei Monumente nach den Abklatschen wiedergegeben und erklärt. Das dritte liegt ebenfalls in Süd-Schantung, halb eingefallen und von Alluvium bedeckt. Ich hoffe bald in der Lage zu sein, die Skulpturabdrücke zu erhalten. Nur während der regenlosen Jahreszeit ist es möglich, an Ort und Stelle zu arbeiten. An anderen Stellen fand ich Reste und Spuren solcher Steinhäuser, die im Laufe der Zeiten zerstört worden sind.

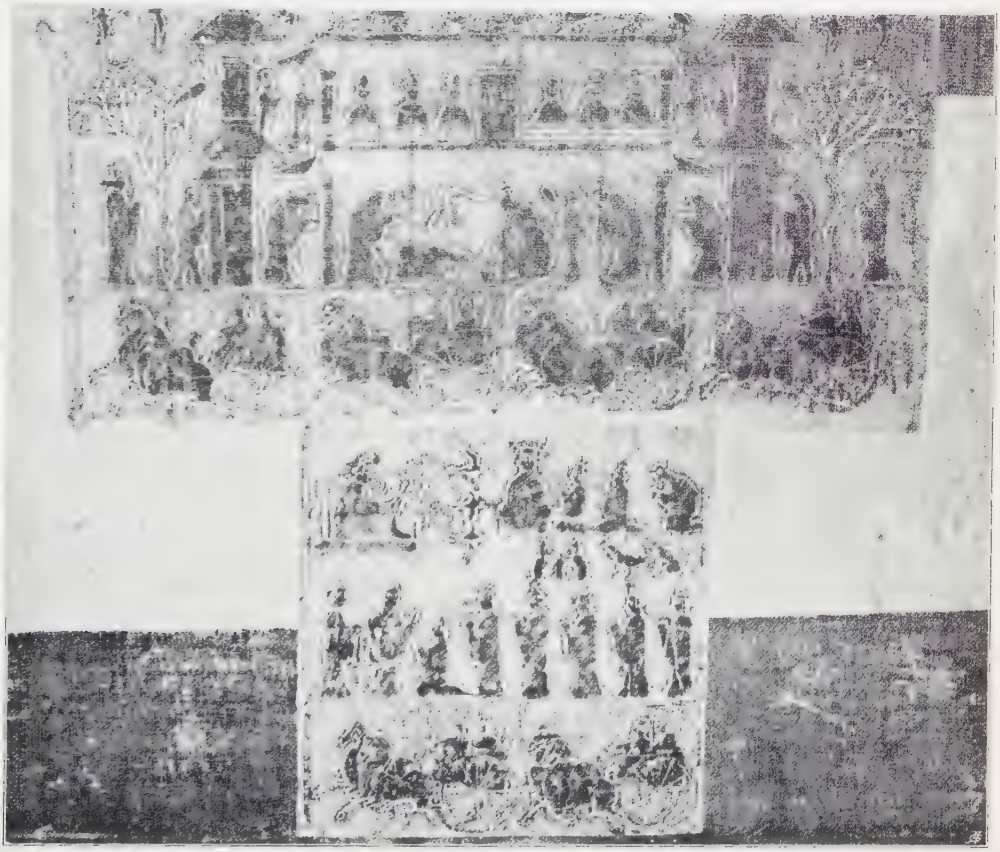
Der Name derselben ist *Schy schi.* Die Vorderseite ist offen, mit zwei Säulen. Wände und Dach bestehen aus 20 *cm* dicken Kalksteinplatten, die so wundervoll eingekerbt und eingekeilt sind, daß man die Kunst der Steinmetzen nicht weniger bewundert, als die der Zeichner und Hersteller der Skulpturen.

Die von Chavannes reproduzierten Bilder stammen von den polierten Wänden dieser Steinhäuser, nicht aus Gräbern. In den diesem Artikel beigegebenen Tafeln bringe ich einige Darstellungen von Skulpturen von wirklichen Sargsteinen.

Wir sehen an diesen Proben einen dreifachen Unterschied. An einigen ist das Bild erhaben, haut rélief, die Steinmasse ist darum 6 *mm* tief entfernt; die andere Art zeigt das Bild vertieft, bas rélief, der Stein ist nur behauen, nicht geschliffen. Diese Art ist älteren Datums. Eine dritte Art – diese ist an *Outsche schän* in Kiasiang vertreten und datiert von 147 nach Chr. — zeigt das Bild flach und durch Kopieren geschwärzt. Bei der Herstellung ist erst der Stein

geschliffen, dann das Bild daraufgezeichnet worden und blieb flach, während die Steinmasse rundum entfernt wurde. Das Bild ragt etwa 1 *mm* vor. Diese Art und Weise war die einfachste, verrät aber weniger Kunst. An einem Steinhause sah ich die Bilder nur durch Einritzen der Linien auf dem ganz polierten Steine hergestellt.

Es ist hier nicht meine Absicht, über den Kunstwert dieser Skulpturen zu reden, ich habe mir nur vorgenommen, über die Gräber der alten Chinesen und das Vorkommen von Skulpturen in denselben zu handeln. Vielleicht finde ich noch Gelegenheit, mich eingehender darüber zu verbreiten.

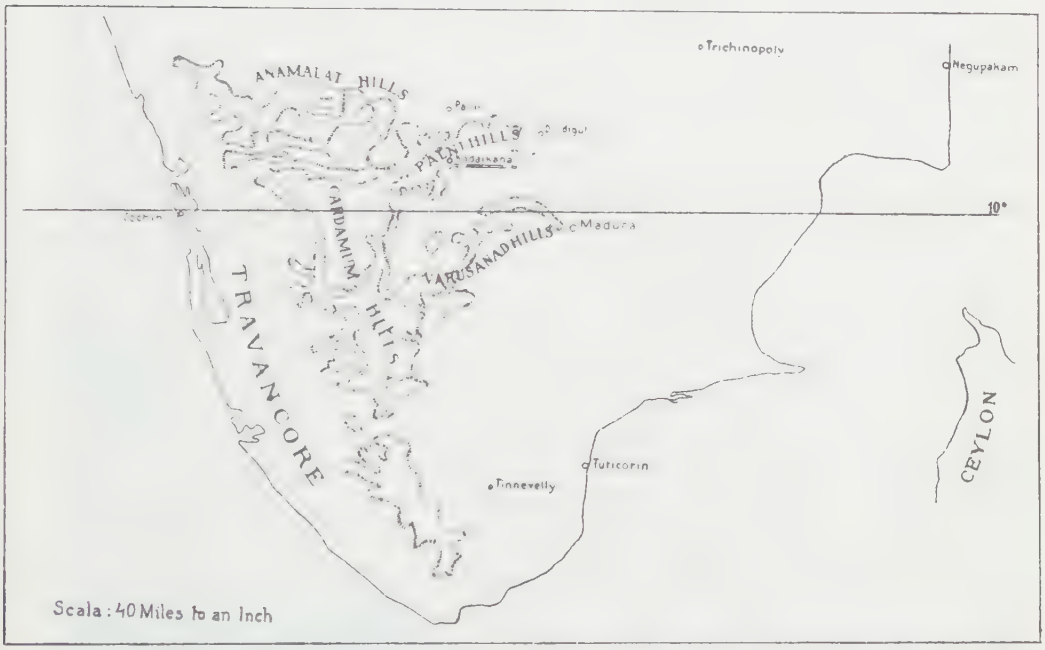


Reliefs von altchinesischen Sargsteinen.

The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palni Hills (South India).

By the Rev. F. **Dahmen** S. J., Madura D.-Shembaganur, India.

(With one map and one plate.)



The tourist on his way from Madura to Trichinopoly cannot fail to admire the imposing line of blue hills seen from his railway carriage between Ammayanayakanur and Dindigul. These mountains to which his Guide gives the name of Paḷni Hills are not merely invested with the poetical interest of their bold peaks towering high into the gray clouds, their precipitous and craggy sides that darkly overhang the region below, or their torrents breaking through the huge granite wall. — To the ethnologist the Palni Range, like other ranges of Southern and Central India, offers interest of another sort. It is one of those last mountain homes where the fast disappearing remnants of primitive races have taken refuge before the sweeping tide of more civilized invaders. Within these fastnesses, as "in a vast museum of nations" these scanty relics of a bygone world are yet to be found with all their primitive customs and religions, still safe and hardly affected by contact with their neighbours. It is of one of these tribes, the *Paḷiyans,* that I purpose to speak in the following pages.

The Paliyans are a nomadic tribe who for the most part rove in small parties through the jungle-clad gorges that fringe the Upper-Palnis plateau

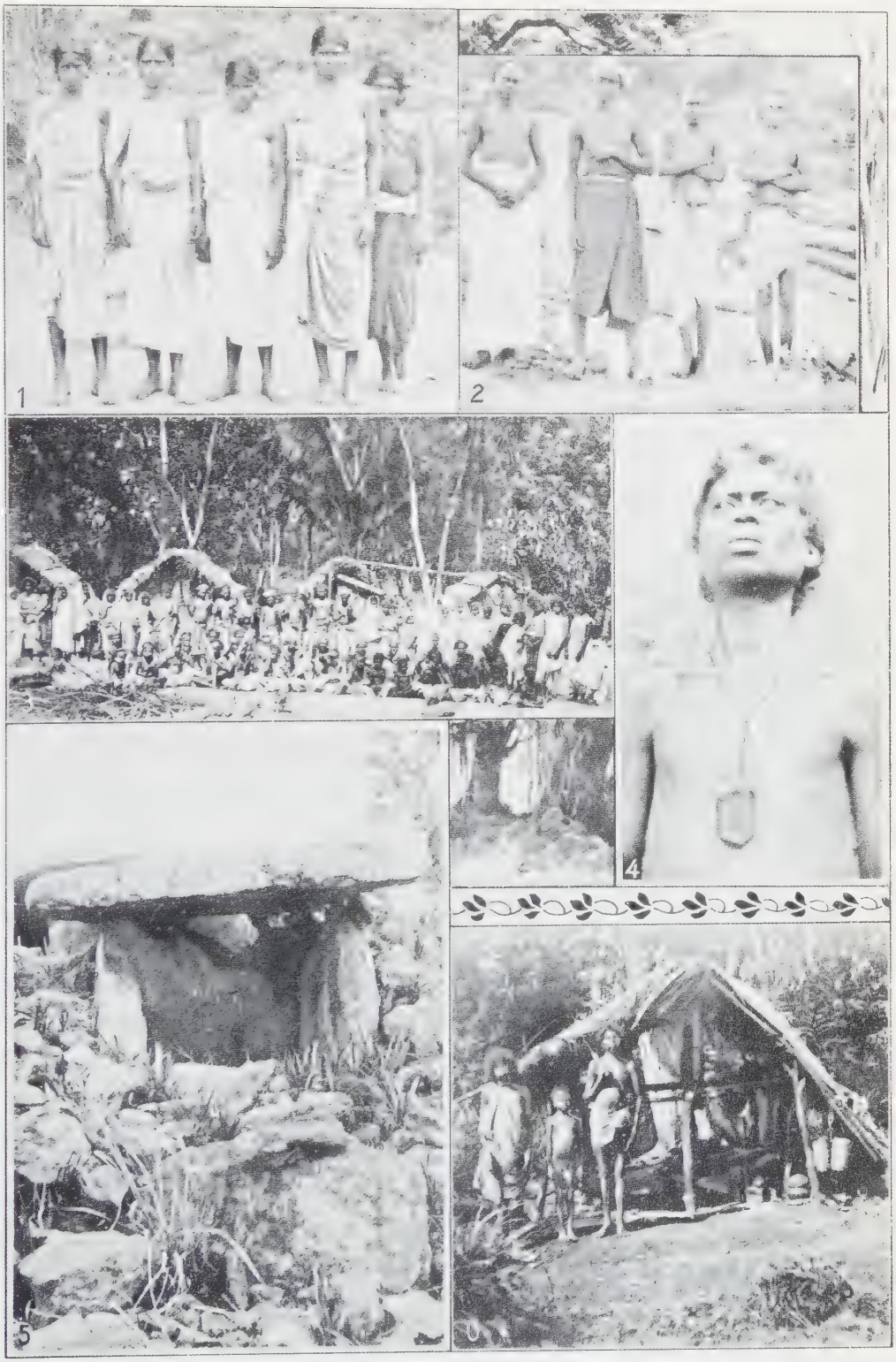
(6000 to 8000 feet high). There they maintain themselves mostly on the products of the chase and on roots, leaves and wild fruits, at times also by hiring their labour to the Kunnuvan or Mannadi villagers, the actual, through relatively recent owners of the Palni village lands. According to the Madura Gazetteer, 1906, some bands of Paliyans are also found roaming in the wilds of the Varushanad range (cf. Map), the line of low hills that face the Palnis and are, like them, an offshoot of the Western Ghats. The Tinnevelly mountains too, it appears, possess some specimens of this interesting tribe. Though very inconsiderable in number (only 422 were registered in the Madras Census, 1901, for the Madura district), this tribe yet deserves the attention of the ethnologist. The Paliyans must not be confounded with the *Puleiyans* a less backward hill-tribe supposed to have been the first occupant of the Palni range. We shall have occasion in the following pages to notice some points of similarity between these Puleiyans and the Paliyans.

The following account, which does not profess to be exhaustive, is mainly derived from sufficiently long and familiar acquaintance with a group of these Paliyans now more or less settled for several years on an estate of the Lower-Palnis. This settlement, which was established only with infinite patience, is made up of 15 families counting 62 individuals, about one-fourth of whom have been lately converted to Catholicism. Though so far reclaimed from the savage state, they have, however, retained much of their former habits, customs and ways of living, above all their indolence and love of adventure and independence. Even now at times, as was but lately the case with one of our Christians, they avail themselves of the first opportunity to slip back into the jungle and enjoy once more the free and hazardous life of the woods. From those that remain all that has been obtained so far in the way of labour is to work about two or three days in the week, the other days being generally spent in roaming idly through the forest or lazily reclining in their huts. The almighty rupee, that powerful incentive to the industrious Tamilian's activity, is no allurement to them; coercion is of no avail either, as the safe retreat of the woods is near at hand. Famine alone will make the Paliyan bestir himself just enough to procure wherewith to keep body and soul together.

Origin. — But, who are these Paliyans? whence do they come? do they also form part of the great Dravidian stock? or, of that other, perhaps still more ancient whose only remains are found in the numerous stone-circles, kistvaens and cairns that still dot these hills? If you ask the Paliyans themselves, they will answer that they were always on these hills; and pointing to the huge slabs of the dolmens[1] they will add with no small pride that it was their forefathers who built these rude Cyclopean monuments; they will also speak of their own mighty rajas who once ruled over these mountains. More precise details or legends they are unable to give. Their very limited vocabulary, in fact, scarcely lends itself to such inquiries.

---

[1] See Rev. F. Hosten S. J. Prehistoric Remains near Kodaikanal, Palnis. Anthropos, II. p. 735.



From the Palni Hills.

1. Group of Mannadi-Women. — 2. and 4. Paliyans. — 3. A group of Kaniyans in the forest of Tinnavelly. — 5. A dolmen of the Palnis. — 6. Hut of the Paliyans.

Language. — It is an unintelligible Tamil jargon with words so defaced and deformed that it takes one some time to be able to understand what they say: v. g. *vau* with them standing for the ordinary Tamil *vayiru* (belly) and so forth. However, the following details derived by a missionary from the *Kaṇiyans*, a related hill-tribe in the Tinnevelly district, would account thus for the origin of both Paliyans and Kaniyans.

There was once upon a time a great king called Santhana Raja from whom the four following castes have descended:

1. the Kaniyans or Malei-arasars (Kings of the mountain) as they proudly call themselves;

2. the Malei Paliyans or Paliyans of the mountain, who of course cannot but be the same as our Paliyans;

3. the Malei Kuravars;

4. the Malei Valars.

This mighty king, so the legend runs, had tigers and leopards for his dogs and his people used the wild red dogs of these regions for their own hounds etc.

But casting aside those stories which do not enlighten us much as to the origin of the Paliyans, let us now look at their physical appearance. A glance at the photograph (fig. 2) will better than any description of mine show the difference between this type and the average inhabitant of the plain. And first, as to stature, both men and women are on the whole markedly small, the latter especially so. A little more than five feet seems to be the average height. The man here represented, an adult of about thirty years of age, is four feet eleven inches; another five feet two; the tallest five feet nine; but this latter is among them exceptionally tall. The black bushy hair, not materially different from that of ordinary natives, is allowed to grow in wild curls totally unlike the long wavy tresses so artistically dressed by the refined Tamilian and now sometimes imitated by the younger and more civilized of our Paliyan settlement. The snub nose and thickish lips are other features, common in a more or less pronounced degree, to nearly all Paliyans. The teeth are not so well preserved as in the case of the men of the plains. The complexion is not now so dark as when they settled first in the estate, and resembles that of the civilized hill-tribes. The whole build is poor, the limbs slender and slim; and yet, the powers of endurance of these wretched specimens of humanity are astonishing. Long and rapid marches through jungle and forest, prolonged fasts of two and three days seem to affect them little; women after childbirth hardly take a single day's rest[1]. But, in some of the new generation who are more given to regular work, proper feeding has singularly changed their whole appearance and decidely improved their general physique. The older people, however, as a rule, are much the same as before. Past privations of all kind have impaired their constitution beyond all hope of improvement.

---

[1] A striking peculiarity of the women is the smallness of their foot, and this is not due to artificial methods as in China.

Causes of ailments. — While hunger may be assigned as one of the chief causes of their stunted growth and of most of the ailments of our Paliyans, on the other hand intemperance in eating after long days of privations, often also the quality of their food: rotten fruits, stagnant water, are others. Damp and cold and, in certain places, malaria may be added as not unfrequent sources of ailments.

Remedies. — Against ailments the Paliyans have their own remedies: in fact, some Paliyans have made a name for themselves by their knowledge of medicinal properties of herbs and roots. Thus, for instance, they make from certain roots[1] a white powder known as a very effective purgative. Against snake-bite they always carry with them certain leaves[2] which they hold to be a very efficacious antidote. As soon as one of them is bitten, he chews these and also applies them to the wound. Yet, in spite of these and various other remedies, there are disorders before whiche the Paliyan is quite powerless. Such he attributes to wicked and malicious spirits who must be propitiated by sacrifice. Of all diseases small-pox is the most dreaded by him, as by his wild confrère, the Puleiyan. Should any one of them contract the malady, he is left to his terrible fate. The nearest ties of relationship avail him nothing, and the whole settlement flees from the polluted neighbourhood far out of reach of the very breath and wind that might carry the infection to them. Sometimes, also, sad cases of death by starvation and cold may be heard of. The following is one that actually occurred last November, not far from the estate. A Paliyan tired of the monotonous and dull life on the estate disappeared one day into the woods with his wife and three children. For some weeks he lived in the jungle at the other end of the hills on the side of Palni. But probably experiencing special difficulty and ill-luck in procuring the necessary supply of roots and wild fruit — their staple food in the forest — the little family was soon compelled by hunger to look for work on the village-lands. Unable to procure it, they had to wander again through the wilderness, till at length pressed too hard by famine they determined to come back to the estate and implore the mercy of their former masters. On they went, starved and exhausted, till one evening at only three or four hours' march from the plantation they were overtaken, while still in the jungle, by a terrific storm. A tree was not protection enough for the poor famished and naked wretches. Cold and damp finished what hunger had begun, and next morning three corpses lay on the drenched soil, at the foot of the tree. The woman alone survived with the little baby-girl at her breast. She had still strength to drag herself away from the fearful scene, and at some distance from the estate, was descried by the coolies. They at once reported her utter destitution to the manager, who of course immediately sent food and clothes for her and the child. She has since recovered from her awful experiences and has resumed work on the estate.

---

[1] The native name for these roots is: *periya uri katti vēr.*

[2] The native name for these leaves is: *naru valli vēr.* English or scientific names I cannot find.

This fact gives an idea of the terrible handships inherent to the life of the Paliyans in the woods; and yet, in general they prefer to run such risks rather than tie themselves down to any regular work and give up their itinerant and indolent habits. The reason is that, when the season is not unusually bad, they nearly always find enough to feed themselves and their families at little cost, though they must count on more than one prolonged fast.

Food. — On one occasion, desirous to see how they procured their food, I accompanied some of them, and strolling into the woods asked them to get some of these roots. They at once set to work, and after examining the place for some time disinterred with their hands or a pointed stick edible roots of various size, mostly varieties of yams. A fire was then lit by means of flint and steel, the tubers thrown in, and, when black, taken out of the ashes and eaten. I tasted them myself and found them as savoury as potatoes similarly prepared. This is practically their only preparation when actually living in the woods. Herbs, the leaves of certain trees, wild fruits, in particular those of the wild date-tree *(phœnix farinifera)*, very common in these parts, supply them with food also. Since they have been induced to work on the estate they are paid in kind, with millet and similar grain stuff, which they prepare after the usual manner of the country. But, as with their savage-like improvidence they finish off their weekly allowance in two or three days, they depend on herbs and roots for the rest of the week. Mushrooms, which abound here during the rainy season, and of which they know some ten edible varieties, furnish them at that time with a much-prized dish. Honey is their great luxury. The find of a bee-hive in the hollow of some tree is a veritable feast for them. No sooner have they smoked the bees out, than they greedily snatch at the combs and ravenously devour them on the spot with wax, grubs and all.

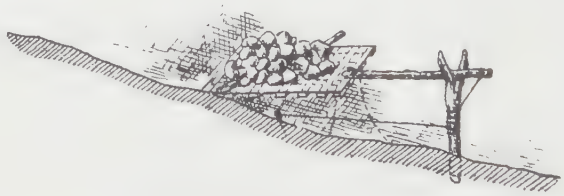
Flesh-food is also used by the Paliyans and preferably to vegetable food; but, curiously enough, unlike the Puleiyans and other jungle-tribes, the Paliyans abstain from beef as rigidly as the most orthodox of Hindus. They pride themselves on this abstinence and so strict is their rule on the point that those among them who eat beef are considered as outcasts and form a kind of Paliyan subcaste. Thus also, the Puleiyans are looked down upon by them as their social inferiors because of their eating beef.

With this noteworthy exception, no other animal food is held to be impure. Deer, wild pig, antelopes, musk-rats, fish and even rats and mice are all welcome. Here again, the ordinary preparations are of the most rudimentary kind. The meat is simply allowed to broil over the fire on a wooden spit and not rarely eaten half-raw. The only seasoning usually made use of is salt which they barter or buy in the village-bazaars or from itinerant hucksters. Their favourite drink is the fermented liquor obtained from the wild date-tree, or toddy bought for some country-shop; but this is only for great occasions. The former is a powerful intoxicant, the effects of which it takes them one or two days to sleep off.

From what has been said their main occupation may be easily inferred. To dig out roots, to hunt and idle away the rest of the time chewing wild

hemp, such is the sum and substance of their life; and here it is considered a marvel that on the plantation an average of two or three days' work, in the week, should have been obtained from them. But, even thus, the amount of work done in these two or three days varies considerably, according to caprice on the occasion. One day, Paliyans hear of some deer or wild pig being in the vicinity, or may be it is only a bee-hive. This is pretext enough to strike work. Off goes a whole party of them armed with their favourite weapon, the *aruvāl,* an implement largely used also by the natives of the plain, and in appearance like a sickle with a narrow blade and heavy handle.

Hunting Methods. – Being given the paucity of means at their disposal, patience and cunning above all are required in their hunting methods. One of their devices, used for big game, v. g. against the *sambār (Rusa Aristotelis),* a large deer of the Palnis, or against the boar, consists in digging pitfalls, carefully covered up with twigs and leaves. On the animal being entrapped, it is dispatched with clubs or the *aruvāl.* Another means consist in arranging a heap of big stones on a kind of platform one end of which is made to rest on higher ground, the other skilfully equipoised by a stick



A trap.

resting on a fork where it remains fixed by means of strong twine so disposed that the least movement makes the lever-like stick on the fork fly off, while the platform and the stones come rapidly down with a crash. The string which secures the lever is so arranged as to unloose itself at the least touch and the intended victim can hardly taste the food that serves for bait without bringing the platform with all its weight down upon itself. Perhaps the annexed diagram will better than any number of words explain the ingenious mechanism of this contrivance. Similar traps, but on a smaller scale, are used to catch smaller animals: muskcats, rabbits, wild fowl etc. Flying squirrels are smoked out of the hollows of trees, and porcupines out of their furrows, and then captured or clubbed to death on their coming out. — The first drops of blood of any animal the Paliyans happen to kill are offerred to their God, out of that sort of gratitude which has been defined as a lively appreciation of future benefits. In fact, a good catch is a great boon for the famished Paliyan; the meat obtained therefrom is, and must be, divided between all the families of the settlement and is often consumed on the spot. The skins, if valuable, are preserved to barter for the little commodities they may stand in need of, or to give as a tribute to their chief.

It has been said above that Paliyans also eat fish. One of their methods for procuring it deserves special mention, and consists in throwing the leaves

of a creeper called in Tamil *karungakodi*, after rubbing them, into the water. Soon the fish is seen floating at the surface. It is after this wholesale manner they sometimes get a number of excellent eels from the Taleiyar, one of the chief mountain streams. Rough fashioned hooks are also used.

Trade. — When not actually engaged on some such expedition or not working for hire, the Paliyans at times occupy themselves in the fabrication of small bird-cages, or in weaving a rough kind of mats, or in basket-making. The small nicknacks they turn out are made according to rather ingenious patterns and partly coloured with red and green vegetal dyes. These, with the skins of animals and the odoriferous resin[1] collected from the Dammar-tree, are about the only articles which they barter or sell to the inhabitants of the plains, or to the Mannadis, the civilized villagers of the Palnis.

Dwelling. — The Paliyans' needs are so few that they care little about trade or money, the more so because the jungle and the forest supplies them with nearly all the necessaries of life. In the woods, a cave, a dolmen, a platform on a tree serves them as dwelling; also huts of the kind seen in the accompanying photograph (fig. 6). No particular model seems to be preferred, some consisting merely of two inclined planes of sticks covered with grass or mats and resting on the ground; in others, the grass-roof is supported on poles and the interstices between them are filled in with twigs and boughs. One particularity calls for notice. Whatever the shape of the hut, it always contains a narrow platform inside, a sort of loft, where husband and wife, and sometimes the children, spend the night. The Paliyans appear to consider this platform to be essential to their habitations, perhaps a reminiscence of their habit of guarding against wild beasts and the malarious exhalations of the damp forest soil. For the sake of their health a sort of long barn in stone was lately built, on the estate, and divided into as many small cabins as there are families, but in all of them at their own request the familiar platform had to be put up. As to furniture there is naturally little and in the case of those who live habitually in the jungle, practically none. Ours have only a stone roller wherewith to grind their pittance of grain, one or two earthen pots, to cook it, and some baskets to receive the weekly allowance.

Clothing. — In the matter of clothing our Paliyans are, of course, now better provided both for decency and protection than their likes in the forests. There, the men content themselves with a bunch of grass or leaves, or a rag about the loins. Women wear a sufficiently broad band of plaited grass or palm-leaves, the ends of which are allowed to dangle about as a kind of ornamental fringe, thus giving them a somewhat picturesque air.

Ornaments. — With such scanty clothing the Paliyans, the women above all, are extremely fond of ornaments. No tattooing proper is used; but with a white pigment, obtained from plants, designs of the following patterns are

---

[1] This resin called *kunghiliam* (a general name for resin) serves to make small sticks that are burnt before the idols; it is also used to besmear the corks of bottles, serves as seal-wax etc.

traced on the forehead, breast and arms, the men generally in only one of these places at a time, the women often on the three.

The latter, besides, show undisguised pleasure in wearing neck-laces of shining metal- and glass-beads, when procurable; and adorn their hair with wild flowers or, in default of these, with odoriferous leaves, v. g. bergamot *(Mentha odorata)* and lemon-grass. These wild beauties reserve their charms particularly for great festivities, when dancing — the great pastime of the Paliyans — takes place.

Dancing. — The zest with which they give themselves up to this amusement, on such occasions, is equalled only by their general apathy for work. In March, when sacrifice is offered up to their god *Mayāndi*, or on the festivity celebrated at the puberty of a girl, dancing goes on uninterruptedly for days and nights, and without any sign of fatigue or tediousness on their part. Nothing is more quaint and picturesque than one of these dances, by moonlight, in the warm air of a March night. Decked out in their best attire, their hair stuck full of flowers, the women nimbly trip it to and fro in a large circle, their dark forms lit up by the ruddy glare of a huge fire. Their motions (difficult to describe) consist in the regular alternation of a bound with several rhythmical steps, together with a graceful swing of the arms downwards and upwards, forwards and backwards, varied at times by the clapping of hands. Squatting near by, the men accompany on their drums and horns[2]. A flute with sharp thrilling sounds heard above all the din leads the dance and seems to have a marked effect on the nerves of the dancers as may be witnessed from the increased animation and swiftness and the evident gusto with which they join in the music. The excitement goes on increasing till the whole circle is a perfect whirl of rapidly gyrating forms, and the dance culminates in a universal sharp shrill clamour, and a general clasp of hands and waists, that makes but one palpitating mass of all the dancers. There is certainly something picturesquely wild, something exciting and catching about the whole performance, were it only the intense earnestness and passion which transforms these poor dull inhabitants of the wilderness into such unrecognizable beings. And thus, with small pauses the dance goes on night and day, setting the echoes of the huge granite mountains in continual reverberation.

---

[1] 1, 2 Not a sign of religion; it is used by the pagan Paliyans also.

[2] The horns and drums are of their own make. The drum is merely a section of a hollow tree, the two open ends being covered up with the skin of the iguan; the horns are bison-horns, the flute is procured from the plains.

Ceremonies at Puberty of girls. — This leads me to speak of those social and religious ceremonies which are the occasion of such festivities. The most common of these is the feast celebrated, when a girl attains maturity. Two weeks previous to the feast a grass-hut is built for her; and there she remains shut up for twelve days, food being brought to her once or twice a day. In the morning of the thirteenth day the matrons of the settlement forcibly drag her to some neighbouring pond or stream and plunge her seven times into the water. The girl is then once more brought back to her hut and confined there still two days, during which time no food at all is given her. The fifteenth day she is at last set free, the hut where she lived is burnt down and a grand feast takes place in which all the families join, the headman of the tribe, or his representative, sometimes presiding and receiving a gift — some skin or valuable roots. The whole day is then devoted to mirth and gaiety, to eating, drinking and dancing[1].

Marriage. — For the marriage itself no festivities take place. The girl is free to choose a husband for herself, and there is no bride-price. As soon as the two parties agree, they live together without any formalities or ceremonies being gone through. The laws of marriage are so loose that true marriage can hardly be said to exist. Husband and wife separate as freely as they join. The old couple, represented in the previous photograph (fig. 6), is a good instance; while the man is the seventh husband of the woman, she is already his fifth wife, his previous wives being still alive, though living no more with him. The children of previous marriages remain with their respective fathers. This practice does not seem to shock their moral sense, and is considered by them a matter of course.

Family. — As to the relations that exist between man and wife, they also still savour much of the primitive times. Women are considered little better than animals, and are rather harshly treated and in some instances brutally beaten. On the whole, they live a miserable life: while the lazy husbands scamper through gorges and ravines, privations and solitude is the ordinary lot of their poor consorts. But — I have noticed this already above — their powers of endurance are remarkable. Their confinements last only one day. The day after the birth of a child, they resume their work as if nothing had happened.

Birth. — No special ceremonies take place on the occasion of the birth, and the child is simply named after the place where, or near which, he is born v. g. Palani, Pombarai etc. according to the case. To these children the parents show great affection nursing and feeding them with great care and taking a sort of pride in keeping them fat and plump. Yet, this love is not wholly disinterested: they will tell you that they do this in order to be

---

[1] A similar custom of shutting up girls at the time of puberty is observed by two castes of the plains in Madura District: the large caste of the Valayans confine them for the space of fourteen days; the Parivarams for sixteen days. But the rites observed differ in several particulars from those of the Paliyans. Besides, in these two castes there is also a marriage-feast with special ceremonies.

themselves fed and looked after in their old age. Unhappily, these feelings are not reciprocated. When of age to shift for himself, the child cares little enough for his progenitors; and, if reproached for his neglect, answers that he can hardly provide for himself and his own family, which is no doubt very true; and so the poor old people are left to their sad fate.

Social organization. — A few words on the tribe organisation. The Paliyans being so few, subdivisions could hardly be expected to exist. Yet, as I have said in another place, those of them who have eaten or eat beef form, so to say, a lower class of Paliyans to whom the abstainers with proud puritanism, striking in a backward tribe, consider themselves superior and with whom they will not deign to marry. At the head of the different groups there is a chief called *Nattanmaikāran* i. e. chief of the country, a name common also to the chief of the Puleiyars, their brethren of the Lower-Palnis, and to certain other castes of the plains, from whom perhaps it has been borrowed. The chief of our Paliyans resides on the Upper-Palnis in the wilds adjoining the large village of Poombarai. He once came to the estate to see his tribemen and looked about as ragged and wild as any of his own subjects. Yet, great respect and deference is shown him and presents are offered him at least once a year. These consist in gifts of honey, skins or a piece of cloth etc. His dignity is hereditary. Besides the chief there is another official called by them *Tandalkāran*[1] i. e. collector of the tribute, who comes regularly in the name of the chief to receive the contributions of Paliyans and, at times, to preside at their social and religious feasts and ceremonies.

Religion. — The principal of these religious ceremonies takes place about the beginning of March. This year it occurred on a Friday, the eight day of March. Notice had been given beforehand by the *Tandalkāran* to prepare for the sacrifice to the god. *Mayāndi* (so this god is called both by Paliyans and Puleiyans) is usually represented by a stone, preferably one to which nature has given some curious shape, the serpent-form being especially valued. I said "represented"; for, according to our Paliyans, the stone itself is not the god, who is supposed to live somewhere, they do not exactly know where. The stone that represents him has its shrine at the foot of a tree, or is simply sheltered by a small thatched covering. There, on the appointed day, the Paliyans gather before sunrise; fire is made in a hole in front of the sacred stone; a fine cock brought in, decapitated amidst the music of horn and drum, and the blood made to drip on the fire. The head of the fowl ought to be severed at one blow, as this is a sign of the satisfaction of the god for the past, and of further protection for the future. Should the head still hang, this would be held a bad omen foreboding calamities for the year ensuing. The instrument used in this sacred operation is the *aruvāl*, the sickle-like implement already mentioned; but the sacrificial *aruvāl* has this peculiarity that it cannot be used but for this holy purpose.

---

[1] This dignitary is more rarely called *Toti*, the name of the corresponding official among the Puleiyans.

This religious solemnity is the only one invested with any importance, which these Paliyans celebrate in honour of the god. Some of them speak of other sacrifices that were performed in past times, and that consisted in the immolation of cows and buffaloes on a river bank, the victims being then buried in the earth. But it is really difficult to get at anything like certainty and accuracy in their accounts of their religion and their god, and to know how far they repeat their own traditions or those borrowed perhaps from other tribes and castes. Though they profess to worship only the god *Mayāndi*, their belief in, and dread of, evil spirits, their magical practices and superstitions show their religion to be, not unlike that of many primitive tribes of South India, rather demoniacal in character and spirit. The main purport of their worship seems to be more to obtain protection against the malign influences, and the sour temper of generally ill-disposed and mischievous supernatural beings, than to attempt bringing about genial feelings of mutual trust and confidence between the worshipped and the worshipper.

I may mention one more religious practice which is had recourse to in straitened circumstances, and illustrates the all-pervading influence of Hinduism. In Palni, a town at the foot of the Palni-Hills, the god *Subrahmaniyan,* Siva's son, has a famous shrine where thousands of pilgrims yearly flock from all parts of the South to implore his favour. He is invoked even by Indian Mahommedans, in spite of all the Koran's virulent declamations against idols and idolatry. His fame has also spread in the neighbouring wilds of the Palnis, and sometimes you might see a little band of Paliyans trudging along some rugged mountain-path on their way to the renowned temple of *Palni-Andavar*, the Lord of Palni, as they call him, in order to propitiate him, by their own humble offering. This offering is ostentatiously carried on the head, and consists of a new pair of sandals bartered by the pious Paliyan in some village-shop. So far, however, there is nothing very strange in the offering of sandals. Sandals seem to be a customary ex-voto with simple Hindu villagers in these parts, as everyone knows who ever visited a country-fane, where sandals may be seen dangling from the roof, by the dozen. Why in the world this precise article should be specially chosen; whether cheapness be the unworthy motive, or — more consonant to Indian piety — the desire to commemorate some edifying episode of the uneventful career of Subrahmaniya, where the god might have been sadly in need of foot-gear, I cannot tell and leave it to the decision of those better acquainted with the myths of the Hindu Pantheon. Anyhow, the Paliyan, in this, only imitate their more civilized brethren; and, as they march in file towards the holy city, to the monotonous sound of horn and drum, are little puzzled by such a useless and impertinent question. But it is on arriving at their destination that their conduct becomes curious and interesting. Before handing over their offerings to be suspended in the shrine, they piously strike their own heads with it; and to those who for some reason or other could not procure sandals, an old pair is given wherewith to perform the same holy operation. Is this an act of penance? Self-inflicted penances are even now a common occurence at Palni (v. g. a wire is passed through the cheeks, or the tongue is bored with a skewer). Or, is

it merely a mark of respect and adoration by which the Paliyans wish to show the supreme dominion of the god over them? Touching the feet of their masters with the forehead is the way in which they manifest their subjection to them on entering their service.

Superstitions. — As I have hinted at elsewhere, powers of witchcraft and magic are attributed to the Paliyans by other castes and probably believed in by themselves. The following device adopted by them to protect themselves from the attacks of wild animals, the panther in particular, their undesirable neighbour in the jungles, may be given as an illustration. Four jackals' tails are planted in four different spots, chosen so as to include the area within which they wish to be safe from the claws of the brute. This is deemed protection enough: though panthers should enter the magic square, they could do the Paliyans no harm; their mouths are locked. As a matter of fact, these poor naked fellows with no other weapen than their *aruvāl* seem to feel no apprehension as to the possible attacks of this redoubtable animal, only too common on that side of the hills.

Here is another case that will illustrate the same topic from another point of view, viz. their supposed relations with dark powers in order to injure persons in any way obnoxious to them. A Paliyan girl was being importuned by a man of her tribe to marry him and constantly refused. Her rebuffs so incensed him that the man resolved to have his revenge. He made incantations, in secret of course, with the result — so the report ran among the other Paliyans — that the girl died almost suddenly, a fortnight after. This is how the story has been told me, and I give it for what it is worth. One thing at least is certain, that the girl, who some weeks before was to all appearance in good health, actually died in a sudden and unexpected manner. It is naturally no easy matter to decide how far this strange death was the work of chance or the result of the spurned lover's magical practices. Yet, the fact remains that this hill-tribe, like other hill-tribes, the Nilgherry Todas and the Puleiyans, for instance, has a bad reputation for sorcery, and is viewed with more or less dead by the superstitious inhabitants of the plains.

Ethics. — If, however, one considers the Paliyans' character and habits, it is difficult to see how they have come by such reputation. There is little of ferocity or fierceness about these poor and timid inhabitants of the jungle. Their ethos is rather inclined the other way. Except with regard to the laws of marriage, their conduct is free enough from sin and crime. Petty lying, larceny, harmless quarrels, after a drinking bout, inconstancy and laziness are minor blemishes. These, we hope our Holy Religion will little by little do away with, while substituting for them habits of industry and perseverance which it is so difficult to inculcate upon them.

Mental gifts. — At present some more Paliyans are under instruction and evince neither less nor more intelligence than the average low-caste Dravidian, which, it must be granted, is not saying much. The women and girls, however, show on the whole a quicker sense of apprehension in learning our holy truths. The men with few exceptions are dull enough. Witness for

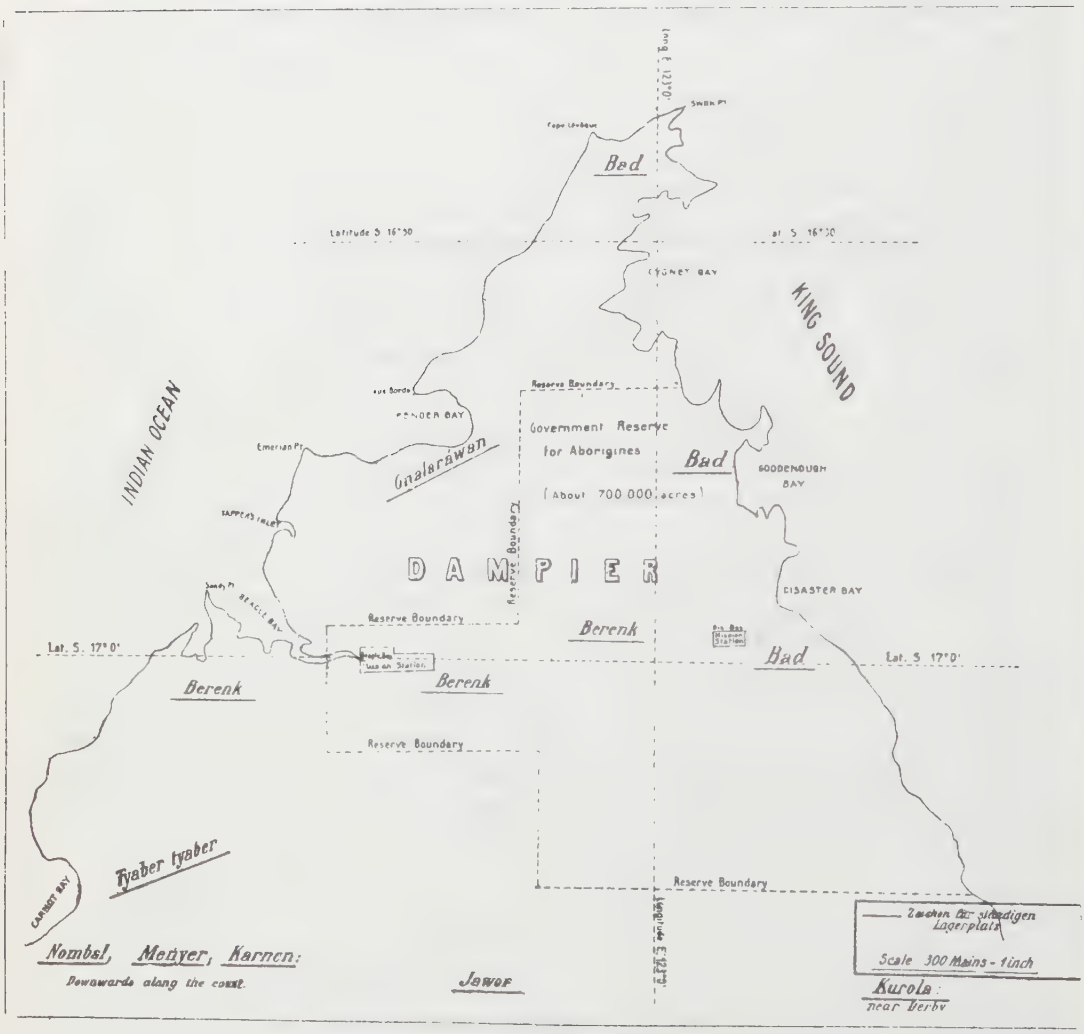
instance their calculating powers. Only some are able to count beyond twenty and the cleverest are incapable of a simple addition. Asking them how much five plus five was, I got the right answer; but desirous to see whether the result was arrived at by intelligent calculation and not mere rote, I further asked how much six plus seven was, the answer came hesitating nine. I made the man count on his fingers, but he could not get out of it, and remained sorely puzzled. In their rare transactions with country merchants or shop-keepers, they make marks on the ground or notches on wood, to count the articles they sell or buy. From one of the most intelligent, and of the oldest, I asked how many annas there were in one rupee; but, he did not know what the most stupid native peasant or the youngst urchin that rolls in the dust of the high road could tell you at once. On my telling the old man that he must necessarily be cheated when buying and selling, he answered me no. However this may be, the occasions for it are rare enough; and on account their ignorance of money and the foolish way in which they spend it, the system of paying them their wages in kind is adopted in the estate. Besides, this is practically their way in dealing with those to whom they sell their scanty wares or hire their labour.

Death. — Before concluding this imperfect sketch, let me add a few words more as to their belief about death. Only vague notions can be had from them on this subject. A certain number will tell you they know nothing at all about it; a good many others — and here perhaps is another proof of the all-penetrating influence of Hinduism — that the good souls will be with God, a very vague God of whose nature and whereabouts they know nothing precise, while the souls of the wicked will enter the bodies of the lower animals: dogs, pigs, jackals etc. Anyhow, whatever their belief about death may be, they give little heed to the deceased and have no funeral rites. Sometimes the corpse of the deceased is left to rot where he died, as was the case with the man and the two children who died of hunger and cold in the forest. Sometimes they bury them and place a stone or a branch on the tomb, but never go to visit it, nor give it the least thought.

Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien.

Von **P. Jos. Bischofs,** P. S. M., Beagle Bay, Nordwest-Australien.

(Mit einer Karte und Illustrationen.)



I. Einleitung.

Die Eingeborenenfrage.

Die Heimat der Eingeborenen, denen wir in den nachfolgenden Abhandlungen unsere Aufmerksamkeit vorzüglich in ethnologischer und linguistischer Hinsicht schenken wollen, wird vom Kreuzungspunkte des 17. Gr. Lat. und des 123. Gr. Long. (East of Greenwich) berührt. Die einzelnen Stämme Nordwest-Australiens haben meist ihren Wohnsitz in der Nähe der Küste, weil dort die Verschiedenartigkeit der Lebensmittel ihnen mehr zusagt, als ein hartes Leben voller Mühsalen in dem öden und wenig fruchtbaren

Nordwest-Australien: Übungen mit der linken Hand.

Nordwest-australische Eingeborene nach dem Tanze.

Innern. Die Lagerplätze der einzelnen Stämme liegen meist in einer Entfernung von 10 bis 20 Meilen voneinander. An großen, fischreichen Buchten findet man auch öfters mehrere Stämme friedlich nebeneinander wohnend. Der Stammesbesitz ist sehr genau abgegrenzt und unter die verschiedenen Stammesangehörigen verteilt; nichtsdestoweniger besteht ein reger Verkehr zwischen den nächsten Nachbarn.

Der Eingeborenenstamm in Beagle Bay, mit welchem wir uns im folgenden näher zu befassen haben, heißt in der Sprache des Stammes *Niolniol*, öfters auch *Berenk*; mit den nachfolgenden Stämmen unterhält er regen und freundschaftlichen Verkehr:

Name des Stammes:	Name des Lagerplatzes:	Name der Sprache:
Nómbal;	*Nómbal bor;*	*Nómbal;*
Tiáber tiáber;	*Nódokon bor;*	*Tiáber tiáber;*
Yáwor;	*Kómbarenial;*	*Yáwor;*
Kárnen;	*Kárnen bor;*	*Tiógon;*
Ménger;	*Ménger bor;*	*Ménger;*
Gnalaiaráwan;	*Gnalalaráwan bor;*	*Madiáwatan;*
Bad;	*Melblóron;*	*Bad;*
Bad;	*Káramal;*	*Bad* u. *Nimonber;*
Bérenk u. *Niol niol;*	*Bérenken bor;*	*Niol niol;*
Kúrola;	*Kúrola bor;*	*Nigend.*

Im Gebrauche aller dieser verschiedenen Bezeichnungen sind die Schwarzen selbst nicht immer sehr konsequent; die einzelnen Bezeichnungen für Stamm, Lagerplatz und Sprache werden frei gebraucht; nur wird zur Bezeichnung des Lagerplatzes meist *bor* (Platz, Ort) der Deutlichkeit halber hinzugefügt. Auf diese Weise erklärt sich auch, daß, obschon der eigentliche Name für die Beagle Bay-Leute *Berenk wamb* ist, dennoch gerade so häufig *Niol Niol wamb* gebraucht wird. *Wamba* ist der Name der Stammesangehörigen nach der Beschneidung, im Plural fällt das *a* am Ende meistens fort, obschon die *Niol niol*-Sprache keinen eigentlichen Plural besitzt. Die Schwarzen sind jedoch auch hierin nicht sehr konsequent, und ich habe sehr oft für die Mehrzahl *wamba* statt *wamb* gehört, besonders wenn die Schwarzen erregt und böse sind, und wenn sie mehreren Männern bei großer Entfernung zurufen.

Die Eingeborenenfrage: Sind die Ureinwohner von Nordwest-Australien dem völligen Aussterben nahe? ist in den letzten Jahren von Freund und Feind der naturrechtlichen Besitzer großer, sich weit ausdehnender Länderstriche erörtert worden. Freunde hat der Urbewohner von Nordwest-Australien eigentlich nur sehr wenige; meist wird er als ein faules, halb vernunftloses Wesen verschrien, ohne Fähigkeiten für kulturelle Fortschritte. Der Schwarze wird noch geduldet, so lange er der folgsame Knecht der weißen Herren ist; leistet er aber seine Arbeit nicht willig, oder treibt ihn das tief in seiner Seele ruhende Verlangen nach der alten Heimat zurück in die wilde, unermeßliche *Pindan*, den großen, wasserlosen Busch, den ständigen Aufenthaltsort seiner Väter, so werden sie einfach "the d . . . . . lazy beggars of blackfellows" tituliert. Daß

Leute, die so urteilen, jedes Verständnisses für das Leben und Treiben der Ureinwohner bar sind, liegt auf der Hand.

Um jedoch die obengestellte Frage voll und ganz beantworten zu können, müssen wir ihr Leben von einst und jetzt näher ins Auge fassen.

In der guten alten Zeit waren die Eingeborenen die alleinigen Besitzer eines großen ungeheuren Landes, reich an Tieren und Früchten des Waldes, während die weit ins Land sich eindrängenden Buchten reiche Abwechslung in den verschiedensten Fischarten boten. Trotz dieses außerordentlichen Reichtums an den verschiedensten Landesprodukten war das „Tagaus, tagein" der Eingeborenen dennoch kein Leben der Trägheit und des „Sichsonnenlassens." Nein, der Ureinwohner war der starke Fürst des Waldes, ein ausdauernder Jäger, der oft in der größten Hitze (35 bis 45 Gr. Cel.) mehr denn zehn Stunden umherirren mußte, ohne auch nur einen Tropfen Wasser zu kosten.

Jedem Familienvater war ein genau abgegrenztes Gebiet als Jagdrevier angewiesen, auf welchem andere Stammesgenossen, seiner Familiengruppe nicht zugehörig, nur im Vorübermarsche, nie jedoch auf längere Zeit dem edlen Waidwerk obliegen durften. Das Jagdglück war auch dem Schwarzen in der guten alten Zeit nicht stets günstig; denn das ausgedehnte Land bot dem Wilde manchen sichern Schlupfwinkel, aus welchen es selbst die erstaunlichen Lockkünste der Schwarzen nicht immer zu scheuchen vermochten. So kam es denn, daß, obschon das Land zahlreiche Tiere, die See mancherlei Fische bot, die Känguruhs, Eidechsen und die Fische der See dem Schwarzen gerade nicht in die Papierbaumhütte geflogen kamen, sondern erst mit Aufwand vieler Mühe erjagt werden mußten. In manchen Jahreszeiten hatte der Schwarze den Busch auf mehr denn zehn Meilen zu durchstreifen, bevor es ihm gelang, irgend etwas Befriedigendes nach Hause zu bringen.

Auf diesen langen Märschen war auch die Arbeit der schwarzen Frauen keine leichte. Waffen und die primitiven Hausgeräte mußten sie ihren Männern oft tagelang nachschleppen; dies wurde dann meist noch durch die Kinder erschwert, welche ebenfalls den schwarzen Frauen zur Last fielen. In festen Lagerplätzen war ihre Arbeit sonst leichter, da Wurzeln und Baumfrüchte fast das ganze Jahr hindurch leicht zu sammeln waren.

Vom Ackerbau haben die Eingeborenen nie die geringste Ahnung gehabt. Ebenso sind sie niemals gute Bauleute gewesen. In der Trockenzeit bauten sie ihre Hütten nur aus Strauchwerk, um gegen die intensiven Sonnenstrahlen geschützt zu sein. Diese Zeit umfaßt mehr denn acht Monate, von April bis Mitte Dezember. In der Regenzeit hingegen wurden die Hütten stärker gebaut, und durch drei bis vier Schichten Papierbaumrinde wurden wasserdichte Dächer erzielt.

Von diesen primitiven Wohnstätten aus durchstreifte der Schwarze Tag für Tag die wilde *Pindan*, um den notwendigen Lebensunterhalt zu finden. Öfters während des Jahres jedoch blieb der Schwarze ganz und gar in der *Pindan* und kehrte erst nach Monaten in den Lagerplatz zurück. Dies geschah jedoch nur in den besseren Jahreszeiten. Dann wanderte er von einem Stamm zum andern, ohne ein Heim für sich selbst zu haben. Auf diesen Wanderungen machten die Eingeborenen im Tage gegen 15 Meilen und rasteten, wenn eben

möglich, nur in der Nähe der Wasserplätze. Wenn sie unter solchen Umständen öfters durch jagdarme Gegenden ziehen mußten, so kann man sich leicht vorstellen, daß sie keineswegs ein Leben der Müßigkeit führten, sondern ein Leben voller Strapazen, welches ausdauernde und abgehärtete Jäger erziehen mußte.

So war es in der Tat! Die Eingeborenen von ehemals waren urkräftige Männer, welche Tag für Tag mit Lanze und Boomerang die weite Pindan durchzogen und nach anstrengender Tagesarbeit am Abend bei ihren Nationaltänzen durch die schwierigsten Muskelbewegungen und heftiges, anhaltendes Stampfen der Füße ihre physischen Kräfte zur größten Ausbildung brachten.

Der Kindersegen war in früheren Zeiten bei den Eingeborenen sehr reichlich. Die Mädchen jedoch wurden öfters getötet und verspeist, weil dieselben auf den langen Märschen den Weibern allzusehr zur Last fielen. Die Gefühle der Mutterliebe sind in den ersten Monaten der Kinder sehr schwach; sind die Kinder jedoch ein wenig erwachsen, so erzeigen ihnen die schwarzen Mütter etwas mehr Zärtlichkeit.

Die erwachsenen Männer (im 25. oder 30. Jahre) hatten meist zwei oder drei Frauen, öfters jedoch auch vier, während die jungen Burschen, auch nach der Jünglingsweihe, ihr Bestes taten, um an die jungen Frauen der alten Männer heimlich heranzukommen. Dies war meistenteils nicht sehr schwer; wurden die Übeltäter aber auf der Tat ertappt, dann wurden die Frauen entweder blutig geschlagen, oder der Speer machte ihrem Leben ein kurzes Ende, während die Männer auf Lanze oder Boomerang am nächsten Tage gefordert wurden und sich am Schlusse den Kopf mit dem Wurfstock blutig schlagen lassen mußten, worauf dann die Tat als gesühnt erachtet wurde. Solche Dinge blieben jedoch meist geheim, denn der Australier versteht sich zu gut aufs Schleichen und selbst seine Spuren im Sande, welche ihn verraten könnten, weiß er auf mancherlei Weise unkenntlich zu machen. Auch wenn der Schwarze niemals mit einer seiner Frauen verkehrt hätte, so würde er dennoch auch nicht einmal bei der Geburt eines Kindes Verdacht schöpfen, da nach der Ansicht der Eingeborenen Kinder nicht durch Beischlaf, sondern durch Übertragung der *Raia* (vorherbestehende und weiterlebende Seele, welche einen Körper annehmen kann) in den Mutterleib erzeugt werden, was nur durch den Medizinmann bewirkt werden kann.

Diese Angaben genügen, um darzutun, daß der Nordwest-Australier einem kräftigen Naturvolke angehörte, mit einer dauernden Lebensfähigkeit unter den damals obwaltenden Umständen. Sie müssen deshalb aber auch, wenn für die Zukunft diese uralte Rasse erhalten bleiben soll, freie Leute im weiten, freien Busche, die wirklichen Herren ihres Landes sein. Dieses erste und notwendige Gesetz für die Lebensfähigkeit der Eingeborenen und ihre Erhaltung ist in den meisten Staaten Australiens gefallen, und in seinem Falle hat es eine alte und interessante Rasse bis auf den letzten Rest begraben. In den übrigen Staaten West- und Nordwest-Australiens ist dies Gesetz mehr und mehr dem Verfalle nahe, und mit dem Voranschreiten des Verfalles verschwindet auch hier mehr und mehr die australische Rasse von der Weltbühne ihrer Taten.

Als eigentlicher Sammelpunkt für die Eingeborenen kommt jetzt nur noch der ausgedehnte Nordwest und das Innenland in Betracht. Noch manche Jahrzehnte werden vergehen müssen, bevor der voranschreitende Fuß der Weißen auch diese letzten Bollwerke der Eingeborenen völlig zerstören kann. Das Innere ist noch recht wenig erforscht, und wir können nicht leicht einen Überblick über die dortigen Schwarzen gewinnen. In Nordwest-Australien schätze ich sie auf 10.000 bis 20.000. Eine genaue Schätzung wird erst möglich sein, wenn die letzten Reste auf einige Hundert zusammengeschmolzen sein werden. Jedes Jahr wird diesem traurigen Verfall starken Vorschub leisten. Die letzten Reste werden dann jedoch noch eine längere Existenz haben, dank den großen Viehstationen (500 000 Acres Land sind oft in einer Hand vereinigt), welche, ohne daß ihre Eigentümer es wissen und wollen, einigen Schwarzen für manche Jahre sicheren Unterschlupf und Unterhalt gewähren. Aber auch ihre Stunde wird schlagen; und selbst die strengsten Maßregeln der Regierung, welche in letzter Stunde von allen Seiten aufgefordert wird, durch tatkräftiges Eingreifen das Los der armen Eingeborenen zu erleichtern und ihre Rechte zu verteidigen, können der Tag für Tag mehr und mehr umsichgreifenden Vernichtung dieser alten Rasse kaum mehr Einhalt gebieten.

Der Schwarze Australiens kann mit dem stets vorandringenden Weißen nicht zusammenleben. Der erstere oder der letztere muß weichen; weil nun aber der Schwarze der Schwächere ist, so ist sein Schicksal schon im voraus besiegelt. Die zahlreichen Viehstationen rauben dem Schwarzen den nötigen Lebensunterhalt. Die Känguruhs sind zwar an manchen Orten sehr zahlreich, aber sie fressen das Gras, welches der weiße Mann für seine Ochsen bestimmt, der Schwarze hingegen als sein rechtmäßiges Erbteil seit urdenklicher Zeit besessen. In diesem Kampfe muß der Schwarze naturgemäß unterliegen, und so sind Hunderttausende von Känguruhs, darunter manche Prachttiere, den sicheren Kugeln zum Opfer gefallen. Aus den Fellen erzielte der Weiße dann noch einen guten Nebenverdienst.

Auf diese Weise meist lernen Weiße und Eingeborene sich zum ersten Male kennen. Wenn man noch bedenkt, daß bei dieser ersten Bekanntschaft auf Seite der Weißen manche Abenteurer von bedenklichem Rufe eine keineswegs unbedeutende Rolle gespielt haben, so kann man sich die grausigen Geschichten schon erklären, welche hierzulande aufgetischt werden über die den Schwarzen gebrachte „Zivilisation“.

In dieser Berührung mit der „Zivilisation“ sind in bezug auf die Eingeborenen nur zwei Entwicklungsfälle möglich. Im ersteren Falle wird der Schwarze sich der stärkeren Macht ruhig fügen, im letzteren jedoch wird er sich ihr mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln widersetzen. Auf der ganzen Dampier-Halbinsel haben sich die obengenannten Stämme ruhig in ihr Schicksal ergeben, und bis jetzt ist mir auch noch nicht ein einziger Fall zu Ohren gekommen, daß von diesen Schwarzen das Eigentum der Weißen gestohlen, Vieh geraubt oder gespeert worden sei, obschon ihre Känguruhs und andere Jagdtiere an allen Ecken und Kanten niedergeknallt worden sind. Dieses Verhalten der Schwarzen verdient unsere volle Achtung; leider hat man jedoch

diese edle Handlungsweise als etwas ganz Selbstverständliches hingenommen und die dafür gebührende Rücksicht nicht gewährt. Dies Verhalten der Schwarzen ist ein Zeichen, daß sie im allgemeinen nicht so wild sind, als oft gesagt wird; der Schwarze muß gut behandelt werden, dann wird er sich dem Weißen gegenüber auch in seiner guten Natur zeigen. Ich selbst bin oft 50 bis 100 Meilen von unsern Stationen entfernt in der wilden *Pindan,* öfters allein oder nur von einem schwarzen Wegweiser begleitet, und unter jedem beliebigen Baume lege ich ruhig mein müdes Haupt zur Nachtruhe nieder, ohne auch nur eine Schutzwaffe zu meiner Verteidigung bei mir zu tragen oder auch nur an eine solche zu denken.

Im hohen Norden Australiens verhält sich die Lage der Dinge jedoch ganz anders. Der Schwarze widersetzt sich dem Weißen als einem ungerufenen Eindringlinge, und er wird dort den Kampf mit ihm bis aufs Messer fortsetzen, bis der letzte Mann gefallen sein wird. Manche Stämme überfallen die Herden der Ochsen und Schafe, wie und wo sie nur können. Die Weißen hingegen organisieren dann einen „Rachezug", und die „Freveltat" wird durch das Blut der Schwarzen gesühnt. Die eigentlichen Übeltäter werden aber nur selten gefunden, es sind meist Unschuldige, die von den Kugeln getroffen werden oder ins Gefängnis wandern für ein oder zwei Jahre, wo sie selbst bei der Arbeit zu zwei und zwei aneinandergekettet werden. Die Schwarzen schwören auch ihrerseits wieder Rache, und der erste Weiße, den ihr Auge erspäht, ist dem Tode verfallen. Ob schuldig oder nicht, die weiße Farbe verbürgt den Schwarzen für den Richtigen. Einzelne Viehstationen sind im Norden ebendeshalb schon verlassen worden, und sie werden nicht eher wieder eröffnet werden können, bis neue Vernichtungszüge die Schwarzen jener Gegenden vernichtet oder vertrieben haben. Die Gewehre sind weittragend und sicher in der Hand eines guten Schützen, und lange kann der Kampf nicht anhalten; entweder muß der Schwarze sich ins Innere flüchten oder sein Untergang ist besiegelt. Leider ist auf diese Weise auch unter den Weißen mancher Brave unschuldig ums Leben gekommen; wen trifft die Schuld?

Nach diesen Ausführungen wird nun mancher glauben, daß wenigstens auf der Dampier-Halbinsel durch die verschiedenen Stämme die Rasse noch lange erhalten bleiben müßte. Leider ist dem jedoch nicht so. Der Grund hiervon ist moralischer und physischer Natur in engster Verbindung.

Nach langjähriger Erfahrung scheint folgendes Gesetz unter den Eingeborenen überall aufgestellt werden zu können: Eine schwarze Frau wird in der Regel kein vollblütiges Kind mehr zur Welt bringen, nachdem sie einem Halfcast-Kinde das Leben gegeben. Mit anderen Worten: Die schwarzen Frauen bringen ein mischfarbiges Kind zur Welt, wenn sie, auch unter günstigen physischen Verhältnissen beiderseits, sich zwar regelmäßig mit ihren schwarzen Männern verbinden, aber nur ein einziges Mal mit einem weißen oder farbigen Manne (Chinesen, Malaien) unmoralische Verbindung haben. Schon manchen Experten habe ich diese Tatsache vorgelegt, ohne eine Begründung erfahren zu können. Ich wäre daher für eine auktoritative Erklärung sehr dankbar.

Manche Fälle habe ich beobachtet, in welchen schwarze Frauen im 35. bis 40. Lebensjahre nach einer einmaligen unmoralischen Verbindung mit einem

Farbigen ein Mischkind erzeugten, nachdem sie vorher stets unfruchtbar geblieben, obschon sie mit mehreren Schwarzen ehelich verbunden gewesen. Einen ähnlichen Fall habe ich erst in letzter Zeit beobachtet. Ein 19jähriger strammer Ureinwohner lebte seit zwei Jahren mit einem 16jährigen kräftigen Mädchen aus einem andern Stamme. Als es zur Entbindung kam, war der neue Weltbürger kein Vollblut, sondern ein Mischkind, ganz nach meiner Voraussetzung; denn ich wußte von den Schwarzen, daß das Mädchen mit einem Weißen unmoralische Verbindung gehabt hatte. Hieraus geht hervor, daß die schwarzen Frauen, nachdem sie ein Mischkind geboren, für die eigene Rasse verloren und in bezug auf ihre eigene Rasse auch in der Zukunft direkt unfruchtbar bleiben.

Einzelne Ausnahmen mag es ja schon geben; ich habe mir indes in dieser Beziehung große Mühe gegeben, bis heute jedoch habe ich nichts Befriedigendes feststellen können. Unter den Farbigen der Malay-Halbinsel gibt es manche Subjekte, welche physisch viel tiefer stehen als die Eingeborenen, und ich glaube, daß in ihrem Falle schon eine Ausnahme von der Regel angenommen werden könnte. Es ist jedoch sehr schwer, solche Fälle zu beurteilen, da nur ein geübtes Auge den Unterschied bei Kindern bemerken kann, weil die Hautfarbe der Kinder solcher Verbindungen von der der Eingeborenen sehr wenig verschieden sein dürfte, und überhaupt solche Fälle in ihrer Entwicklung schwerlich beobachtet werden können.

Das Gesagte ist ein wichtiger Faktor für die Frage nach der Zukunft der Australier, besonders in unsern Gegenden, wo sie sich ruhig in ihr Schicksal ergeben haben. Denn gerade dort gibt es mehr denn 2000 Farbige, welche auf den Booten der Perlfischer beschäftigt sind; von den Weißen sind manche unverheiratet, von denen man oft genug hören kann: "Yes, yes, these black gins (Name für die schwarzen Weiber) come in very handy."

Alle diese Leute tragen das ihrige dazu bei, die Rasse in kurzer Zeit zu begraben. Die Malayen (alles Mohammedaner) betrachten das Zusammenleben mit den schwarzen Weibern als etwas Großes, eine Art Tugend nach ihrer eigenen Anschauung. Die Manilaleute, Japaner und Chinesen denken sich das Ganze als etwas Notwendiges, während der Weiße im Busch es als "a jolly good fun" ansieht.

Die Schwarzen selbst verdienen schon mehr Entschuldigung; denn sie verstehen es nicht besser, und man begreift es so, daß sie, wenn sie öfters ausgehungert sind, sich durch Ausleihe ihrer Weiber manchmal einen Sack Mehl oder Reis verdienen. Leider ist dieser Weiberhandel hierzulande ganz gang und gäbe geworden; die Schwarzen selbst sind nur zu bereit, auf derartige Händel einzugehen. Die Regierung müßte wenigstens den Farbigen den Umgang mit schwarzen Weibern ganz und gar unmöglich machen; denn ihre große Anzahl hat schon viel Unheil unter den Schwarzen Australiens gestiftet. Rechnet man nun noch die furchtbaren Geschlechtskrankheiten hinzu, welche durch die Asiaten auf die schwarzen Weiber übertragen werden, so wird man schon zugeben müssen, daß unter den gegebenen Umständen nicht mehr viel von der australischen Rasse zu erwarten ist.

Zum Schlusse noch ein letztes Wort über die Erhaltung der letzten Reste der aussterbenden Eingeborenen. Eine eigentliche Erhaltung der Rasse

Niol-Niol-Kinder auf einem Schulausflug.

Nordwest-australische Eingeborene bei der Kirche.

deutlich, warum die meisten Missionen in Australien nur ein kurzes Bestehen gehabt und vielfach eingegangen sind. Für die ersten Jahre muß ein furchtbares Kapital zur Hand sein, ohne welches an Erfolg überhaupt nicht zu denken ist. Auch die Beagle Bay-Mission war mehr als einmal nahe daran, einem ähnlichen Schicksale zu verfallen; einmal war sie schon aufgegeben worden, wurde dann vor zirka acht Jahren von den Pallottinern übernommen, und wenn auch augenblicklich die materiellen Schwierigkeiten noch sehr groß sind, so besteht für die Zukunft die beste Hoffnung, daß sie in wenigen Jahren gesichert dastehen wird und ihre ganze Kraft für das Wohl der armen, von so vielen verachteten Rasse der Australier entfalten kann.

4. Ein Idealplan:

Meine feste Überzeugung ist, daß, wenn der australischen Regierung das Wohl der Eingeborenen wirklich am Herzen liegt, ihr nur ein Weg aus der schweren Verlegenheit möglich sei:

In allen größeren Zentren der Eingeborenen müßte die Regierung Viehstationen gründen und unterhalten Diese Stationen würden sich mit der Zeit schon selbst bezahlen, besonders wenn ein guter Anfang gemacht würde, was der Regierung nicht allzuschwer sein dürfte. Nebenbei könnte auf jenen Stationen noch etwas Ackerbau betrieben werden, um alle Hände zu beschäftigen. Die Leitung könnte die Regierung selbst übernehmen oder den Missionären und sonstigen Vertrauenspersonen übergeben, von denen man Sicherheit hat, daß sie die schwarzen Frauen in Ruhe ließen. Diese Stationen könnten sicherlich recht viel für das Wohl der schwarzen Rasse leisten. Für den Anfang genügten einige Stationen, mit den Jahren könnte man sie leicht vermehren. Hätte die Regierung nur zehn solcher Stationen vor etwa 20 Jahren ins Leben gerufen, so stände es besser um die aussterbende Rasse, und die gegenwärtigen Auslagen der Stationen selbst würden von den Einnahmen gedeckt werden.

Die australische Regierung scheint ja die besten Absichten mit der schwarzen Ureinwohnerschaft zu haben; viel ist in der Vergangenheit an dieser Rasse gesündigt worden, jetzt wäre es Zeit zur Sühne. Es darf keine Zeit mehr verloren gehen mit langem Überlegen, es muß gehandelt werden, und zwar heute, denn morgen wird es zu spät sein. Das Verderben rückt mit Riesenschritten voran, jeder Tag schlägt neue Wunden. Schon manchem tapfern Australier habe ich das letzte Geleite zum Grabe gegeben. An manchem Grabe habe ich in der weiten *Pindan* gestanden, und im losen Sande sehe ich die Worte des alten Römers mit zitternder Hand geschrieben:

„SERO MEDICINA PARATUR(?),
„CUM MALA PER LONGAS CONVALUERE MORAS.“

(Fortsetzung folgt.)

Enfermedades y medicamentos de los indígenas de Tong-King.

Por el **P. Giraldos O. Pr.**, Tháy-Nguyên, Tong-King Septententrional.

Introducción.

El objeto que nos proponemos al dar á los lectores del «Anthropos» algunos artículos sobre enfermedades y dolencias más comunes en este pais del Anam, y sobre los medicamentos y remedios que emplean para combatir y curar aquellas, no es otro que él de dar á conocer en parte el grado de cultura que revela en los Anamitas el conocimiento de la ciencia médica, por cuanto este conocimiento puede ilustrar algo el campo de la Etnografía, que es uno de los fines parciales que se propone estudiar la Revista Internacional «Anthropos».

Sin hacernos solidarios de la mayor ó menor exactitud que puedan tener sus asertos — pues, esto supondría un análisis y un trabajo que sobrepasaría nuestras fuerzas, y exigiría un tiempo largo, de que por ahora no podemos disponer — solamente nos limitarémos á exponer sencillamente lo que los indígenas dicen y hacen sobre sus enfermedades y sobre el uso de la medicina entre ellos.

Esta simple exposición todavía dará á conocer lo ingenioso de muchos procedimientos que emplean, y el gran conocimiento que de las virtudes de los árboles y plantas y de los animales, que pueblan el suelo anamita, tienen estos naturales.

Siendo de advertir que gran parte de esos secretos y virtudes que encierran en su seno las ricas fauna y flora del Anam, son cónocidos y puestos en práctica por la gran masa del pueblo; pues en estos paises aún las mugeres y niños conocen algo de la ciencia médica; siendo esto debido á la observación, y mucho más á la tradición, que, de padres á hijos, se van trasmitiendo de los secretos de la naturaleza.

Para mejor inteligencia de este pequeño trabajo que nos proponemos dar á conocer, se hacen las advertencias siguientes:

Advertencia 1ª — El método que se sigue en este trabajo es este: en primer lugar se pondrá la enfermedad ó dolencia, y despues la medicina ó remedio que la combate, y finalmente se pone á modo de compendio,

muchas veces en verso, la teoría en anamita que abraza á la vez enfermedad y remedio.

Advertencia 2ª — En muchas dcasiones se describen varios remedios contra un mismo mal, para que, si ensayado uno, no se encuentra alivio, se pueda aplicar el otro; pues sabido es que no todos los remedios aprovechan igualmente á todos, dependiendo mucho sus efectos de la diversidad de temperamento, variedad de humores, edad del paciente, etc.

Advertencia 3ª — Se ha procurado notar con cuidado las enfermedades y medicinas en el propio original lenguaje anamita, añadiendo despues su equivalente en lengua china, pues ambos términos son técnicos en la materia presente y de uso corriente, y por fin se ha puesto, en cuanto ha sido posible, el nombre cientifico ó su significado en latín.

I° *Rức đần* dolor capitis cum palpitatione (Chino, *đần thống*).

Cuando se siente esta affeccion ó malestar se toma el *thiên-thạch*, llamado tambien *mang-tiên (nitrum praeparatum)*, se le desmenuza hasta reducirlo á menudo y fino polvo, y así preparado se echa en un pequeño tubo, que podrá ser una cañita, ó *nứa*, y luego soplando se introducirá ese polvo por los orificios de las narices, é inmediatamente se sentirá un notable alivio.

Kiả người đần rức khốn thay,
tiên-thạch, vị ấy tán bay, hoả dùng,
đổ vào ống nhỏ cho thông,
thổi nơi lỗ nuòi, nhẹ không tức thi.

Otros dos medios hay además de curar esta dolencia; el 1° con el *thuốc ngọc núi viên*, de cuyos componentes se hablará despues; desmenuzado pues en polvo fino ese medicamento, se introducirá por medio de la insuflación en los orificios nasales.

Thuốc ngọc núi viên, tán thmốc, mà thổi vào mũi.

El 2° cociendo el *cây bạc-khà*, ó *bạc-hà*, ó *bà-khà*, y bebiéndolo á modo de medicina.

Bà-khà, sắc làm thang, mà nống.

II° *Chóng mặt* = vertigo capitis (En chino, *huyễn vận*).

Para curar este malestar, de donde quiera que proceda, el procedimiento es muy sencillo; se busca la pequeña hoja que los Anamitas llaman *lá quan-âm*, que se dá en estado natural, sin cultivo alguno; se lavará la cabeza con el jugo de dichas hojitas, y despues de un reparador sueño, al despertar, se encontrará el doliente curado de su malestar.

Chóng mặt, chứng ấy chẳng kỳ,
bá quan-âm, gội, ngủ, thì lành êm.

III° *Bỗ tai rức chói — nhĩ thống* = dolor aurium acutus et cum palpitatione.

Este agudo dolor de oidos, que á veces tiene en continua pena dia y noche al paciente, se cura tomando el *thạch-xương-bồ (calamus aromaticus)*, el cual se machaca hasta desmenuzarlo, y el agua que de él saldrá, se verterá suavemento en el oido, y sin más requisito se encontrará notable alivio.

Bỗ tai rức chơi ngày đêm,
xương-bồ đâm, nước nhỏ êm, bớt liền.

IV° *Thối tai — nhĩ nung* = fetor in auribus.

Para remediar esta afección, que se revela por la presencia de un líquido de olor sumamente fétido en el oido que se desprende de lo interior, se tomará el *phác-tiên (nitrum praeparatum)*, y mezclado con el *phèn-phi, — khô-phàn (— alumen jam tostum)*, ambos ingredientes pulverizados, se introducirán por medio de un tubito, soplando, hasta el interior del oido, y se verá que el repugnante líquido se seca, y bien pronto desaparece.

Thối tai, chứng ấy, ai khen,
phác-tiên, vị ấy hèn hèn mà hay,
phèn-phi hợp vuối, tán bay,
thổi vào tai ấy, ráo ngay tức thi.

A veces ese fétido líquido ó humor se presenta en un estado espeso, lo que impedirá que la medicina pueda penetrar hasta dentro del oido por medio de la insuflación; en este caso se puede tomar un delgado papel (el papel anamita puede servir á maravilla), y retorcido, se colocan en la extremidad de él los ingredientes ya dichos, y se introducirá lo más que se pueda el papel así preparado en el interior del orificio del oido, se repetirá varias veces la operación, y el efecto será aún más activo y más rápido que por medio de la insuflación.

V° *đan mắt — mục thống* = dolor in oculis.

Si el dolor no es muy grande, bastará machacar la hojá llamada *lá-xương-cá — cốt-ngu-diệp*, y aplicar el emplasto al ojo dolorido. Más cuando el dolor es más agudo, y se advierte inchazon en los ojos y que estos se ponen encarnados, entonces se acude al remedio siguiente, bien original por cierto: se buscará tinta china de escribir, *mực-bắc — hắc-yên-bính*, y algunos huevos cocidos de gallina, *trứng-gà — kê-noàn*; luego se quitará la cáscara á estos, y tomando uno, se pondrá en él un poco de tinta china, y envuelto en un paño, para que conserve más largo tiempo el calor, preparado así el huevo, se golpeará suavemente con él repetidas veces la parte dolorida del ojo, hasta que el huevo pierda el calor; lo cual advertido, se tomará otro, y se repetirá la misma operación con este segundo, y así sucesivamente hasta concluirlos todos, procurando siempre que el huevo esté caliente mientras dura la operación. Con este extraño procediniento, varias veces repetido, desaparecerá el dolor.

Mắt đan thường vậy, chẳng chi,
đâm lá-xương-cà, đắp, thì cùng xong;

đan mà sưng đỏ hồng hồng,
phải tìm mực-bắc để dùng nhỏ tra,
bại tìm mấy cái trứng-gà,
hấp luộc cho chín, bóc ra, tra vào.
thiên lần lăn đánh thế nào,
phải làm trứng khí thần vào, thì tan.

Si se quiere evitar el repugnante espectáculo que ofrece á la vista los ojos ennegrecidos con la tinta china, puede ser esta remplazada por una moneda pequeña de plata *(bạc hào)*, adaptando ó incrustrando esta en el huevo, y haciendo con ella la misma operación, que se ha dicho antes de la tinta china.

Otro remedio hay además contra el mal de ojos, y es: tomar la hiel del *con-ếch — điền-oa, điền-kê,* ó *tràn-quang áóm* (= rana), y hacer destilar su líquido en los ojos doloridos; y con solo esto, se verá la persona libre del dolor.

Mật con ếch, rỏ vào, thì khỏi.

Otra receta hay aún más complicada, pero muy eficaz contra esta misma dolencia; es la siguiente:

Tómese el *hòang-liên (chelidonium majus)* en cantidad de un *đồng cân*[1], *bạch-phèn,* ó sea *phèn-chua (species aluminis; vitriolum album)* en la misma cantidad, un puñado de hojas del *ran-má-họ; biên-tiền-thảo,* ó *tích-tuyết-thảo (calamintha per convolvulos; hedera),* otro de hojas del *cây nụ-áo (telipta prostata),* otro del *cây hòc (fraxinus arbor),* otro de hojas del *cây chuối-tiên; — tiên-cao* (quædam species musæ), y exprimidas todas esas especies de hojas dentro de agua pura y natural, se tomará de esa agua, así infiltrada de todas esas esencias, en cantidad de un vaso ó taza, y se colará, para que quede limpia y clara; luego se echará dentro el *hoàng-liên,* y el *phèn,* bien desmenuzados, y el todo se cocerá del modo llamado en anamita *nấn cách-thủy* (aqua ferventi vas aliquod, ubi est caro, vel medicina, etc. vel quid aliud circumdante coquere cibaria, etc.), hasta que de 10 partes de su volumen queden solamente 5; esto hecho, se sacará, y se volverá á colar y purificar, y el líquido así preparado se hará destilar sobre los ojos del enfermo cinco veces cada dia, y además todos los dias se recibirá en los ojos el vapor de las hojas del *cây giần — phù-lưn-diệp* (betel), cocidas al agua.

Thuốc chữa đan mắt.

Hoàng-liên một đồng cân, bạch-phèn một đồng cân, lá Má-họ một nắm, lá nụ-áo mọt nắm, lá hòc một nắm, lá chúōi-tiên một nắm; các lá ấy vò vuối nước lã, lấy một chén, lọc cho trong, rồi lấy hoàng-liên và, phèn, tán ra cho nhỏ, bỏ vào nước ấy, mà nấn cách thủy, so phần nấn còn 5, thì lấy ra, lọc cho trong, mỗi ngày năm lần rỏ, mà hằng ngày phải lấy lá giần nấn nước, mà xông, thì khỏi.

---

[1] Los Anamitas toman el *cân* (una libra, constans sexdecim unciis *[lạng]*, circiter sexcentis grammis æqualis), como unidad mayor de peso ordinaria. Despues la onza *(lạng)* la dividen en 10 unidades, que llaman *đồng cân;* y á su vez cada *đồng* la subdividen en otras 10 partes, que denominan *phân.* Así pues un *đồng cân* es la décima parte de un *lạng.*

VI° *Mắt sân — mục-trùng* = vermis in oculis.

Para combatir esta dolencia hay varios remedios. 1° Se toma el *mề gà — bì-si* (gallinæ ventriculus), y se extrae de él la pelicula ó membrana interior, evitando de lavarla con agua, sino simplemente se sacudirá para hacer caer los excrementos en él contenidos; una vez así limpia la membrana, se vuelve al revés, y se aplica al ojo que tiene gusanos. Despues de un suave y dulce sueño, durante el cual los gusanos habrán sido atraidos á la membrana adaptada al ojo, al despertar, con la mano se separará la dicha membrana, y con ella saldrán los gusanos, dejando libre al paciente tan molestos y dañinos parasitos.

Mắt sân, nằm những thó than,
biết ai chữa được mà van lạy cùng,
tên nay làm, mẹo mới thông:
mề gà bóc lấy lần trong mà dùng,
kiêng nước, giữ sạch như không,
bộn ra, mà đắp; nằm xong ngủ liền.
biện chừng một giấc đã yên,
bừa tay cầm lấy, giật, liền sân ra.

El 2° medio de curar semejante mal consiste en tomar el pequeño pescado, llamado *cá lành-canh — hoàn ngư* (quidam pisciculus), cuyas vísceras se tundirán hasta desmenuzarlas; luego se buscará la hoja del *cây giân-gia — (arbor baccaurea),* la que se partirá en partecitas pequeñas; la mezcla de ambas cosas bien cocidas, que naturalmente resultará una pasta, se dividirá en pedacitos, los que se irán aplicando á los ojos; y este emplasto sencillo atraerá así los gusanos, y no tardará la persona verse libre de ellos.

Cá lành-canh làm này, là:
bẩy ruột, dâm nát, để mà dùng nay,
giân-gia lấy lá, thay bay,
bộn vào, luộc hấp, cơm nay chín điều,
thái ra từng miếng, ít nhiều,
đặt trên mà rủ, ắt chiền dễ hay.

El 3° es aún mas simple; tómese el *gan trân — ngưn can* (jecur bubali), bien caliente, y aplíquese enseguida el ojo afectado del gusano, y sin otro requisito se curará.

Gan, trân đang nóng đắp ngay,
thế mà chữa được sân này ¡lạ lùng!

Finalmente el 4° tambien es sencillo; búsquese el *quả nho dại,* llamado tambien *giân-leo — bồ đào tự quả* (species uvæ silvestris), y el pequeño cangrejo llamado *tôm-cò,* ó *tôm càng — hà-kỳ* (species gammari), y machacados bien y mezclados ambos, se envolverá dicha pasta en un fino papel, ó en un pañito; así preparado el emplasto, se aplicará, y sujetará al ojo, que se trata de curar, haciendo esta operación cuando se va á descansar; y al despertar al dia siguiente se verá con admiración que los gusanos han

dejado ya sus guaridas del ojo, para incrustrarse en el emplasto aplicado, y el dolor consiguientemente habrá desaparecido.

Aná nho dại và tôm cò. đâm, lộn vuối nhan; rồi lấy giấy, hay là giẻ, mà gói lấy, để đêm thì để trên con mắt; sáng mai thấy sàn ra ở thuốc ấy, mà khỏi đau mắt.

VII° *Mũi mán chảy — tụy nuc-huyết* = sanguinem naribus ubertim fluere.

Búsquese la corteza del arbol *cây xoan — khổ-luyện-bi* (quædam arbor) bien conocido de todos, y que se dá en todas partes, y se cocerá bien, hasta que 10 partes de corteza cruda, una vez cocida, se disminuya en proporción de una; hecho lo cual, se comerá esa corteza ya cocida, juntamente con 6 ó 7 y demas de huevos de gallina *trứng gà — kê-noãn-hoàng* (ovum gallinæ) igualmente cocidos; y esta receta se repetirá por tres veces, y se verá que el flujo de sangre excesivo se detiene.

Trong mũi mán chảy ròng ròng,
thuốc thang kể mấy năm dùng, ¿nào hay?
bí truyền có một phương này:
vỏ xoan tùn lấy, nắn ngay cho nhiền,
nồi mười canh lại một niên;
trứng gà lòng đỏ nắn, điền sẽ ăn,
ba lần nống thể, bệnh an;
mỗi lần bảy chiếc cứ ăn. ¿ngại gì?

VIII° *Mán cam — tuy xuất huyết* = sanguinem naribus emittere.

Muchos son los remedios para combatir esta molesta afección, que debilita en sumo grado al paciente.

1° Tomando el *cải-củ — la bạc (rapa; raphanus),* y una vez machacado se mezcla con sal, *muối — bạch-diêm(sal),* añadiendo á estas dos cosas vino anamita, *rượn — tửu (vinum),* se beberá todo el conjunto.

2° El *long-cốt-thạch (centiles lapis* vel *unicornu)* pulverizado, é introducido por insuflación en las narices.

3° Cortando algúnos de los cabellos que cuelgan por la frente, *tóc ngôi — loạn-phát* (capilli separati in occipite), y el *cây khô-mộc* (planta specie sicca aliis arboribus adhærens), y quemando ambas cosas, las cenizas que resultan de la combustión, se introducirán soplando por los orificios nasales.

4° El *cỏ-gianh — thảo-mãng* (herba ad tegendas domos), que sin cultivo se da naturalmente por los campos, una vez bien masticado, se arrojará directamente desde la boca, á modo de fina lluvia, sobre la cara y narices del que padece el *mán-cam,* y se verá que pronto se contiene el flujo sanguineo.

5° Comiendo la hierba *ngải (artemisia;)* (herba cum quâ medicinales adustiones fiunt), las hojas ó los granos-simientes del *sen — biên (nymphaea),* y además las hojas del *trắc-bách-diệp (cypressus),* haciendo de las tres cosas sobredichas un conjunto que se masticará y se comerá.

6° Masticando igualmente el *mạch-môn (scorzonera),* y el *sinh-địa* (quædam medicina nigra, nondum cocta), y pasando al estómago el jugo que de su masticacion se desprende. Por estos medios la sangre cesará de correr.

Mán cam, chứng ấy chẳng chi,
1° *cái-cú đâm muối pha thì rượn nay;*
2° *long-cốt tán nhỏ, thổi ngay;*
3° *tóc ngôi, khô-mộc, gió này cũng yên;*
4° *có gianh, trước lấy, nhai liền,*
phun nước vào mặt, mán liền cầm ngay;
chửa yên, dùng thêm bày này:
5° *ngái, sen, trắc diệp vò nay hòa dùng;*
6° *mạch-môn, sinh-địa nhai cùng,*
nhai, mà nuốt nước, tiên xong, liền cầm.

7° Hay además el siguiente remedio; las hojas d del *cây huyết-dụ* (arbor coloris rubri obscurioris) cocidas, procurando que resulte espeso el cocimiento, las cuales, mejor dicho, el agua de ellas cocidas se beberá, y el *mán cam* habrá desaparecido.

Lá huyết-dụ, sắc đặc, nống, thì khỏi.

IX° *Cam dãi — cam-duyên* = salivam ore continuò diffluere (in pueris).

Para detener esta excesiva emisión de saliva, enfermedad que suele verse con frecuencia en los niños, se masticarán las hojas del *sản*[1], *(jambolifera resinosa)* juntamente con *đinh-hương (caryophyllus)*, tragando el niño, el jugo de ambos ingredientes (más propiamente dicho, dando al niño á beber dicho jugo), y tomando el resíduo que queda de la masticación, y frotando con él á manera de esponja las fuentes de la saliva.

Lá sản-bià nhai vuối đinh-hương; nước thì cho nó nống, bã thì lấy mà chấm.

X° *Cam-sân — cam-trùng* = species *-cam-* cum vermibus.

A veces se revela la presencia de pequeños gusanitos que acompañan las diferentes especies de *cam*; en ese caso los Anamitas tienen recurso al siguiente medio: se procuran *kết-cánh* (radix cujusdam arboris) en cantidad de un *cân*[2], frutas de areca seca, *hat-can khô — binh-lang*, una onza de *chu-chi-dây — cam-thảo* (glicyrrhisa) 10 frutos de *quả-mơ — ô-mai* (pruna; fructus medicinalis), dos onzas de *quả-giun — sứ-quân-tử (anisqualis indica)*, una onza de la corteza del *cây-lựn — thạch-lựn (mala granata)*, *4 đồng cân* de *hòang-liên (chelidonium majus)*, *3 đồng cân* de *thần sa* (species cinnabaris); todos estos ingredientes se tostarán al fuego, y luego se desmenuzarán; así preparado todo, se beberá juntamente con el agua espesa que resulta de la cocción del arroz, *nước cơm*, comiendo además el *gan lợn — trư-can* (jecur porci).

Kết-cánh một cân, binh-lang 7 quả, cam-thảo một lạng, ô-mai so quả, sứ-quân-tử 2 lạng, vỏ cây-lựn một lạng, hoàng-liên, 4 đồng cân, thần-sa 3 đồng cân; các thứ sao, tàn nhỏ, nống vuối nước cơm, và ăn gan-lợn, thì khỏi.

---

[1] Llamado *sản-bià*, ó *sản-thuyền*, por valerse de él los Anamitas para obturare cimbæ rimas.
[2] Ya quedan antes explicadas estas unidades de peso v. p. 44 nota.

XI° *Cam-tẩn-mã — tẩn-mã-nha-cam* (quidam morbus quo dentes decidunt).

Para combatir con éxito esa enfermedad se valen los indígenas de las hojas del *dâm-nước — khổ-dâm-diệp* (species herbæ) tomando algunas de de ellas, y teniendo la precaución de que estas sean ya viejas, á los cuales añaden un poco de sal, *muối-diêm-thực* (sal); luego lo machacan todo bien, y la pasta esa la introducen en la boca, procurando sacar su jugo, y al mismo tiempo la aplican al lugar dolorido, y se vé que curan de esa peligrosa enfermedad.

Dâm-nước lấy lá già, cho tí muối, đâm cho nhỏ, ngậm và đắp nơi đau, thì khỏi.

XII° *Miệng-lo — khẩn-sang* = squamatim cutem oris decidere.

Quien padezca tan asquerosa y repugnante afección en la boca, acudirá al siguiente remedio; tome unas tres *phân* de la corteza del arbol llamado en anamita *cây núc-nác — hòang-bá* (quædam arbor), y tostada al fuego, se mezclará con otras tres *phân* de *bột-chàm — thanh-đại (indicum comminutum)*; á los dos ingredientes dichos se aumenta un poco de *long-não*, llamado tambien *bang-phiến*, y *mai-hoa (camphora)*, en proporción de un *phân*; y finalmente todo se mezclará con un poco de miel de abejas, *mật-ong — bạch-mật*, ó *phong-mật*, (mel apum), y se untará con ello la boca; y no hay duda alguna que desaparecerán como por encanto esas fétidas y asquerosas llagas.

Ai mà miệng-lở hôi hám,
nướng vỏ núc-nác, phỏng chừng ba phân.
bột chàm cũng phải bình quân,
một chút long-não lượng phân pha vào,
mật-ong lấy chút hoà ngào,
bôi vào, liền khỏi, ¿thế nào còn nghi?

XIII° *Bưỡi đen, vàng, trắng — hắc, hoàng, bạch thiệt* (lingua nigra, flava, alba).

Para remediar este mal, que es señal más bien de la indisposición interior, los Tunquinos hacen lo siguiente: buscan uno ó dos dientes de una persona, *răng-người — nhân-nha* (dens hominis), y calcinados por el fuego, con la ceniza de ellos, *gio-răng — nhân-nha-hôi* (cinis dentis) juntamente con las hojas del pimiento ó guindilla, *lá ớt — nam-hồ-tiên diệp*, ó *tất-đang-gia diệp* (pimentum), y un poco de miel de abejas, se frotan repetidas veces la lengua, y luego limpiándola por encima, ven con gran contento suyo que ha desaparecido de ella aquel color estraño.

Bưỡi đen, vàng, trắng, ¿bệnh gì?
gio răng, là ớt hòa thi mật ong,
đánh, lan trên bưỡi sạch, không tức thì.

XIV° *đau cổ — yên-hầu thông* — dolere collo.

A veces se siente un molesto dolor en el cuello, que impide hasta poder pasar la saliva de la boca. Este desaparece bien pronto, metiendo en

la boca las hojas del *cây khô-mộc*, más arriba descrito, cuyo jugo se tragará; y con solo esto dejará al paciente el dolor.

Si ensayado este medio, no diese el resultado apetecido, en este caso hacen estos naturales la misma operación, que se ha dicho, con la raíz del *đỗ-ván — đận căn (fava bublab vulgaris)*, y á no dudarlo, con uno u otro de estos dos remedios encuentran alivio al dolor.

Cổ đan, bọt nuốt chẳng đi,
ngậm lá khô-mộc; không, thì đận căn.

XV° *Hàm trân — tư thũng* = maxilla bubali.

Llámanse así dos enormes tumores ó prominencias carnosas que nacen debajo de las quijadas, y que los Anamitas en su ideal y fecunda imaginación han dado en llamar quijada de carabao. Este tumor de tal manera obstruye las fauces, que hace sumamente dificil el poder pasar los alimentos y la saliva. El remedio contra él no es dificil. Para esto toman un poco de cal adherente al labio del vásculo de cal que usan los Anamitas para mezclarlo con el betel que mastican, *vôi — thậch-hôi* (calx), luego buscan un *cái — thạch-thùng*, llamado tambien *con rán-mối — thủ-cung*, ó bien *vương-khái* (serpens quidam parvus, similis lacerto, cujus morsus venenosissimus) que se encuentra dentro de las habitaciones, por lo cual en chino es llamado *thủ-cung* (custos domûs), y triturado el pobre animalito lo mezclan con la cal, y con este emplasto se untan el tumor *hàm-trân*, y luego desaparece este.

Hàm-trân, chứng ấy khó ăn,
miệng bình vôi cạo mấy phân để dùng,
lại thêm một cái thạch-thùng,
đâm ra cho nát, hòa chung, mà đồ.

XVI° *Bọng-răng đan — ngân-nha thống* = dolor in gingivis.

Varios son los remedios que se dán contra este mal.

El 1° por medio del *ran thài-lài — biển-súc* (quoddam olus quo nutriuntur porci) y el *ghét-sát — thiết-phấn* (rubigo ferri); con estas dos cosas muere el pequeño gusano que suele ser causa del dolor de encías. Para esto se trituran las hojas del *ran thài lài*, y mezclando un poco de vino, *rượn — tửu* (vinum) en el resíduo del *ran* así triturado, luego se exprimirá ó colará, para que salga limpio el jugo; hecho esto, el jugo ó líquido así exprimido se hará verter ó destilar sobre un hierro que esté tomado de orin, y calentado al rojo; el jugo del *ran thài-lài* mezclado con el vino, pasando por el hierro candente, arrostrará con sigo el orin adherente al hierro, y el compuesto que resulta de esas tres partes *ran, rượn* y *ghét-sát*, al enjugar con él la encia dolorida, despues de algun tiempo habrá hecho desaparecer el dolor de ella.

Bọng-răng đan, cũng chẳng lo,
thài-lài, ghèt-sàt, làm cho sát trùng;
lá thì đâm nát ra xong.

rượn hòa nâm bã, gạn trong cho rành,
sát thì nung đỏ rành rành,
tưới vào, lấy ngậm, rức rành nhẹ thênh.

2° Para curar el mal dicho por medio del 2° procedimiento, emplean el *chè khô — trà-tiết-trần* (theum anamicum contritum et desiccatum), del cual toman el fino polvo, ó resíduo, despues de bien colado; á esto añaden el *hồi-hương* (basilicum) y, el *đinh-hương* (caryophyllus) bien triturados, los que mezclan al primero; y por fin echan un poco de vino generoso, *rượn ngon — hảo tửu* (vinum generosum), y todo este conjunto lo ponen al fuego, cociéndolo del modo llamado *nấn cách-thủy*, antes explicado ya; todo así preparado y cocido, lo toman, y se untan con ello las encías.

Chè-khô lộc, lấy cán tinh,
hồi-hương, cùng cái nụ đinh tán ngào,
rượn-ngon thêm chút đổ vào,
để cách nấn thủy, khi nào ngậm đồ.

3° Usan tambien la receta siguiente: *khương-hoạt* (quædam medicina), *độc-hoạt* (hipposelinum), *xuyên-khung* (contrayerva) y *phòng-phong* (dictamus), cada una de esas especies en cantidad de un *đồng-cân*; además añaden *kinh-giới* (origanum; hyssopus) *bạc-khà* (pulegium), *sinh-địa* (medicina ya antes descrita), *tế-tân* (asarum virginicum); estas cuatro últimas especies en cantidad de cuatro *đồng-cân* cada una de ellas; teniendo ya reunidos todos esos ocho ingredientes los cuecen juntamente, y el agua impregnada de todas esas substancias por medio de la cocción la dan á beber al enfermo.

Khương-hoạt, độc-hoạt, xuyên-khung, phòng-phong, các thứ một đồng cân; kinh-giới, bạc-khà, sinh-địa, tế-tân, các thứ bốn đồng cân, sắc, lấy nước, mà nống.

XVII° *Bợi-răng sưng — ngàn-nha thủng* = tumor in gingivis.

Tres son los medios de que echan mano los Anamitas para hacer que desaparezca esta inflamación de las encías, y su consiguiente dolor.

El 1° consiste en buscar la corteza del arbol *cây-hòc* (fraxinus arbor), la que se cocerá con un poco de sal, *muối*, teniendo algun tiempo en la boca esas substancias, y tomando su jugo.

Si ensayado ese 1er remedio, no se vé resultado apreciable, se acude al 2° que será hacer uso del *kinh-giới* (origanum; hyssopus), igualmente cocido con sal, y semejantemente al anterior se retiene algun espacio de tiempo en la boca, saboreando su jugo, con lo que se deshará la inflamación.

Finalmente el 3° está en tostar el *cú-qui-xạ — mộc-thông* (arbor morbum *qui-xạ* curans) (*qui-xạ* = quidam morbus præsertim in genibus), y además ligeramente cocido, mezclarlo con el *hồi-hương* (basilicum) previamente triturado, y tomando de este una pequeña cantidad, luego ambos ingredientes se introducen en la boca, y despues de algun rato, se verá el resultado deseado.

Bợi-răng sưng nữa càng lo,
1° *vó hòc nắn muối, ngậm cho yên lành;*
2° *không, mà kinh-giới nắn nhanh,*
ngậm vào, thì cũng thấy thanh nữa là,
3° *sao cú-qui-xạ, nắn qua,*
hồi-hương tán, chút ngậm mà cũng êm.

XVIII° *Yết-hầu — yết-hầu-bế* = pustula in asperâ arteriâ — angina.

Esta violenta inflamación de las amygdalos, ó anginas, que, muchas veces ponen en peligro la vida, y que suelen ser objeto de dolorosas y delicadas operaciones, estos Tunquinos la curan de un modo bien sencillo; que es comiendo los granos del *mướp-đắng — khổ-qua (momordica luffa amara).*

Si el caso es urgente, porque el paciente se ahoga, y peligra su existencia, aún tienen estas gentes un medio original de socorrer tamaña necesidad; que es echar mano del *mồng-háong,* ó *mồ-hóng — ô-long-vĩ* (fuligo) de la cocina, y mezclándolo con sal, *muối,* y colocando esas dos cosas en la punta del dedo, ó de un palito, introducirlo resueltamente hasta el lugar de la inflamación, y frotando con él, ó pinchando las glándulas, se obtendrá una perforación en ellas, por donde darán paso á las materias nocivas en ellas encerradas, y el enfermo sanará.

Yết-hầu, nó mọc tự nhiên,
lấy hạt mướp-đắng, ăn, liền khỏi ngay;
nhược bằng thấy đã kíp thay,
mồng-hóng pha muối, thấm tay sờ vào.

Aún encuentran los indígenas otro remedio eficaz contra esta misma dolencia. Hé aqui este remedio: toman 7 puntas tiernas del *cây móc-hùm,* llamado por otro nombre *táo-dại — hồ-trảo duẩn (rhamnus jujuba silvestris),* otras 7 del *cây cóc-mẩn — thiệm-thự-tháo* (quædam arbor), y unas flores del *cây kim-ngân* (caprifolium), y cocidas todas esas tres substancias dichas, beben su agua.

Bảy ngọn cây móc-hùm, bảy ngọn cây cóc-mẩn, một ít hoa kim-ngân, ba thứ ấy sắc, mà nóng, thì khỏi.

XIX° *Hóc xương — cốt trở hầu trung* = os faucibus inhærere.

De varios modos se valen los naturales del pais para hacer pasar las espinas ó huesos que se atraviesan en las fauces.

1° Masticando y tragando la corteza del *áo ván — đận-căn-bì (faba lublab vulgaris).*

2° Exprimiendo el agua ó jugo del *mùng-tơi — mục-tức* (quoddam olus) y luego bebiendo su jugo.

3° Con orines de gato(!), *nước-đái mèo — miên thứ,* o *miên-niện* (urina felis). Para lo cual se tomará una pluma de ave; v. g. de gallina, etc. é impregnada del orin de gato se hará llegar, introduciéndola, hasta el lugar

de la espina atravesada, y dando vueltas con la pluma sobre la espina, esta se desprenderá[1].

4° (No menos original, y más repugnante que el anterior) se procuran la saliva ó babas del perro, *dãi chó — cẩn duyên* (saliva canis), y la hacen destilar ó correr suavemente por la garganta del que tiene atravasado el hueso ó espina.

Para procurarse babas ó saliva de un perro, se valen los Anamitas de un medio bien ingenioso tambien, que consiste en coger al animal, y tenerlo suspendido cabeza abajo un momento, y luego el animal puesto en esa posición incómoda comienza á dejar caer sus babas.

5° Por medio del *hàn-the — bằng-sa* (borax; resina) el cual desmenuzan bien, y hecho polvo, lo dejan caer con los dedos en el interior de la boca. Por todos estos medios la espina ó hueso atravesado se desprende, y deja libre al paciente.

Hóc xương, ¿chứng ấy làm sao?
1° *nhai vỏ đỗ-ván, nuốt vào, như không.*
2° *mùng-tơi vò, lấy nước trong,*
hồng vào, khỏi cổ, thì không kinh gì.
3° *nước-đái mèo, cũng thậm kỳ!!!*
lông gà thấm lấy, ngóay, thì rất hay,
4° *dãi-chó nhỏ vào, xuống ngay.*
5° *hàn-the tán nhỏ, rắc quay, xuống liền.*

Otro remedio emplean además para hacer pasar los huesos ó espinas atravesadas; es como sigue: toman la hoja del *đỗ-ván — dận diệp*, de que ya se ha hablado antes, la que machacan bien, haciendo exprimir su jugo: hecho esto, buscan un diente de elefante, *răng voi — tượng nha* (dens elephantis), y además la parte carnosa de dentro del fruto del *cây trám — cám-lãm hạch-nhân* (fructus cujusdam arboris resinam habentis), y por medio de un cuchillo procuran obtener algunas raspaduras de estas dos últimas cosas, las que dejan caer en el agua ó jugo del *đỗ-ván*; hecha esta composición ó mezcla, la dán á beber al que padece el mal, procurando este retener en la boca la medicina dicha, y haciéndola pasar poco á poco.

Là đỗ-ván đâm ra, vật lấy nước, lấy răng-voi, và cái nhân ở trong hạt-trám; mài hai thứ ấy, vào nước lá ấy ấy, rồi cho người ấy ngậm, mà nuốt di dần dần.

(Se continuará.)

---

[1] Naturalmente ocurre saber cómo procurarse orines de gato para poder usar de ellos en esa operación? Estos Anamitas se valen del modo siguiente: frotan con el *gừng — sinh-khương (zinziberi recens)* las narices del gato, y ¡cosa curiosa! el felino inmediatamente expele la orina, la que recogen en un recipiente.

La Femme du désert autrefois et aujourd'hui.

Par le **P. Anastase Marie de St. Elie,** O. Carm., Bagdad, Turquie Asiatique.

I. Avant-propos.

On publie sans cesse des études sur le rôle que joue la femme orientale au milieu de sa famille. On a eu en vue, tantôt son rang dans l'époque pré-islamique, tantôt sa condition après l'Islam; tantôt on l'a envisagée sous le rapport païen, chrétien ou musulman; et tantôt enfin, on a abordé le sujet en mélangeant, soit les époques, soit les religions, et on en a tiré des conséquences bonnes ou mauvaises, ou encore contradictoires, selon le plan que se proposait l'auteur; ce qui est absolument injuste.

Certains ont affirmé que le beau sexe jouait un rôle important dans la société arabe, d'autres ont prouvé le contraire. D'aucuns, pour flatter les musulmans et propager leurs écrits, ont affirmé que «l'Islamisme a relevé la condition de la femme, et c'est la première religion qui l'ait relevée» (sic!)[1]. Plusieurs ont démontré exactement l'opposé. Et cependant tout le monde prétend s'appuyer sur des documents très-sérieux, empruntés aux écrivains arabes les plus autorisés et les plus dignes de foi.

D'où vient donc cette divergence d'idées, et cet antagonisme de doctrine et d'assertion? — Il me semble en avoir trouvé la raison: ces différents auteurs, en puisant à des sources arabes, n'ont tenu compte ni de l'époque, ni de la religion, ni du pays auxquels appartenait la femme; ils ont négligé de considérer la tribu dont elle faisait partie, le milieu avec lequel elle se trouvait en contact, et dont elle subissait l'influence; de là leurs conclusions contradictoires et erronées.

Les conclusions auxquelles nous ont conduit nos différentes recherches sont les suivantes:

1° La femme était aimée, respectée, bien traitée et honorée, quand elle appartenait à une tribu purement païenne, juive ou chrétienne, ou bien, quand elle se trouvait dans un clan qui avait des rapports avec ceux qui professaient une des deux religions révélées: le Mosaïsme ou le Christianisme.

2° L'Islam, partout où il a pénétré, a ravalé la condition de la femme, en fixant son malheureux sort à tout jamais, en l'abrutissant et en la mettant au rang des bêtes; ou plutôt pour être plus juste, «en la considérant comme

---

[1] V. Dr. Gustave le Bon: La civilisation des Arabes, p. 430.

une créature intermédiaire, en quelque sorte, entre l'animal et l'homme, bonne uniquement à faire des enfants, à servir d'instrument à la passion de l'homme, et à travailler pour lui, son maître et son seigneur»[1].

3° La femme bédouine ou la femme du désert a éprouvé le contre-coup de la femme citadine, c'est-à-dire, le contre-coup de la religion et du milieu où elle se trouvait, ce qui veut dire qu'elle a été quelquefois très-bien vue, comme elle a été aussi très maltraitée; qu'elle a été à l'apogée des honneurs et de la gloire, comme elle a été traînée dans la boue et dans la fange. Chose encore plus étrange: dans la même tribu et sous la même tente, la même personne a été tantôt encensée et tantôt honnie; le matin, elle était sur l'autel, et le soir, en pleine basse-cour.

Les témoignages que nous possédons à l'appui de ces assertions si étonnantes et si catégoriques, sont irréfragables, et ne nous laissent aucun doute à ce sujet.

L'objet de cette courte étude n'est pas d'aborder à la fois tous ces sujets variés, mais de nous astreindre seulement à connaitre la femme bédouine dans le temps passé et dans le temps présent sous l'influence des religions païenne, juive, chrétienne ou musulmane[2].

II. L'estime pour la femme bédouine.

Rien ne dépeint l'état social de l'homme comme sa propre langue. Aussi pour plonger nos regards dans l'immense océan de l'histoire arabe, si enveloppée d'obscurités et de ténèbres, il nous serait très nécessaire de recourir à la terminologie arabe pour nous rendre compte de l'estime dont jouissait la femme dans les temps les plus reculés.

Pour décrire la femme, le terme le plus ancien que connaissent les enfants du désert, et que la tradition a transmis de génération en génération jusqu'à nous, est sans contredit le mot *ʿátabah* عتبة (i. e. seuil). Voilà donc le plus ancien souvenir que nous conserve l'arabe, lequel nous révèle que la femme était foulée aux pieds, digne d'être constamment écrasée par tout le monde, et de telle façon qu'elle peut bien être le «seuil» de la maison ou le remplacer en cas de besoin.

A ce sujet, les bédouins racontent à leurs enfants la légende suivante que les auteurs arabes ont consignée dans leurs annales et que voici[3]:

«Abraham demanda à Sarah de lui permettre d'aller faire une visite à Hagar. Elle le lui permit, à condition de ne pas rester chez elle. Il partit donc, et trouva Hagar morte. Il se rendit à la maison d'Ismaël, et il dit à sa femme:

— Où est ton mari?

---

[1] V. Dr. Le Bon, op. cit. p. 427.

[2] La transcription des mots arabes que j'ai employée est celle de l'alphabet de l'«Anthropos», voyez surtout «Anthropos», II (1907), p. 1072: ث est donc = *ṯ*, ح = *ḥ*, خ = *x*, ج = *j*, ش = *š*, ص = *ṣ*, ض = *ḍ*, ط = *ṭ*, ظ = *ẓ*, ع = *ʿ*, غ = *ṛ*, ق = *ḳ*, ذ = *ẕ*.

[3] V. *Ibn-al-ʿAṯīr: Al-Kāmil*, éd. du Caire, I, p. 36 et 37.

— Il n'est pas ici, lui répondit-elle, il s'en est allé faire une partie de chasse. (Car Ismaël avait l'habitude de quitter pendant quelque temps le Sanctuaire de la Mecque, de se rendre à la chasse et de rentrer après.)

— N'as-tu rien à m'offrir?

— Je n'ai absolument rien; et je n'ai personne ici avec moi.

— Eh bien! quand ton mari sera de retour, tu le salueras de ma part et tu lui diras de changer le seuil de sa maison.

Abraham s'en alla. Peu de temps après, Ismaël revint. En entrant dans la maison, il sentit l'odeur de son père. Il dit à sa femme: «As-tu vu quelqu'un ici? — Non, lui répondit-elle; mais un vieillard vint ici tantôt, et il demanda de tes nouvelles. Il avait tel et tel trait.» Et elle dépeignit l'étranger sur un ton de mépris.

— Et que te dit-il?

— Il me dit: tu salueras ton mari de ma part, et tu lui diras de changer le seuil de sa maison.

Là-dessus, il divorça; et il épousa une autre femme. Abraham resta avec sa conjointe Sarah tant qu'il voulut; puis il lui demanda de lui permettre d'aller voir Ismaël. Elle l'autorisa, à la même condition que la première fois.

Abraham, arrivé à la porte de la maison d'Ismaël, demanda à la femme: «Où est ton mari?

— Il s'en est allé à la chasse, et il viendra incessamment. Viens ici, je t'en prie, et que Dieu ait pitié de toi.

— As-tu quelque chose à me présenter?

— Oui, certes.

— As-tu du pain, du blé, de l'orge ou des dattes?

La femme, sans répondre, alla chercher du lait et de la viande.

L'étranger, pour la remercier, souhaita la bénédiction aux deux époux. Et même, si la femme n'eût offert que du pain, des dattes, du blé ou de l'orge, le vénérable vieillard n'en aurait pas été moins reconnaissant.

— Viens maintenant afin que je te lave la tête.

Il ne s'exécuta pas.

Mais la femme d'Ismaël se rendit auprès de lui au lieu de la station (le *maḳām*) emportant un vase avec elle, qu'elle déposa, en arrivant, à son côté droit. Abraham mit son pied sur le *maḳām*, et c'est depuis lors qu'on en voit l'empreinte. Elle lava ainsi la partie droite de sa tête; elle changea ensuite la position du *maḳām*, en mettant ce dernier à son côté gauche, et elle fit la même chose. Quand le bain fut terminé, Abraham dit à cette noble hôte: «Lorsque ton mari retournera ici, tu le salueras de ma part, et tu lui diras que le seuil de sa porte est en bon état.

Quand Ismaël rentra chez lui, il sentit l'odeur de son père et il dit à sa femme:

— Est-il venu quelqu'un ici?

— Oui, répondit-elle, ici est venu un vénerable vieillard, il a la meilleure figure du monde, et un parfum exquis. Il m'a dit telle et telle chose, et je lui ai répondu telle et telle autre. Je lui ai lavé la tête, et on voit ici l'empreinte de son pied. Il m'a chargé de te saluer et de te dire de sa part que le seuil de ta porte est en bon état.»

Il ne faut pas croire que le mot «seuil» ou *ʿátabah* عتبة soit hors d'usage aujourd'hui. S'il en est ainsi dans certains pays il n'en est pas de même en Mésopotamie; car j'ai eu mille et mille fois l'occasion de parler aux nomades de nos parages, et j'ai été tout surpris, la première fois, de voir que ce terme si ancien était encore en vigueur. Est-on obligé de nommer la femme, on ne doit la faire connaître qu'en disant par exemple: «le seuil que foulent vos nobles pieds, ou, le seuil digne d'être foulé par votre auguste personne».

ان عتبتك التى تمشى عليها رجلك : ان العتبة التى تشرفها رجلك بالمشى عليها.

Un des synonymes de la femme non moins violent, et non moins injurieux que le précédent, et qui est aussi vieux que la littérature arabe est le mot *naʿl* نعل, qui veut dire «sandale» ou «soulier». Les lexicographes ne sont pas d'accord pour savoir si ce terme s'applique à la femme au propre ou au figuré; mais ce qui est certain, ce sur quoi tout le monde s'entend, c'est que ce mot veut dire la femme. Aujourd'hui encore, si le mari a besoin de parler de sa conjointe, il dit: «Votre sandale, ne vous en déplaise, qui m'a demandé telle ou telle chose» الله او اكرمك الله سألتنى كذا وكذا نعلك اجلك.

Si nous voulions citer tous les mots qui s'appliquent à ce pauvre être si digne d'intérêt et d'attention, nous irions fort loin; mais cependant, cherchons encore dans la nature ce qu'il y a de plus abject et de plus avilissant, et nous le trouvons toujours désignant la femme. C'est ainsi que les mots *ḳaīd* قيد (entraves) et *ṙull* غل (menottes ou liens) ont l'acception que nous cherchons. Au sujet de ce dernier terme, nous lisons dans le grand dictionnaire *Taǰ-al-ʿarūs,* ce qui suit:

«Les Arabes désignent la femme par le mot *ṙull* (lanière en forme de collier qui sert à attacher les criminels ou les prisonniers les uns aux autres; carcan; menottes). — On lit dans le *ḥadīṣ* (livre sacré des Musulmans, et qui contient la tradition orale du Prophète): «Parmi les femmes, il y a de véritables *ṙull,* pleins de poux, avec lesquels Dieu attache les cous de ceux qu'il veut.» L'origine de cette expression est que les Arabes avaient cet usage lorsqu'ils gardaient un prisonnier, de l'attacher avec une lanière, ayant encore les poils. Et il arrivait souvent que ce lien qui se trouvait à son cou, en séchant, se remplissait de ces terribles parasites, ce qui leur devenait alors un double tourment: le collier de prisonnier et les poux.»

Il y a une foule d'autres termes qui ne sont guère ni plus flatteurs, ni plus nobles que les précédents; c'est ainsi: *ḳārūrah* قارورة (bouteille), *ḳūṣarrah* قوصرة (panier pour conserver les dattes), *beit* بيت (maison, chambre ou tente), et tant d'autres mots, empruntés à la nature ou aux objets destinés à l'usage de l'homme.

Pour les noms empruntés aux animaux (puisque beaucoup d'Arabes de différentes tribus, la considèrent comme faisant partie de cette catégorie d'êtres), nous citons les plus convenables: *mahāh* مهاة (antilope), *naǰah* نعجة (brebis), *šāh* شاة (brebis ou chèvre), *nāḳah* ناقة (chamelle) etc. etc. etc., sont autant de synonymes pour désigner la femme.

Et de nos jours, en plein désert, ces mots ou autres semblables résonnent de tous côtés.

Jeune cantatrice arabe juive en costume d'autrefois.

Jeune femme chrétienne en izàr.

Jeune fiancée citadine musulmane.

Quant aux circonlocutions employées à ce sujet par les enfants d'Ismaël, en voici quelques exemples: «Cet objet que je ne puis nommer»: هذا الشى الذى لا اقدر ان أسميه بين يديك; «cet être qu'on n'ose appeler de son propre nom»: هذا الشى الذى لا اقدر ان ادعوه باسمه الخصوصى; «votre servante, indigne d'être citée en votre présence»: خادمتك التى لا تستحق ان اذكرها قدامك; «excusez-moi d'être obligé de vous dire que votre esclave a fait . . .»: ارجوك ان تسمح لى لزومى او احتياجى الى ان اقول لك ان خادمتك فعلت او قالت etc. etc. etc.

Si c'est un frère qui parle de sa sœur, ou un enfant qui parle de sa mère, ils prennent d'autres tournures, ni moins ridicules, ni moins méprisantes. Le frère doit dire: la fille de tel (et il nomme ici son père) a fait telle ou telle chose; si c'est un fils qui parle, il doit dire: la femme de tel (et il indique le nom de celui qui lui a donné le jour) a tel ou tel objet, par exemple.

Cet usage remonte au temps le plus reculé de l'histoire arabe, et il existe encore aujourd'hui en plein Sahara, comme en pleine cité. Les chrétiens mêmes qui fréquentent souvent les musulmans finissent par éprouver la même horreur instinctive, en disant: ma sœur, ma mère, qu'ils évitent avec précaution. Ce même sentiment fut aussi l'apanage des chrétiens antéislamiques qui vécurent toujours dans un milieu purement nomade.

Nous voyons un exemple très frappant dans *ʿAdiyy-ibn-Ḥātim*, chrétien de la secte des Monothélites qui, avant de se déclarer sectateur du Prophète, pour fuir la rencontre de l'imposteur, se rendit en Syrie. Voici ce qu'il déclara plus tard à ce sujet: «Je me suis dit: j'amène avec moi ma femme et mes enfants, et j'irai rejoindre mes coreligionnaires chrétiens en Syrie. J'ai traversé *Al-ǰaušiyyeh*, et j'ai laissé la fille de *Ḥātim* (c'est-à-dire, sa sœur) au douar, parmi les gens de sa tribu.» (Voy. *Ṭabarī*, éd. Noeldeke, I, 1707).

Nous nous sommes étendus suffisamment sur ce chapitre dont la matière est inépuisable, et dont les arguments sont irréfutables. Nous n'avons eu recours cependant qu'à la langue.

Interrogeons maintenant l'histoire. Nous y lisons des choses qui nous semblent contradictoires. Nous trouvons la femme tantôt sur le trône, et tantôt foulée aux pieds. Ainsi celle qui jeta l'éclat de son nom jusqu'aux confins les plus lointains de la terre fut la reine de Saba. L'Écriture Sainte ne nous en donne pas le nom. Le livre sacré des Musulmans ne nous renseigne pas davantage à ce sujet. Seule la tradition arabe, plusieurs fois séculaire, comble cette lacune; elle nous la nomme *Bilḳīs* بلقيس, que d'autres prononcent moins correctement *Belḳīs*.

Mais comment expliquer qu'une femme, cet être toujours inférieur à l'homme, d'après ce que nous venons de développer, fût à la tête d'une nation, ou du moins, à la tête d'un pays (celui de Saba)? — La raison est que cela est dû au contact des Israëlites.

Les traditions arabes rapportent, en effet, que lorsque Moïse traversa le *Tīh* (le désert du Nord-Ouest de l'Arabie), plusieurs de ses compagnons, dégoûtés de cette vie si pleine de privations et de sacrifices, se joignirent aux Arabes, après la mort du libérateur d'Israël, et se rendirent au Yémen. La tradition écrite confirme ces données verbales (voy. par exemple *Al-ʿAṯānī*, XIX, 94 et seqq.).

Les Juifs, habitués à vénérer Sarah, Rachel, et les autres femmes célèbres de la Bible, exercèrent par leur exemple, une grande influence sur les Arabes; mais la chose n'est exacte que pour les citadins seulement; quant aux Bédouins, ils restèrent ce qu'ils étaient. C'est ce qu'il faut bien considérer dans l'histoire arabe. En ne faisant pas cas de ce point essentiel, on risque de se heurter à chaque pas, en trouvant, dans chaque page des annales des enfants d'Ismaël, des contradictions flagrantes et sans nombre.

Bilkis n'est pas la seule reine de son sexe; il y en eut sans doute plusieurs autres. Malheureusement les fastes des Arabes ne nous en citent que peu de noms, peut-être parce que toutes ne s'illustrèrent pas comme la souveraine de Saba; cependant on ne peut taire le nom de Zénobie, que les enfants d'Hadjar appellent Zabbâ' Elle rivalisa de renom avec la précédente, au moins par son mâle courage, son énergique fermeté et sa duplicité incomparable.

Si l'histoire arabe est muette par rapport à la thèse que nous développons, les découvertes modernes vont combler, du moins en partie, cette lacune.

Les égyptologues ont trouvé dans les bas-reliefs découverts à Deïr-al-Bahari, dans le chapitre CLXV du *Rituel funéraire,* des documents très curieux sur l'expédition égyptienne du Yémen pendant la minorité de Thoutmes III. Parmi les nombreux renseignements qui nous y sont fournis, nous trouvons que le pays de Pount (le Yémen) était alors gouverné par une vieille reine, qui vint en personne à Thèbes, pour rendre, en qualité de vassale, hommage à Hatason et à son jeune pupille.

Les inscriptions assyriennes découvertes jusqu'à présent nous révèlent à Dumah, dans l'Arabie septentrionale, jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère, l'existence d'un royaume exclusivement gouverné par des reines.

Teglath-pal-asar cite, dans des monuments de diverses époques de son règne, deux de ces souveraines, comme ayant été successivement ses tributaires; la première s'appelait Zabib, et la seconde Samsi; c'est par lui que nous savons aussi que ces reines étaient en même temps revêtues d'un sacerdoce, car elles étaient en même temps prêtresses du dieu *Šams.*

Le baron d'Eckstein, voyant la coïncidence de deux reines arabes gouverner l'Yémen, l'une du temps de Thoutmès III, et l'autre du temps de Salomon, a développé tout une série d'idées ingénieuses, pour prouver que la gynécocratie est une institution caractéristique des Kuchites primitifs. F. Lenormant semble pencher un peu vers cette théorie, en disant: «Ne serait-on pas admis à conclure de ce double fait, avec une certaine réserve toutefois, que l'empire sabéen, pendant la période de son histoire connue des Arabes sous le nom d'époque des seconds Adites, était gouverné par des reines, sans que des hommes pussent s'asseoir sur le trône?»

Nous répondons que ces deux idées sont, à la vérité, bien ingénieuses, mais peu conformes aux récits arabes. *Zamaxšarī* dit clairement dans le *Kaššāf* II, 142 de l'édition du Caire, que *Bilkis*, fille de *Šrāḥīl* (ou plus exactement, fille de *'Elīšarḥ II*), succéda à son père, lequel gouvernait tout l'Yémen, dont les roitelets, au nombre de quarante étaient tous soumis à son sceptre. N'ayant pas d'enfant mâle, c'est sa fille qui hérita du trône. — Avant

elle, regnèrent *'Elišarḥ II*, son père, *Dôu-Ĭadan, 'Elišarḥ I, Ḥariṭ, Ḳaïs, Ṣeïfi, Saba', Yašjob, Yarob* et *Kaḥṣān.*

C'est donc se laisser conduire par de pures chimères que d'admettre la théorie de la gynécocratie. Cela n'empêche pas cependant de croire que toutes les fois qu'un roi arabe mourait sans prince héritier, le sceptre passait aux mains de la fille aînée.

Si le roi décédé n'a ni fils, ni fille, c'est la femme qui tient après lui les rênes de l'Etat, comme nous le voyons après la mort de *Ḥāriṭ II*, qui, à défaut d'enfants des deux sexes, fut remplacé sur le trône en 373, par sa femme. Voici ce que nous lisons dans L.-Duchesne (Eglises séparées, p. 340):

«Rufin raconte l'histoire d'une reine des Sarrasins, appelée Maouria, qui, après avoir beaucoup guerroyé contre les Romains, finit par accepter la paix, à condition qu'on donnât pour évêque à sa tribu un moine appelé Moïse, lequel vivait dans le désert voisin, en grand renom de sainteté et de miracles.»

D'ailleurs, les Arabes qui embrassèrent le Christianisme, non seulement ne diminuèrent rien dans l'estime qu'ils faisaient de la femme, mais ils l'augmentèrent même; car la Vierge Marie ayant joué un très-grand rôle dans cette religion, ils lui firent une grande place dans leurs prières et dans leur liturgie; ils adoptèrent beaucoup d'expressions, d'épithètes, de comparaisons et de figures jusqu'alors inconnues des enfants du désert, en l'honneur du sexe dont Marie est la plus grande gloire, et le type idéal. C'est à cette époque qu'il faut fixer l'introduction des qualificatifs les plus flatteurs de la femme, soit comme noms propres, soit comme noms communs, et qui signifient en même temps tout ce qu'il y a de plus beau et de plus estimé dans la nature comme: *Šams* (soleil), *Kamar* (lune), *Badr* ou *Budūr* (pleine lune, ou pleines lunes, c'est-à-dire, dont la beauté équivaut à plusieurs pleines lunes), *Najm* (étoile), *Kaukab* (astre), *Zohrah* (Vénus), *Lo'lo'ah* (perle), *Saffāneh* (perle), *Ferideh* (perle), *Harideh* (même sens), *Dorrah* (grosse perle), *Ḍorrah* (première lueur de l'aurore, nouvelle lune), *'Asma'* (belle), *Zahrā'* (éclatante ou rayonnante de beauté), *Ma'-as-samā'* (rosée, pluie ou beauté du ciel), *Uardah* (rose); *Sūsan* (lis); *Marjanah* (corail, marguerite); *Rīḥānah* (fleur odoriférante); *Mayy* ou *Mayyah* (étoile, l'une des pléiades); *Māwiyyeh* (miroir de beauté); *Hind* (troupeau de 100 à 200 chameaux, c'est-à-dire, dont la valeur surpasse le prix d'un nombre infini de chameaux, ou qui surpasse par sa beauté la force d'une armée rangée en bataille); *Sa'da* (félicité); *Rūnah, Ḍazāl, 'Arua* (gazelle d'une beauté rare); *Zobeidah* (beurre, c'est-à-dire, dont la peau est aussi délicate que le beurre); *Boṣeinah* (même sens); *Ṣabāḥ* (matin) etc. etc.

Plus fort que cela: certains Arabes, entendant parler si souvent de la Vierge Immaculée et avec tant d'éloges, finirent par la considérer comme une déesse, hérésie qui n'a eu des adhérents que chez les enfants d'Ismaël. Les théologiens les appellent Collyridiens. Eux-mêmes se donnaient le nom de *Mariamûniyyeh*, nom ayant une forme grammaticale qui exprime la grandeur de la personne à laquelle on applique le mot, ou l'amour qu'on lui porte. Il équivaut à peu près à ces mots: ceux qui vénerent la Grande Marie, la

Marie bien-aimée, la Marie vénérée comme dieu. Cette erreur était réellement propre aux Arabes, qui de là fut surnommée l'erreur des *Barbarāniyyeh* بربرانية par les Araméens ou Syriens, ce qui veut dire: «erreur des enfants du désert».

Le témoignage d'un auteur étranger à l'Arabie rend notre thèse moins suspecte: «Un certain nombre de tribus arabes se sont converties au Christianisme, et elles honorent grandement Marie. Déjà, du temps de St. Epiphane, elles lui offraient des oblations de gâteaux pétris de farine et de miel: mais le saint évêque leur a fait comprendre que l'oblation et le sacrifice ne s'offrent qu'à la Divinité. Assis à l'ombre des palmiers, les conteurs arabes rappellent les faits principaux de la vie de la Ste Vierge en les colorant de cette teinte de merveilleux qui plaît tant aux fils d'Ismaël.» (L'abbé Jos. Lémann. — La Vierge Marie dans l'hist. de l'O. p. 189).

Pendant l'époque païenne de l'Arabie, les femmes ne parvinrent pas seulement à occuper le trône paternel, quand les circonstances le permirent, mais plusieurs arrivèrent, par leur propre mérite, à se revêtir du sacerdoce, dignité très-élevée autrefois, et qui conférait une très-grande autorité à ceux qui en étaient investis. Le sacerdoce païen était, dans la sphère religieuse, ce que la royauté était en matière gouvernementale.

Parmi les sibylles les plus renommées, nous pouvons citer: *Ṭoreifah* qui prédit la ruine de la digue de *Ma'reb*, *Zabrā'*, *Salmā*, la *hamdânite*, *ʿOfeirah* (ou *ʿOfeirā'*, ou encore *ʿAfrā'*) la *ḥymyarite*, et enfin *Fāṭimah*, fille de *Morr*, la *xaṣʿamite*.

Ces prêtresses étaient très nombreuses. Une même tribu en comptait plusieurs dans le même temps (Voy. *Šukrī al-'Ālūsī*. — *Bolūġ-al-'Arab, fī-'aḥwāl-al-ʿArab*, III, p. 301). Mais on ne les rencontrait que dans les clans de souche hymiarite, ou ayant des relations avec une branche de cette souche.

Outre les prêtresses, prophétesses ou sibylles, il y avait encore une autre catégorie de femmes qui jouissaient d'un ascendant, non moins grand, sur les Arabes de tous les pays, ce sont les *ḥakīmāt* حكيمات ou femmes sages. — C'étaient des personnes qui brillaient par l'éclat de leurs vertus et de leur propre mérite. Elles étaient douées de connaissances variées, et elles avaient une pénétration d'esprit extraordinaire. La poésie ornait leur langage agréable, et l'éloquence était leur partage naturel. On en entendait parler dans toutes les assemblées d'hommes instruits, et ils venaient de loin pour les consulter. Ils les regardaient comme de grands arbitres pour trancher en dernier lieu toutes les difficultés qui surgissaient dans les familles ou dans les tribus. Les plus célèbres sont: *Hind*, fille d'*Al-Xoss* ou *Al-Xoṣṣ*, de la tribu d'*Iyād*; *Jomoʿah*, fille de *Ḥābis-ibn-Moleil* de la même tribu; *Ṣoḥr*, fille de *Loḳmān*; *Xoṣeilah*, fille de *ʿĀmir-ibn-aẓ-Zarib*, de la tribu de *ʿOduān*, *Ḥaẓāmi*, fille d'*ar-Reyyān*, etc. etc. (Voy. *al-'Aġānī* XXI, 206.)

Tel était le rôle du sexe féminin pendant les époques païenne, juive ou chrétienne. Mais quand l'Islam fit son apparition, la femme perdit tout. En effet, on n'a jamais vu une reine musulmane, ni parmi les bédouins, ni même parmi les citadins, commander à des hommes, étant donné que l'imâmat, ou

Tente bédouine.

Groupe de bédouins.

la dignité de pontife ou de souverain ne peut être conféré qu'à l'homme, et nullement à la femme.

Le sacerdoce n'existant pas dans le Mahométisme, la fille d'Eve ne peut y aspirer. L'histoire ne cite non plus aucune personne du sexe, de religion musulmane, ayant été femme sage ou *ḥakimah,* vu l'horreur de cette religion pour tout ce qui relève la femme.

Tandis que les reines arabes chrétiennes ont continué à occuper le trône, toutes les fois que l'occasion s'est présentée, comme d'ailleurs nous verrons de le voir.

L'Islamisme a tellement ravalé la femme que, si un bon mahométan voit quelqu'un estimer des femmes, et avoir pour elles des égards, il ne conçoit que du mépris pour lui.

Ibn-Baṭūṭah, peu habitué à voir les femmes honorées et respectées, ayant vu chez les Turcs (avant que ceux-ci fussent musulmans) faire beaucoup de cas des souveraines du pays, et des femmes même de médiocre condition, a décrit en détail tout ce qui lui paraissait curieux sur ce point. Nous donnons ici quelques extraits de ses écrits:

«Je fus témoin, dans cette contrée (la Crimée), d'une chose remarquable, c'est-à-dire de la considération dont les femmes jouissent chez les Turcs; elles y tiennent, en effet, un rang plus élevé que celui des hommes. Quant aux femmes des émirs, la première fois que j'en vis une, ce fut lorsque je sortis de Quiram (Crimée). J'aperçus alors la princesse, femme de l'émir *Salşiyyeh,* dans son chariot. Toute la voiture était recouverte de drap bleu d'un grand prix; les fenêtres et les portes du pavillon étaient ouvertes. Devant la princesse se tenaient quatre jeunes filles, d'une exquise beauté et merveilleusement vêtues. Par derrière venaient plusieurs autres chariots, où se trouvaient les jeunes filles qui la servaient. Lorsqu'elle approcha de la station de l'émir, elle descendit de l'arabah; environ trente jeunes filles descendirent aussi, pour soulever les pans de sa robe. Ses vêtements étaient pourvus de boutonnières; chaque jeune fille en prenait une; elles soulevaient ainsi les pans de tous côtés, et de cette manière la khâtoûn marchait avec majesté. Lorsqu'elle fut arrivée près de l'émir, il se leva devant elle, lui donna le salut et la fit asseoir à son côté, les jeunes esclaves entourant leur maîtresse. On apporta des outres de kimizz, ou lait de cavale. Elle en versa dans une coupe, s'assit sur ses genoux devant l'émir, et la lui présenta. Lorsqu'il eut bu, elle fit boire son beau-frère, et l'émir la fit boire à son tour. On servit des aliments, la princesse en mangea avec l'émir, il lui donna un vêtement et elle s'en retourna. C'est de cette manière que sont traitées les femmes des émirs.

«Quant à celles des trafiquants et des petits marchands, je les ai vues aussi. L'une de celles-ci sera, par exemple, dans un chariot traîné par des chevaux. Près d'elle se trouveront trois ou quatre jeunes filles, portant les pans de sa robe, et sur sa tête sera un *boghatāk,* c'est-à-dire un *ākrouf* (bonnet haut, de forme conique), incrusté de joyaux et garni, à son extrémité supérieure, de plumes de paon. Les fenêtres de la tente du chariot seront ouvertes, et l'on verra la figure de cette femme; car les femmes des Turcs ne sont pas voilées.

«Une autre, en observant ce même ordre et accompagnée de ses serviteurs, apportera au marché des brebis et du lait, qu'elle vendra aux gens pour des parfums. Souvent la femme est accompagnée de son mari, que quiconque le voit prend pour un de ses serviteurs. Il n'a d'autre vêtement qu'une pelisse de peau de mouton, et il porte sur sa tête un haut bonnet qui est en rapport avec cet habit, et qu'on appelle *al-kulā*»[1].

Telle était la femme turque avant le mahométisme, ou peu après le mahométisme, tandis qu'aujourd'hui, elle est tombée de la hauteur où elle se trouvait, au plus bas degré auquel elle pouvait arriver. Encore une autre preuve très sûre, très palpable et absolument historique qui confirme notre thèse, si ignorée de plusieurs savants d'Europe, qui assurent le contraire sans autre appui de leurs arguments que leur propre imagination et leur idée personelle.

Nous avons vu la femme arabe en honneur sous les époques païenne, israélite et chrétienne. Interrogeons maintenant l'histoire pour savoir si elle n'a pas été en même temps et aux mêmes époques, méprisée et foulée aux pieds chez d'autres tribus.

Or, nous trouvons que cela avait lieu chez des tribus de différents pays. En effet, nous lisons dans l'histoire que certains arabes avaient la mauvaise habitude d'enterrer leurs filles vivantes. Les uns les inhumaient après un certain âge, d'autres à leur naissance. Pourquoi agissaient-ils ainsi?

1° Ils le faisaient en cas de manque de ressources ou en cas d'extrême indigence;

2° Pendant les grandes famines;

3° Lorsque la fille naît d'un commerce illégitime;

4° Par mesure d'une trop grande précaution, à savoir: elle pourrait plus tard tourner mal et causer le déshonneur de la famille ou de la tribu.

Parmi les clans les plus célèbres dans l'histoire, réputés comme barbares à l'égard des filles, était Kindah. Cette tribu comptait dans son sein des gens qui professaient toutes les grandes religions: paganisme, sabéisme, mosaïsme, mazdéisme, christianisme et d'autres encore. Et tous, y compris les enfants de l'Eglise, pratiquaient cette tyrannie sans nom.

L'*Aḡānī*, cette mine inépuisable de l'histoire arabe, dans XII, 149 rapporte ce fait:

Ḳaïs-ibn ʿĀṣim (de Tamîm) vint visiter le Prophète. Quelques uns des compagnons de ce dernier lui demandèrent de leur raconter quelques traits sur ses propres filles enterrées vivantes par lui. Voici ce qu'il dit: «Toutes les fois que j'eus une fille, je l'enterrai». Mahomet lui demanda la raison de cette pratique, il lui répondit: «Je le faisais par appréhension des racontages et de l'opprobre que ces filles pourraient occasionner. Ainsi, je ne me rappelle pas avoir eu une fille sans l'avoir enterrée, et je n'eus pitié d'aucune. Pour l'une d'elles cependant, voici l'aventure qui m'arriva: Je me trouvais dans un voyage, lorsque ma femme mit au monde une petite fille, qu'elle confia immédiatement

---

[1] Voy Voyages d'Ibn Batoutah par Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti, T. II, p. 377 et seq.)

à ses oncles maternels, auprès desquels elle vivait tranquillement. En arrivant, je m'informai du nouveau-né, et elle me répondit que c'était un mort-né.

Après quelques années, la fille alors à l'âge de puberté, vint visiter sa mère. Quand elle entra dans la maison, je la trouvai très-bien mise: les cheveux en tresses, la tête parfumée, dessus étaient disposés gracieusement des cauris de toutes sortes. A la poitrine, pendaient des onyx enfilés et le cou était orné d'un superbe collier de dattes. Je demandai à ma femme qui était cette jeune demoiselle, car j'admirai sa beauté ravissante et sa gracieuse courtoisie. Aussitôt elle se mit à pleurer, puis elle ajouta: «C'est ta fille que j'eus, lorsque je t'avais dit que j'avais mis au monde un enfant mort-né. Je la plaçai chez ses oncles pour l'arracher à le mort. Elle resta chez eux jusqu'à cet âge.» Alors, je fis semblant de ne pas m'en occuper. La mère ne se défiait plus de moi.

Un jour, je lui pratiquai une fosse, et je l'y jetai. La pauvre enfant me dit alors: «Papa, que fais-tu là?» car je jetai dessus de la terre, et elle répétait: «Papa, sais-tu ce que tu fais, tu m'enterres; vas-tu me laisser seule ici, et t'en iras-tu sans moi?» — Et moi, de plus en plus, je la couvrais de terre, jusqu'à ce qu'elle fut totalement enterrée. J'entendais encore sa voix, quand tout à coup, elle cessa. C'est la seule pour laquelle j'éprouvai de la pitié.»

Dans la même page du même livre, on lit: «Un jour, le même Kaïs-ibn-Asim entra chez Mahomet, et il le trouva, ayant ses fillettes sur son giron qu'il sentait. Kaïs lui dit alors: Quelle est cette petite chèvre que tu flaires ainsi? — C'est ma fille, répondit le Prophète. — Kaïs répliqua: J'eus des garçons et j'enterrai vivantes mes filles; mai je ne me rappelle jamais avoir senti aucun de mes enfants, comme vous le faites».

Voici maintenant ce que raconte *l'Aṯānī* en sujet de l'origine de cette habitude barbare: «Un jour *Al-Mušamraj Al-Yaškuri* fit une razzia à *Beni-Saʿd*. Il enleva à cette tribu des femmes et des troupeaux de bêtes. Parmi les femmes, il s'en trouvait une dont *Kais-ibn-ʿĀṣim* était l'oncle. Elle se nommait *Romaim-bent-Aḥmed-ibn-Jandal-as-saidi*. Sa mère était la sœur de *Kais-ibn-ʿĀṣim*. Ce dernier se rendit chez les ravisseurs pour leur demander de la céder; on dut la racheter contre une somme de laquelle on convint. *Amru-ibn-Al-Mušamraj* refusa, disant qu'il l'avait gardée pour lui. L'autre insista, et le conquérant dit: Je la laisse libre, qu'elle choisisse elle-même celui qu'elle désire. Elle opta pour *Amru-ibn-Al-Mušamraj*. *Kais* s'en alla tout confus, et il vint immédiatement enterrer toutes ses filles. Il adopta cet acte injuste comme loi. Tous les Arabes suivirent son exemple, et ainsi, tout père de famille enterrait lui-même ses propres filles, à cause de l'opprobre qu'elles aurraient pu infliger à la tribu».

De plus, nous lisons dans le Coran (LXXXI: 1): «Lorsqu'on demandera à la fille enterrée vivante, quel crime elle avait commis». *Az-Zamaxšarī* commente ainsi ce verset: «Le verbe وأى (enterrer vivant), vient du verbe آى بوى par métathèse, et il veut dire «surcharger». Dieu dit (Coran II, 22): Demandez du secours par la persévérance et la prière. Elles ne sont point à charge à ceux qui sont humbles. En effet, enterrer vivant n'est qu'une espèce de surcharge dont on accable le mort. Cet usage consistait en ceci: Quand un

père de famille avait une fille, et qu'il voulait la laisser vivre, il l'habillait d'une robe de laine ou de poil, pour lui permettre d'aller paître les troupeaux de chameaux et de brebis en plein désert. Quand, au contraire, il voulait la tuer, il la laissait grandir jusqu'à l'âge de 6 ans; puis il disait à sa femme: parfume la fille, fais lui bien la toilette, je m'en vais la conduire chez ses oncles. Il avait déjà préparé la fosse loin de la maison. Arrivé à l'endroit, il disait à sa fille: Regarde ce qu'il y a dedans, et il la précipitait dans le puits; puis il se hâtait de jeter sur elle de la terre, de manière à niveler la fosse avec le reste du terrain. Une autre version dit que lorsque le jour de la délivrance de la femme enceinte arrive, la mère elle-même creuse une tombe, et au moment de mettre son enfant au monde, elle s'en approche, et si elle remarque que la nouvelle créature est une fille, elle la jette dans le trou préparé; si, au contraire, c'est un garçon, elle le garde pour l'élever.

«Si vous demandez: Qui les pousse à enterrer vivantes les filles; je réponds l'appréhension d'un opprobre à essuyer plus tard à cause d'elles ou la crainte de la pauvreté. C'est ainsi que Dieu dit: «Que la crainte de l'indigence ne vous fasse pas tuer vos enfants» (Coran XVII, 22). Certains arabes disaient aussi que les Anges étaient les filles de Dieu (ou ses femmes, Coran XVII, 31), et qu'il est tout à fait à propos de les lui faire parvenir. *Saṣaḥ-ibn-Nājīah* fut du nombre de ceux qui condamnèrent cet usage barbare. Farazdaq se glorifiait de son aïeul en disant:

«C'est parmi nous qu'on voyait celui qui empêchait les gens d'enterrer leurs filles vivantes; c'est lui qui donnait la vie à ces pauvres créatures, en les arrachant au tombeau» (*Az-Zamaxšarī* dans *Al-Kaššaf* II, 521).»

Mais l'usage d'enterrer vivant, n'était pas particulier aux Arabes pour les filles; on en faisait autant pour les garçons; mais en temps de famine seulement.

De tout ce qui précède, nous devons retenir ceci: il est très honteux et contre toutes les règles de la politesse et de l'éducation arabes, de nommer une femme sans la souligner d'un geste de mépris, ou sans exprimer le dégoût qu'on éprouve, en prononçant le nom d'un être si souillé. A plus forte raison, doit-on se garder de demander à un ami des nouvelles de sa mère, de ses sœurs, ou d'autres femmes de sa famille. C'est certainement un crime impardonnable, et celui qui s'informe ainsi doit avoir quelque arrière-pensée à l'égard des femmes ou des filles dont il désire avoir des renseignements.

Toutes ces rubriques, très connues et en vigueur autrefois, n'ont rien perdu aujourd'hui de leur actualité; sauf chez les chrétiens, chez lesquels ces honteuses étiquettes sont absolument inconnues, excepté pour ceux qui vivent parmi les bédouins du désert et des villages, ou dans un milieu absolument musulman.

Ceci étant prouvé, la conséquence en découle très naturellement, à savoir que la femme étant considérée comme un être intermédiaire entre la bête et l'homme, elle doit subir toutes les rigueurs de son sort. Aussi les travaux les plus pénibles forment son partage. Quand le maître de la maison, ou plutôt de la tente a besoin de transporter quelque chose de lourd, c'est la femme qui en est chargée, et c'est elle qui porte le fardeau. Arrivée à la maison, c'est encore elle qui doit tout préparer et tout faire.

D'ailleurs, il serait trop long de détailler les fatigues auxquelles elle est obligée, et le peu de cas qu'on fait d'elle. Les quelques noms que nous avons donnés, et que la langue arabe a conservés soigneusement depuis des siècles, disent éloquemment l'estime dont elle jouit, et peignent merveilleusement l'état dans lequel elle se trouve.

On voit par ce qui précède ce que pèse dans la balance de l'estime des hommes, celle qui est pourtant si nécessaire à l'existence et au bonheur du foyer.

III. La tradition bédouine concernant la femme.

Les Arabes nomades, n'ayant pas de loi écrite, n'ont d'autre législation que la tradition orale transmise de père en fils.

Cette tradition attribue à la femme tous les malheurs et tout ce qui est odieux. Elle dit que le bon Dieu ne l'a créée que pour donner à l'homme un objet d'horreur continuelle pour le détacher de ce monde. A cet effet, le Créateur l'a formée de manière à ce qu'elle se trouve souillée pendant la majeure partie de sa vie, et par conséquent, l'homme ne doit point estimer celle que Dieu a abaissée.

Cette même tradition attribue aussi à la femme toutes les disputes qui surgissent dans les familles ou dans les tribus; c'est la fille d'Eve qui occasionne ces meurtres et ces flots de sang, qu'on voit souvent couler dans le désert et aux environs des tentes; c'est elle enfin qui est cause que l'homme se fatigue du matin au soir, et souvent au risque de sa vie, uniquement pour contenter un être dont les caprices varient avec la direction des vents.

IV. Comment est accueillie la naissance de la fille.

Il est d'usage parmi les Bédouins que quand un garçon vient au monde, il est annoncé à la famille et à tous les voisins, par des cris de joie qui se répètent d'une tente a l'autre; mais quand c'est une fille qui vient augmenter le nombre des membres de la famille, on garde le silence le plus absolu, accompagné de toutes les marques de la tristesse, qu'on laisse voir à tout le monde.

Certaines familles, éprouvées par le malheur d'avoir toujours des filles, les enterrent toutes vivantes; surtout quand elles sont monstrueuses ou qu'elles ont quelques défauts corporels. Cet usage est très ancien. Il existait, comme nous venons de le voir, dans le chapitre précédent, avant Mahomet dans toute l'Arabie. Le premier que mentionne l'histoire, comme ayant condamné publiquement cette pratique barbare, fut *Zaid-ibn-ʿAmr, ḥanīf* de religion, et non point chrétien, comme l'ont cru plusieurs de nos écrivains modernes. *Ṣaʿṣaʿh-ibn-Najīah,* le suivit et l'Islam l'abolit entièrement; les nomades l'ont encore en vigueur, mais en cachette, et seulement dans les conditions que nous venons d'énumérer ici, et non point dans le chapitre précédent.

Quelques tribus plus humaines, gardent cependant certains usages qui dénotent leur origine barbare: les maris qui apprennent que leurs femmes ont mis au monde une fille, arrivés à la maison, s'arment d'une massue, et

battent la pauvre mère, déjà si éprouvée par ses douleurs, pour avoir donné au monde un être qui, plus tard, pourrait être le déshonneur de la famille ou de la tribu.

On voit par là que le Coran n'a pas changé beaucoup la condition de la fille d'Eve. Un passage de ce livre prétendu sacré, et que nous n'avons pas cité, à dessein, au commencement de cette étude, pour le placer ici, est le suivant que je ne traduis qu'avec la rougeur au front: «Vos femmes sont votre champ. Cultivez-le toutes les fois qu'il vous plaira » (Coran, II, 223):

نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم.

Basse comparaison, indigne à la fois de l'homme et de la femme, et qui révèle des instincts honteux, dignes des bêtes les plus dégradées. Comment prétendre après cela que l'islamisme a relevé la condition de la femme?

Malgré tout ce que nous avons dit jusqu'ici, les filles n'étaient pas traitées dans toutes les tribus avec le même mépris. Certains clans en faisaient plus de cas que des garçons. Ainsi, quand il lui naissait une fille, tous les gens du douar venaient les uns après les autres féliciter le père d'un don si précieux, dû à la générosité de Dieu. Voici, en effet, ce que nous lisons dans le *Tāj*: «Les Arabes à l'époque préislamique disaient au père qui venait d'avoir une fille: Heureux homme qui venez d'avoir une *nāfijah* (objet qui augmente la richesse), c'est-à-dire, une fille. Elle est appelée ainsi parce qu'elle grossira la fortune de son père, par la dot qu'il gardera pour lui à l'époque de son mariage, dot qui consistera en chameaux, qu'il ajoutera aux siens et qui en augmenteront le nombre.»

V. Quelle est sa première éducation?

La seule éducation que reçoit la fille est celle du travail manuel et rien autre. La prière, l'enseignement moral, littéraire ou scientifique sont absolument inconnus chez les nomades. Seul le travail manuel est son partage. Sa mère lui apprend à apporter de l'eau du fleuve, à couper du bois ou des épines pour préparer les aliments, à ramasser la fiente de chameau, de cheval, de mouton etc. etc. pour la brûler à défaut du bois dans les déserts arides, à décortiquer du riz, à moudre du blé ou de l'orge dans de petits moulins à bras, à préparer le pain etc. etc.; en un mot à faire tout ce qui est nécessaire pour entretenir la vie matérielle de la famille, et rien de plus.

La plus grande distraction que puissent avoir les filles et femmes c'est le chant. Chaque travail a un air qui lui est propre. Ainsi par exemple pour écraser du riz, c'est une musique cadencée, à petites strophes, dont le sujet est l'encouragement au travail. Pour moudre, c'est une mélodie langoureuse, mélancolique, dont le sujet est élégiaque, érotique ou épique, et ainsi du reste.

VI. Devenue jeune fille, quelle formation intellectuelle et morale reçoit-elle?

La jeune fille du désert ne diffère pas, en fait d'éducation, de la petite fille. La seule différence est que, devenue jeune fille, elle ne peut plus jouer avec les garçons de son âge, ni sortir hors de la tente pour visiter les voisins

ou les voisines; et surtout, elle ne peut plus garder le vêtement de son enfance, lequel consiste en une longue robe, teinte en bleu. Arrivée à l'âge de puberté, elle doit y ajouter le *ximār* خمار, ou *ḳinā'* قناع, et l'*'izār* ازار ou *ʿabā'* عبا.

Le *ximār* est une pièce de mousseline noire, ayant un mètre ou 1 *m* 50 de longueur, et un peu moins de largeur. On en place une partie sous l'*'izār,* et le reste retombe par devant, jusqu'à la ceinture, et il encadre parfaitement le visage.

L'*izār* ou manteau est une longue pièce de toile ou de laine, que la femme met sur sa tête, et laisse tomber jusqu'à terre. Ce manteau est indispensable quand elle sort en dehors de la tente. Quand elle est à l'intérieur, et qu'il n'y a pas d'étranger, elle peut le laisser de côté.

(A suivre.)

Notes on the Munda family of speech in India.

By **Dr. Sten Konow,** Government's Epigraphist, Simla, Punjab, India.

Origin and Relations. -- The Munda, or, as it is commonly designated, the Kolarian, family comprises a series of dialects spoken in the Chota Nagpur plateaux of Eastern India, in the adjoining districts of the Madras Presidency, and in the Mahadeo Hills in the Central Provinces. They are nowhere in sole possession of an extensive territory, the usual state of affairs being such a distribution that the Munda dialects are found in the hills and jungles, while Aryan tongues prevail in the plains.

The tribes speaking the Munda languages are considered to belong to the same race as the Inhabitants of Southern India. This race, the so-called Dravidian, is commonly held to be the aboriginal population of India. The race is not, however, pure and unmixed.

The results of the ethnographic Survey of India are not as yet available, and it is too early to speak of the variations in anthropological type within the Dravidian race. It seems, however, to be certain that such variations really exist, and that the original race has been subjected to intermixture with alien tribes. The philological state of things leads up to the same conclusion.

The old opinion seems to have been that all the tribes belonging to the Dravidian race spoke languages which were connected with each others. The late Professor Max Müller[1], however, long ago subdivided them into two different families, the Dravidian family, which comprises the principal languages of South India, and the Munda family, with which we are, at present, more directly engaged. He says:

"I can see indeed many coincidences between Uraon, Rajmahali, and Gondi on one side, and Sinbhum, Sontal, Bhumij, and Mundala words on the other, but none whatever between these two classes. I, therefore, suppose that in the dialects of the last four tribes, we have traces of a language spoken in India before the Tamulian conquest . . . The race by which these dialects are used may have merged into the Tamulic in places where both have been living together for some time. Both are, therefore, promiscuously called Koles. But historically as well as physiologically there is sufficient evi-

[1] Letter to Chevalier Bunsen on the Classification of the Turanian Languages. Reprint from Chr. K. J. Bunsen's Christianity and Mankind. Vol. III. London 1854. See pp. 175 ff. of the reprint.

dence to show that two different races, the Tamulic and an earlier race, came in contact in these regions, whither both fled before the approach of a new civilisation . . . These people called themselves "Munda", which, as an old ethnic name, I have adopted for the common appelation of the aboriginal Koles."

Max Müller's opinion is now, with some slight modifications, held by most scholars, and it seems to be well founded. The attempts which have since then been made, in order to prove a connexion between the languages of the two races distinguished by him, must be characterized as a failure. The points in which Max Müller's view has been modified, may be shortly stated.

The common opinion, at the present day, is not in favour of the supposition of a Tamulian conquest of India. The Tamulic, or as it is generally called, the Dravidian race, is considered as that of the aborigines of India, at least, of South India. To quote Mr. Risley "it occupies the oldest geological formation of India, the medley of forest-clad ranges, terraced plateaux, and undulating plains which stretch, roughly speaking, from the Vindhyas to Cape Comorin. On the east and west of the peninsular area the domain of the Dravidian is conterminous with the Ghats; while farther north it reaches, on one side, to the Aravallis, and, on other, to the Rajmahal hills".

The Dravidian race seems farther to have contributed to the population of the United Provinces, parts of Rajputana, Bihu, and perhaps also of Lower Bengal and Orissa. There are no indications that it has extended farther towards the north-west. In its proper home, on the other hand, it can, for all practical purposes, be considered as the aboriginal population; and there are no traces of its having at any period replaced an older population.

The Mundas are usually considered as membres of the Dravidian race. The anthropological type is said to be the same. This unity of type does not, however, preclude considerable variations, and it is probable that we have to do with two originally different races, as Max Müller stated, the Dravidian race proper, and the Munda race. The latter name has been coined by Max Müller. His reason for choosing it was, however, based on a misunderstanding.

Name. — The name *Muṇḍā* is only used by a certain section of the race, much in the same way as *Arya* was used by the Aryans. Other Munda tribes use *Mañjhi* instead. Both terms mean "headman", and are used by the individual members of the tribes as an honorific designation of themselves. None of them can claim to be in general use among all the tribes forming the race, and none of them can, accordingly, have been the old ethnic denomination of the race. It is not, therefore, to be wondered that the name Munda was not long allowed to stand unchallenged. Sir George Campbell, in 1866, proposed to call the family Kolarian, and this name has been largely adopted. *Kol* is a denomination which is used to denote some of the tribes of the Munda race, but also tribes that belong to the Dravidian race proper, such as the Oraons. Sir George Campbell thought that an older form of the word was *Kolar*, and this hypothetical form he used in coining the new name.

There is, however, no foundation for his supposition, and the denomination Kolarian is also inconvenient because it easily suggests a connexion with Aryan.

The Rev. L. Skrefsrud, and, after him, Professor V. Thomsen of Copenhagen, have suggested a third name, viz. Kherwarian or Kharwarian, from *kherwar* or *kharwar*, a name which, according to Santali traditions, denotes an old tribe from which the principal, but not all, Munda tribes are said to have been derived.

It does not much matter, which of these denominations is chosen. I have called the family *Muṇḍā* in deference to the scholar who first clearly distinguished it from the Dravidians. Moreover, the name of *Muṇḍā* has been used in the Linguistic Survey of India, and it can, accordingly, claim to be the official term.

Number of speakers. — The Munda family comprises several dialects spoken by about three million people. The table which follows has been taken from the returns of the last census of 1901, with some few corrections:

Name of dialect	Number of speakers
Santālī	1,795.113
Muṇḍārī	460.744
Bhumij	111.304
Bīrhaṛ	526
Kōḍā	23.873
Hō	371.860
Jūrī	3.880
Asurī	4.894
Korwā	16.442
Kūrkū	87.675
Khaṛiā	82.506
Juāng	10.853
Savara	157.136
Gadabā	37.230
Total	3,164.036

Groups and Dialects. — The nine first of these dialects are slightly different forms of one and the same language, which is spoken by 2,788.636 people, i. e. about eleven twelfths of all speakers of Munda languages. All these tribes are, according to Santali traditions, derived from the old Kherwar tribe, and the language can conveniently be called *Kherwārī*. Its principal dialect, *Santālī*, is spoken over a strip of country extending from the Ganges in the north, to the Baitarani in the south. It comprises the south of Bhagalpur and Monghyr; the west of Birbhum and Burdwan; almost the whole of Bankura; the western corner of Midnapore; the greater portion of Morbhanj and Nilgiri; the north-west of Balasore; the north-east of Keonjhar; Dalbhum; Sarai Kala; Kharsawan; Manbhum; the Sonthal Parganas, and the last of Hazaribagh, with scattered settlements in adjoining districts. *Muṇḍārī*, the dialect of the tribe who call themselves *Muṇḍā*, is chiefly spoken in the southern and western portion of the Ranchi District, and in the adjoining tracts of the

surrounding districts. The home of the *Bhumij* is Singbhum and neighbourhood, and the *Birhaṛs* live in the jungles in Chota Nagpur. The *Kōḍās* are found scattered over a large area in the central portion of the Bengal Presidency, especially in Burdwan, Birbhum, Midnapore, Sonthal Parganas and Manbhum. *Hō* is chiefly spoken in Singbhum and the tributary states to the south. *Jūrī* and *Asurī* are spoken in Chota Nagpur, and *Korwā* in the same tracts and also in Mirzapur. It will be seen that the home of all the speakers of Kherwari can be broadly described as the Chota Nagpur plateaux. The dialect of the *Kūrkūs*, on the other hand, belongs to the Satpuda and Mahadeo Hills of the Central Provinces. Most speakers of *Khaṛiā* are again found in Ranchi and neighbouring districts; the *Juāngs* belong to the Orissa Tributary States, and *Savara* and *Gadabā* are found in Ganjam and Vizagapatam, of the Madras Presidency.

Our knowledge of the different Munda dialects is of a very different kind. Some of them are rather well known. Others have not as yet been described by any competent authority, and very much remains to be done. It would especially be worth while to take up the study of *Khaṛiā*, *Savara* and *Gadabā*, and, if possible, also of *Juāng*. All those dialects are apparently of great interest for the history of the Munda languages. The table which follows registers the principal books on Munda languages which can be described as being up to date:

Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. Grierson. Vol. iv. Munda and Dravidian Languages. By Sten Konow. Calcutta 1906.

Skrefsrud, Rev. L. O. A Grammar of the Santhal Language. Benares 1873. (A new edition, by the Rev. P. O. Bodding is under preparation.)

Campbell, A. A Santali-English Dictionary. Bokhuria 1899.

Hoffmann, Rev. J., S. J., Mundari Grammar. Calcutta 1903.

Hahn, Rev. Ferd. A Primer of the Asur dukma, a dialect of the Kolarian language. Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XIX, Part I, 1900, pp. 1490 ff.

Drake, Rev. John. A Grammar of the Kúrkú Language. Calcutta 1903.

Gagan Chandra Banerjee, B. A. Introduction to the Kharia Language. Calcutta 1894.

The various dialects of the Kherwari language are closely related to each other. One important point is the substitution of an *h* for an old *k* in many words. Compare Santali *haṇ*, Kurku *kon*, son; Santali *hāko*, Kurku *kāku*, fish; Santali *haṛ*, Kurku *kōrō*, man; Santali *koloṅ*, Kharia *koloṅg*, Kurku *kōlōmā*, corn, and so forth. Juang, and probably also Savara and Gadaba, in this respect agree with Kurku and Kharia, as against Kherwari.

Kurku is closely related to the various Kherwari dialects on one side and Kharia on the other. Kharia again leads over to Savara, while Juang and Gadaba are as yet too unsatisfactorily known to allow a final classification. They are apparently of the same kind as Savara.

All Munda languages have, to a very great extent, been influenced by Aryan and Dravidian forms of speech. At the present day, a considerable portion of the vocabulary is Aryan, and Aryan grammar exercises an ever in-

creasing influence on the grammatical structure. The Dravidian influence is now especially strong in the south. In former times, however, it seems to have been of much greater importance.

Affinities. — The present home of the Munda dialects is of small extent. They are not, however, isolated forms of speech, but form part of a great linguistic family, which can be followed from North India over Further India and the numerous islands in the Indian Ocean and the Pacific to the Easter Island.

In India itself, there are some indications which point to the conclusion that connected forms of speech have once been spoken along the slopes of the Himalayas as far west as Kanawar and Lahul in the Panjab. The existence of a Munda tribe in the Mahadeo Hills makes it probable that the numerous Bhīl tribes in the Mahadeo Hills, the Satpuda, and Aravalli Hills may also have been Mundas. I know one tribe, the so-called Nahals of Nimes, who were stated to speak Kurku in 1870, but who now speak a mixture of Munda, Dravidian and Aryan dialects. The tribe has probably something to do with the Nahari Bhils of Nasik and Sargana. The case is apparently typical. It shows how a Munda dialect comes under the spell of Dravidian and Aryan tongues. The final result will, no doubt, be the same as in the case of the Bhil dialects, an Aryan form of speech, which only in some peculiarities preserves the traces of an alien origin.

It will be seen that the territory occupied by the Munda forms of speech, in India itself, has apparently once been much more extensive than at the present day, when they form a comparatively small and unimportant group. On the other hand, numerous related forms of speech are found outside India. In the first place, we have the dialect spoken by the Khasias of the Khasi Hills. Then follow the Mon-Khmer dialects of Further India, the Nancowry of the Nicobar Island, some dialects spoken by old tribes of the Malayan peninsula, and the numerous dialects of Austronesia (Indonesian, Melanesian and Polynesian)[1]. Among these languages the Munda family is most closely connected with the Mon-Khmer forms of speech. This is more the case with Kurku, Kharia, and the southern dialects than with Kherwari. The relationship can be traced in phonology, the formation and inflexion of words, and in vocabulary. I shall not, however, go into details in this place.

The Munda dialects differ widely from each other in many respects. There are, however, some points in which they appear to agree, and which should be especially borne in mind when dealing with them. The remarks which follow are intended to draw attention to such features. They are mainly based on the state of things in Santali, the best known Munda language.

Phonology. — The phonetic system is very richly developed. The number of vowels is very great, and peculiar attention should always be given

---

[1] P. W. Schmidt, S. V. D. Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. Braunschweig 1906.

to their proper marking. The pronounciation of the individual vowels is said to be the same as on the European continent, so that *a* is the sound of *a* in "father", and not that of *a* in "hat" or *u* in "but".

Santali, and probably most Munda languages, has the following vowels: *a*, *e*, *i*, *u* and *o*. *E* and *o* have two sounds each, one open and the other close. I have marked them *e* and *ä*, *o* and *a̱*, respectively. *E* is the sound of *e* in German "See" and *ä* that of *ä* in German "Bär", similarly *o* is the *o* of German "Bohne", and *a̱* the *a* of English "all". Most works on Munda languages do not make any attempt to distinguish between *e* and *ä*, *o* and *a̱*, respectively. It is much to be desired that this will be otherwise in future. The difference is of importance for the etymology and history of Munda languages. As a general rule, great attention should always be bestowed on the correct description of the different vowel sounds.

All vowels can be short as well as long. Also in this respect much remains to be done. The matter is attended with peculiar difficulties, and the same vowel in the same word can be sometimes short and sometimes long. Thus a short vowel in Santali can be lengthened for the sake of emphasis. Compare *ga̱c'-en-ā-e*, he died, in which word the vowel *a̱* can be much lengthened if the loss and grief is emphasized. On the whole, it is as yet impossible to lay down definite rules for the quantity of vowels, and any addition to our knowledge about this point from careful observers, would be of interest. With regard to monosyllables, the rule seems to be that they are long, if they do not end in one of the checked consonants peculiar to the Munda languages, and which will be described below.

All vowells, short as well as long, can be pronounced through the nose. It is then usual to mark them by a curved line above the letter; thus *ã*, *ẽ*, *ĩ* and so on.

In addition to the above vowels there is, at least in Santali, still another set, which Mr. Skrefsrud has called neutral, and which partly play a prominent rôle. Mr. Shrefsrud marks them by putting a dot under the vowel; thus *ạ*, *ẹ*, *i*, *ọ*, *ụ* . . . They are said to be of the same kind as the short indistinct sound of *e* in German "Ruhe", or French "quatre-vingt". They are perhaps a kind of vocalic murmur with differing colour. It would be important to get a clear and distinct description of these sounds. The "neutral" *a* is said to have a deep guttural sound. I have not heard it pronounced, and I am uncertain about its proper sound.

The neutral vowels are probably always due to the influence of an *i* or *u* in the preceding or following syllable. The influence of such sounds is felt even if the sound itself has disappeared; compare Santali *kọ̄l*, old *koil*, Hindi *kōel*, "cuckoo"; *dāl-ạ̄-ṅ*, I strike, from *dāl-ā* + *iṅ*.

The use of the "neutral" vowels shows that the vowels of neighbouring syllables, to some extent, influence each other. Such an influence can also be traced in other cases, and it can be described as an instance of the so-called harmonic sequence (Vokalharmonie), which plays a considerable rôle in many languages. I have observed cases in Santali, Mundari and Kurku, and it would probably be easy to trace similar features in other dialects

as well, if more attention were given to the proper distinction between the different vowels. In Santali the facts are as follows:

i and *u* neutralize all vowels which come under their influence. Instead of *ạ*, *ẹ*, *ọ*, we often find *e*, *i* and *u*, respectively. Thus, *kōṛā*, boy; *kūri*, instead of *kọ̄ṛi*, girl; *kala*, deaf, fem. *kạli: ac'ak'*, his; *iṅ-ạk'*, my, and so on.

E and *o* are generally substituted for *ä* and *a̱*, respectively, if an *a* or *o* follows; compare *än-tä*, just there; *en-ka*, just so: *ạn-tä*, there; *on-ka*, thus, in which words the pronominal bases *en* and *än*, *on* and *a̱n*, respectivly, are seen to interchange so as to accommodate themselves to the sound of the following syllable. With regard to dissyllabic words the rule seems to be that an open vowel in one syllable does not well agree with a close sound in the other, and *vice versa*. Thus the intransitive-passive suffix *ok'* becomes *a̱k'* after *ä* and *a̱*. Compare *dal-ok'*, to be struck; *sän-a̱k'*, to go. There are, however, many exceptions to the rule, and if we abstract from Santali, almost no attention has been paid to the matter.

The number of consonants is also great. Thus Santali possesses four gutturals, four palatals, four cerebrals, four dentals, four labials and the corresponding nasals, *y*, *r*, a cerebral *ṛ*, *l*, *v*, *w*, *s* and *h*, and, moreover four checked consonants, *k'*, *c'*, *t'* and *p'*. The consonants of that language are all contained in the table which follows:

Gutturals: *k, kh, g, gh, k', ṅ*
Palatals: *c, ch, j, jh, c', ṅ*
Cerebrals: *ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ*
Dentals: *t, th, d, dh t', n*
Labials: *p, ph, b, bh, p', m*
Liquidae: *y, r, ṛ, l, v, w*
Spirants: *s, h.*

The pronounciation is, for most of the above sounds, the same as in Hindi. The letters accompanied by an *h* are aspirates, i. e. they are pronounced with a strong emphasis on the explosion following on the stop. The palatals *c* and *j* correspond to the English *ch* and *j* in "church", "James", respectively. The cerebrals are pronounced almost like the corresponding English sounds *t, d,* with and without aspiration. The dentals are pronounced as pure dentals, i. e. the tongue strikes against the upper teeth, and not against the alveolae. The dentals and cerebrals interchange dialectically, and it is not certain if both classes belong to the original Munda languages.

It will be seen that a separate nasal belongs to each of the five classes, just as is the case in Indo-Aryan languages. The guttural *ṅ* is the *ng* in "king"; *ṅ* is almost the Spanish *ñ*; *ṇ* is pronounced like English *n*, the tongue being however placed against the palate. The remaining nasals need not be separately explained.

The cerebral *ḷ* is described as identical with the peculiar *l* of Norwegian and Swedish dialects, which is formed by approaching the tip of the tongue to the middle palate, without touching it, and then striking it forwards towards the teeth.

Of the remaining consonants, only *k'*, *c'*, *t'* and *p'* need be separately dealt with. They are a very characteristic feature of the Munda dialects, and probably belong to all of them, though they have often been overlooked by those, who have written about these languages. It is quite impossible to understand the phonology of the Munda languages without knowing how these sounds are produced.

The usual stops *k*, *c*, *t* and *p*, are produced in such a way that the current of air is arrested at different points of contact between the organs of speech, and then pushed out with a kind of explosion. In the case of the checked consonants *k'*, *c'*, *t'*, *p'*, on the other hand, this process is checked half-way so that the breath does not touch the organs of speach in passing out. The result is an abrupt sound which can by clearly distinguished only by an experienced ear. Some assistance in distinguishing between the different checked consonants is, however, given by the language itself in so far as the checked consonants are often replaced by the corresponding voiced stops. Thus *g* takes the place of *k'*, *j* that of *c'*, *d* that of *t'* and *b* that of *p'*, according to certain laws, which are probably different in the different dialects. This state of affairs has deceived some scholars into the belief that the checked consonants are in reality voiced sounds, and that they should, accordingly, be written *g'*, *j'*, *d'*, *b'*, rather than *k'*, *c'*, *t'*, *p'*. This practice should not be followed. The formation of the sounds in question precludes the idea of voice, and one of the first authorities in phonetics at the present day, Professor Storm of Christiania, whom I have consulted about the matter, and who knows the sound in question well, emphatically declares that they are checked voiceless consonants.

It will be seen that the phonology of the Munda languages requires considerable attention in several respects. The missionaries in the field can here do much to elucidate the matter.

Formation of words. — I shall now procede to make some remarks about the formation of words in the Munda languages. The matter is attended with considerable difficulty, because we do not as yet possess a critical analysis of the vocabulary. The remarks which follow can therefore not claim to be exhaustive.

The original basis from which Munda words are formed are monosyllabic, i. e. they consist of only one syllable. It seems probable that the typical form of such bases is (consonant) vowel (consonant), but it would be preposterousto make a definite statement at the present state of our knowledge.

The way in which words are formed from such bases is by means of various additions, suffixes, which are added after the base, prefixes, which are added before it, and infixes, which are inserted into the base itself.

At the present day suffixes are not much used in the formation of words, though they play a considerable role in the inflexion of nouns and verbs. Some suffixes are, however, still traceable as formative elements; compare Santali *äm*, Kurku *i*, to give; Santali *ja-m*, to eat, but *a-ja*, to give to eat.

A much more important role must, however, be assigned to the prefixes and infixes.

The existence of an old prefix can often be inferred only from a comparison of different dialects and with connected forms of speech. It is too early to take up the whole matter. I shall only point to a few facts, in the hope that scholars who have the opportunity of studying the languages on the spot, will devote some attention to the matter.

The prefixes are partly simple and partly complex. The former consist of a single vowel with or without a preceding consonant, in the latter a nasal is added. Thus we have a simple prefix in Kurku *kū-lā,* tigre, and a complex one in Savara *ki-m-boṅ*, pig; Kharia *ti-m-song,* fire.

In many cases it is very difficult to detect the old prefixes. This is often due to a tendency to shorten bisyllabic words, so that often little more than the prefix remains of the whole word. Such monosyllables are then easily mistaken for base-words. Compare Santali *haṛ,* but Mundari *hōrā,* Kurku *kōrā,* road; Santali *kūl,* but Kurku *kūlā,* tiger. The fuller forms are often preserved in some dialects, especially in Kurku, Mundari, and the southern dialects. It will be seen that Mundari, in this respect, forms a kind of link between Kherwari and the remaining Munda dialects.

I shall now mention some of the prefixes in use in the Munda languages. I am, in most cases, unable to fix their meaning. In order to do that it will be necessary to collect and arrange much more extensive materials than I have had at may disposal.

A prefix consisting of a vowel alone occurs in Santali *ạyup',* evening (compare Khmer *yub,* night); Kurku *ō-tē,* earth (compare Mon *ti*) etc. In many cases an *a* is prefixed to verbal bases in order to form a kind of permissives or factitives; thus, Santali *ńū*, to drink; *ạ-ńū,* to give to drink: *jạ-m,* to eat; *a-jạ,* to give to eat. This *a* is apparently connected with an *a* which precedes a pronoun when it is used as an indirect object; thus, Santali *a-m,* to thee; *e-w-a-de-a-e,* he *(e)* gave *(e)* him *(a-d-e).* In the last example this *a* is preceded by a *w*. It can therfore perhaps be compared with the prefix *wā* which forms permissives in Kurku.

Most prefixes consist of a single consonant, usually followed by a vowel. Such prefixes occur in Kurku *ko-rō,* Mundari *ha-ṛa,* Santali *haṛ,* man; Kurku *k-ōn,* Savara *ōn,* son; Kurku *kū-lā,* Santali *kū-l,* tiger; Santali *ho-n,* rat (compar Mon *k-ni*); Santali *g-ūr,* fall (compare Khmer *ūr*); Santali *gi-tic',* sleep (Khmer *ṭék*); Kurku *jū-mū,* name; Santali *tu-rūi,* six; *bār,* two; *bi-r,* wood; *be-lē,* ripe; *mā-yām,* blood; Kharia *ro-moṅg,* nose; Mundari *si-ṅgi,* sun; Savara *si-ń,* house, and so on.

It has already been remarked that a fuller form of these prefixes exists, in which a nasal has been added. Compare Savara *ki-n-sor,* dog; *ki-m-boṅ,* pig; *ki-m-poṅ,* belly; *ti-m-ji,* nine; Kharia *ti-m-soṅg,* fire, and so on.

The prefixes are of fundamental importance for the formation of Munda words. The question has, however, hardly been taken up, and almost everything in this respect remains to be done.

The use of infixes has already been dealt with by several scholars, and the role they play, in the Munda forms of speech, is far more obvious than is the case with the prefixes. I shall only mention some few facts.

A *k'* is often used in order to form intensives. It is inserted after the first vowel, which is, moreover, repeated after *k'* if the base word is monosyllabic. Thus Santali *ạl,* write, intensive *ạk'ạl*; *ạgu,* bring, intensive *ạk'gu*; *benao,* make, intensive *bek'nao.*

The *k'*-infix is further used in order to forme distributives from such numerals as begin with a vowel; thus Santali *ek'äe,* seven each, from *ëäe,* seven; *ik'rạl,* eight each, from *irạl,* eight. *K'* is, finally, inserted in some demonstrative bases in order to intensify the meaning; thus, Santali *nui,* this one; *nūk'ũi,* this very one.

An infix *t* is used in order to form nouns from verbs. Compare Santali *ńu-tu-um,* a name, from *ńum,* to name; *bo-to-r,* fear, from *bor,* to fear; *ä-tạ-hạp',* beginning, from *ähạp',* to begin. An *n*-infix is used in a similar way; thus, Savara *ta-nu-b,* portion, from *tub,* divide; Santali *da-nạ-pal,* a cover from *dapal,* to cover; *ba-na-k',* a hook, from *bak'* to hang on a hook. The *n*-infix is also used in collective numerals and some verbs. Compare Santali *ba-nā-r,* both, from *bār,* two; *po-nō-n,* all four, from *pōn,* four; Kurku *ṭhār* and *thā-nā-r,* to stand, remain.

An infix *p* is used to form collective nouns and reciprocal verbs; thus Santali *ma-pa-ńjhi,* a collection of headmen, from *mạńjhi,* headman; *da-pā-l,* to beat each other, from *dāl,* to beat. Sometimes this infix is added without much changing the meaning; thus, Santali *hạ̄n* and *hạ-pạ̄-n,* child. The latter form is properly collective.

There are moreover *r* and *l*-infixes. Thus, Santali *du-ṛu-p',* Mundari *dup',* to sit; Santali *be-re-t',* Kurku *bīt',* to rise; Santali *ō-ṛa-k',* Kharia *oo* (i. e. probably *ok'*), house; Kurku *ōt'* and *ō-le-'t,* to go out; Santali *ge-le-c',* to excavate, and *gec',* to scrape out and so forth.

On the whole, it will bee seen that the formation of words is, to a considerable extent, effected by means of infixes.

Subdivision of Words. — The words formed from bases cannot be subdivided into word-classes in the same way as in Indo-European languages, and the same word can very often be used in quite different ways. Thus almost every word can be used as a verb, and a verbal form can, in its turn, be considered as a noun, an adjective or a verb, according to circumstances. It is not quite correct to say that a special form is a noun, an adjective, or a verb. It would be more in accordance with the actual facts to say that it performs the functions of a noun, an adjective or a verb. For all practical purposes it will, however, be more convenient to adopt the well-known terminology of Indo-European grammar.

The Munda noun in many respects differs from the noun in our languages. There is no grammatical distinction between the masculine and feminine genders. It is of course possible to give expression to the natural difference of gender and to state that a certain individual is a male or a female. This is not, however, effected by grammatical means, but it is necessary to add a direct indication of gender. Thus Santali *ạṇḍiạ kūl,* male tiger; *eńgā kūl,* a female tiger. There are, it is true, some few instances in which the female form is derived from the male by means of a termination *ī*; thus,

Santali *kōṛā,* boy; *kūṛī,* girl. Such forms are, however, clearly an innovation due to the influence of Aryan tongues.

On the other hand, there can be said to be two different classes of nouns, such as denote animate nouns and inanimate objects, respectively. This difference is of primary importance and pervades the whole grammatical system. Thus the genitive is formed in one way if the governing noun denotes an animate being, and in another if it is an inanimate thing. Pronouns have different forms for the two classes, and the inflexion of verbs also differs according to whether the subject or object belongs to the one or the other of them.

There are three numbers, a singular, a dual and a plural. Compare Kurku *ābā,* a father; *ābā-king,* two fathers; *ābā-ku,* fathers. The plural is often used in a indefinite way. Compare Santali *haṛ-kō,* men, i. e. somebody; *un-tē,* by that time; *un-kō-tē,* by about that time.

With regard to cases, we can observe how Aryan influence is gradually changing the character of Munda languages; and some dialects have almost adopted the Aryan principles of inflexion. The state of things in such dialects as have preserved the original Munda principles, with the greatest fidelity, is quite different. Broadly speaking, it can be said that dialects such as Santali and Kurku do not possess any real cases, such as denote the relation between noun and verb. The subject is not separately marked, the direct and the indirect objects are simply put side by side with the subject, but than repeated by means of certain additions to the word which performs the functions of the verb. We shall see later on how loosely the typical Munda sentence is constructed. The different ideas are put side by side, and the mutual relationship between them is only indicated towards the end, or else, it must often be inferred from the context.

There are certain words which are used as a kind of postpositions in order to indicate the relation between the different words of a sentence in place, time etc. When added to nouns, such postpositions can be said to form cases. It will, however, be seen that such forms are in reality compound of two individual words, and no real grammatical cases, though the full root-meaning of the postpositions is no longer known.

A kind of genitive is formed by adding suffixes, which differ according to the nature of the governing word. Thus the usual suffix in Santali is *rän* before nouns denoting animate beings, and *ak'* before such as denote inanimate things: compare *oṛak-rän kisāṛ,* the master of the house; *pä māhā-re-ak' kami,* three days work. This genitive is in reality an adjective, and the same terminations are quite common in the formation of adjectives. The old principle for the formation of the genitive was, apparently, simply to suffix the governed to the governing word. This principle is still preserved in many cases where the governed word is a personal pronoun. Thus Santali *ạpu-m,* father-thou, thy father.

It will be seen, that there is no real declension. Words are simply put down side by side in the sentence, and only the most material relations, such as time and space, are separately marked. Under such circumstances

we cannot expect to find a real adjective with inflexion for gender, number and case. As a matter of fact, words functioning as adjectives are devoid of inflexion. Nor are there any separate forms denoting the comparative and the superlative. As is the case in so many languages, it is necessary to use expressions such as "that man is great from you", "that robe is good among all" instead of "that man is greater than you", "that robe is the best of all", and so forth.

The numeral system is not decimal as in Indo-European languages, but higher numbers are counted in twenties. Compare Santali *bār isī gāl*, Savara *bāgu koḍi galji*, two scores ten, fifty. The minor dialects have apparently, to a great extent, adopted the Aryan numerals, and even in Santali it has become usual to count in twenties. This change is not, however, a natural development of the language. It is due to the influence of schools and of neighbouring forms of speech.

The personal pronouns possess separate forms for the three numbers; in the first person there are, moreover, double sets of the dual and plural, one including and the other excluding the person or persons addressed. Compare Santali *iṅ*, I; *ā-lāṅ*, I and thou; *ā-liṅ*, I and he; *ā-bōn*, I and you; *ā-lā*, I and they. The difference between these forms must be thoroughly mastered, or else one must be prepared for the most awkward misunderstandings. To use an illustration brought forward by the Rev. A. Nottrott, a man who tells his servant that "*ā-bōn*, we shall dine at eight" is himself to blame if the same servant comes to join the family at the meal. It would be necessary to substitute *ā-lā*, we, for *ābōn*, in order to prepare against such eventualities.

It will be seen that the number of forms of these pronouns is considerable. In the most characteristic Munda languages there are, moreover, forms in common use as suffixes and infixes. They are commonly added to the verb or to other words in order to denote the subject, the direct object, the indirect object, or a genitive. I shall make some remarks on these affixes, later on, when dealing with verbs. In this place I shall only draw attention to the fact that such forms exist. They are of the greatest importance, though they do not appear to play a great role in such smaller dialects as has come under the spell of Aryan tongues. It is however just possible that they are found and commonly used even in those, and it would be well if critical observers on the spot would look out for them. Examples of their use in Santali are *hōlā bārea gai-y-ā kiriṅ-ket'-kin-ā*, yesterday two cows-he (*ā*) bought-them-two (*kin*), yesterday he bought two cows; *gaṛa-am-ā-ṅ*, I (*ṅ*) shall help thee (*am*); *ti sab-tiṅ-mā*, seize thou (*mā*) my (*tiṅ*) hand (*ti*).

Such suffixes are in common use after nouns of relationship, some of which are almost never used without such additions. Thus a Santal speaks of *ạpu-ṅ*, my father; *ạpu-m*, thy father; *apa-t*, his father, and so on, but not of *ạpu*, father, without any such addition. This state of affairs is characteristic of many languages, and it must be seen in connexion with a common tendency to form the most individual conceptions, and as much as possible avoid the use of general and abstract terms. Thus there are in Santali at

least twelve verbs which can be translated "to carry". Compare *dipil,* to carry on the head; *gugu,* to carry on the back; *häo,* to carry astride the hip; *härmät'*, to carry under the arm and so forth. On the other hand, there is no general word "to carry". Similarly a father, a mother &c., in the abstract, who is not the father or mother of any special individual, is never spoken of. As a consequence of this tendency, the vocabulary is richly varied, and abounds in different terms, but does not possess many general expressions or words, denoting abstract ideas.

The same richness of different terms for the various concret conceptions is observable in the great number of demonstrative pronouns. Thus Santali has different pronouns to denote what is close at hand, what is farther off but still near, what is far off, what is found on the side, what is seen, what is heard, and so on. It is probable that a similar richness is also found in other dialects, and it would be worth while to pay attention to the matter for those who are able to study the various Munda tongues. It is not sufficient to find the equivalents of the pronouns "this" and "that", but it is necessary in every case to ascertain the precise conception attached to an individual pronoun.

Relative pronouns do not exist in the Munda languages. The Aryan relatives are often borrowed, and relative sentences according to the rules of Aryan grammar are in frequent uses in the various translations of the Bible into Munda dialects. Such forms should, however, by avoided, as being in disaccord with the genuine principles of Munda speech. A substitute of a relative is sometimes also found in the use of an interrogative pronoun in combination with a domonstrative, which latter pronoun is then used as a kind of correlative. Instead of saying "the man who called yesterday is here", we can accordingly say, "who came yesterday? That man is here." The common way of expressing relative clauses is, however, to use a kind of participles, or rather indefinite verbal forms denoting an action or something of the sort, without stating whether the action takes place or not at a definite moment. Instead of the above sentence we accordingly say "yesterday calling man is here".

As an instance of a typical Munda relative clause in its simplest form we may take the Santali words *dāl-ket' hāṛ*, the man that struck. Here *dāl* is the base of a verb meaning "to strike"; *ket'* is a suffix of the past tense, and *hāṛ* means "man". The form *dāl-ket'* can here, for all practical purposes, be considered as an adjective or a relative participle. In reality, however, it is an indefinite form denoting a striking in the past, and it can, according to circumstances be used as a noun, an adjective, or a verb. Thus we can add the plural suffix *kō,* and the form *dāl-ket'-kō* means "those that struck", "the strikers". We have already seen how *dāl-ket'* can be used as an adjective, but it can also perform the functions of a real verb. Generally speaking every verbal form is indefinite and can be used in the same way as *dāl-ket'*, and, on the other hand, every word can be used as a verb. Thus in Santali *hāṛ* is "man", and *maraṅ* is "big". The adjective *maraṅ* can be used as a verb and we can say *hāṛ-ā maraṅ-ā* the man is big. I shall

explain the forms *ä* in *haṛ-ä* and *ä* in *maraṅ-ä* below. We can even say *hāṛ-ked-e-ā-e*, he mad a man of him, where *ked* is the suffix of the past which we have just met with in the form *ket'*, the *e* after *ked* denotes an object of the third person singular, and the final *e* a subject of the same person.

Forms such as *ḍāl-ket'* can, when they perform the function of a verb, be compared with our tenses, and in some Munda dialects they are directly used as such. In Santali, however, and some other dialects it is necessary to add a suffix *ā* in order to indicate that the action indicated really takes place and we must accordingly say *dal-ket'-ā* if we want to translate the past tense of the verbe "to strike". This *ā* turns such indefinite forms into real tenses. It can be compared with the indicative word of Indo-European languages, and it is only used to denote an action which really takes place. On the other hand, if it is not intended to assert the action as an actual occurence, the *ā* is dropped. This is for instance the case in such sentences as we would call subjunctive and relative. Compare Santali *khajuk alo-e dag*, if-only not-he rains, if only it does not rain; *daṛ-ket'-ko-a män-et'-ä*, fled-they-he says, he says that they have fled. In such cases the reality of the action is only conditional or dependent on another action.

I have already mentioned that some Munda dialects use the indefinite bases without any addition as verbs. It would, however, be worth while to investigate the matter more closely, and to examine whether the forms used as adjectives are absolutely identical with those that perform the function of verbs. The materials at my disposal are insufficient for deciding the matter.

It has already been remarked that the most typical Munda languages do not possess anything corresponding to the cases of the direct and indirect object. Both are, however, indicated by means of pronominal affixes added to the verb. The most complete system has been developed in Santali. Here we find short forms of the personal pronouns inserted between the base and the final *ā*. Thus a direct object is indicated by inserting *ṅ* for the first, *m* or *mä* for the second, and *e* for the third person. The corresponding forms of the indirect object are *aṅ, am, ae,* respectively, and a third set, *tiṅ, tam, tae* indicates that the action belongs to somebody. Compare *uni kōṛā-e dāl-ked-e-ā,* he boy-he struck-him, he struck the boy; *haṛak'-ae-pä,* put-on-him-ye; *gāc'-en-tiṅ-ā-e,* died-mine-he, he who belongs to me. In the first example the *e* inserted between *dāl-ked* and *a* denotes a direct object of the third person singular; the *ae* inserted between *haṛak* and *pä* in the second tells us that the action takes place in the interest of a person of the the third person singular; while the meaning of *tiṅ* in *gac'-en-tiṅ-ā-e* is that the subject of action belongs to me.

The above examples also show how the case of the subject is indicated in Santali, viz. by adding short forms of the personal pronouns to the verb, or to the word preceding it. Such suffixes are the *e* in *kōṛa-e,* which denotes a subject of the third person singular, and the *pä* in *hārāk-ae-pä,* which shows that the subject is of the second person plural, and the final *e* in *gac'-en- tiṅ-ā-e.*

It will be seen that a form corresponding to one of the tenses of our languages is often a very complex form, containing a tense base with additions referring the action to a definite subject, object &c. There are also numerous other additions which modify its meaning in various ways. Santali has, in this way, developed a very complicated system of verbal forms. There are separate bases denoting a repeated or intensified action, causal and reciprocal bases, different forms for the active, the passive, and the middle and so forth. It is no wonder that the "conjugation" of a Santali verb makes a very complicated impression. The verb is, in itself, a small sentence. The various ideas which the speaker intends to impart, are, as we have seen, first put together without any clear indication of their mutual relationship. At the end of the sentence, we then find the verb, with several additions, shows the connexion between them, and also whether we have to do with an actual occurence or not.

The remaining Munda languages are not simpler than Santali. Those which we know best, however, in so many points agree with Santali that we can describe that form of speech as the most typical Munda language. It would therefore be important for everybody who will take up the study of a Munda dialect to acquire a fair knowledge of Santali or Mundari, which in most respects agrees with Santali. In that way the mind will be better prepared to understand the peculiarities of the dialect, and to see whether an individual form or turn of speech is in accordance with genuine Munda principles or due to the influence of Aryan tongues. An important point to bear in mind is the fact that the Munda dialects do not possess a relative pronoun, and that the use of complicated periods, consisting of a number of sentences connected with each other in various ways, cannot, accordingly, agree with the general principles prevailing in them.

Die Hianákoto-Umáua.

Von **Dr. Theodor Koch-Grünberg**, Berlin.

(Mit zwei Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers.)

Eine Gruppe sprachverwandter Stämme zwischen dem oberen Yapurá und dem oberen Caiarý-Uaupés, dem größten Nebenfluß des Rio Negro zur Rechten, ist seit längerer Zeit unter dem Namen Umáua bekannt.

Schon zur Zeit der Konquista wird dort ein großes Volk der Omagua erwähnt. In den vierziger Jahren des XVI. Jahrhunderts stießen die goldgierigen Scharen der Spanier und Deutschen unter ihren kühnen Führern Ulrich von Hutten, Bartel Welser u. a. auf der Suche nach dem sagenhaften „Dorado" zwischen dem Guaviare und Yapurá auf diesen mächtigen Stamm und wurden durch seine Tapferkeit zum Rückzug genötigt. Der Hauptort dieser Omagua war angeblich eine gewaltige Stadt von solcher Ausdehnung, daß die Abenteurer von einer nahen Anhöhe herab ihre Grenzen nicht zu unterscheiden vermochten. Inmitten der in breiten geraden Straßen geordneten Häuser erhob sich ein großes Gebäude, der Palast des Kaziken Quareca und zugleich der Haupttempel, der zahlreiche Götterbildnisse aus Gold enthalten sollte. Mehrere noch größere und reichere Städte sollten sich weiter im Lande befinden[1].

Lautlich stimmt das Wort „Omagua" sehr gut mit „Umáua" überein, da die Spanier die in vielen Indianersprachen häufige Silbe „ua" stets mit „gua" wiedergeben, wie man an zahlreichen Orts- und Stammesnamen erkennen kann[2]. Trotzdem haben die alten Omagua mit den modernen Umáua nicht das geringste zu tun. Wenn auch vieles von jenen glänzenden Schilderungen auf Rechnung einer ausschweifenden Phantasie zu setzen ist, so ist doch kaum daran zu zweifeln, daß die Omagua, mit denen die Eroberer in Berührung kamen, eine verhältnismäßig dichte Bevölkerung bildeten und eine weit höhere Kulturstufe erreicht hatten, als die heutigen Bewohner dieser Gegenden, die nur vereinzelte Palmstrohhütten und nicht einmal zusammenhängende Dörfer,

---

[1] Alexander v. Humboldt: Reise in die Äquinoktial-Gegenden des neuen Kontinents. In deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff. Bd. IV, S. 285. Stuttgart 1860. — F. A. Junker von Langegg: El Dorado. S. 21. Leipzig 1888.

[2] So ist „Guaviare" entstanden aus „Uaiuari", „Guayana" aus „Uayana" u. a. Vgl. auch Humboldt: a. a. O. III, 348.

geschweige denn feste Städte bewohnen, und die kulturell auf derselben Stufe stehen wie die übrigen Naturvölker des Amazonasgebietes.

Auch sprachliche Gründe sprechen gegen eine Identifizierung der alten Omagua mit den modernen Umáua, wie ich weiter unten auseinandersetzen werde.

Zum erstenmal finden die Umáua in der Wissenschaft nähere Berücksichtigung bei Martius. Der Reisende kam am oberen Yapurá zwar nicht selbst mit diesen Indianern in Berührung, traf aber in der Nähe des Ararakuara-Falles Spuren von ihnen und erfuhr durch Hörensagen manche Einzelheiten über ihre Lebensweise. Sie bewohnten die Gegenden östlich und nordöstlich vom oberen Yapurá, die sich zum Teil in steinigen Savanen erstrecken, die Gebiete des Cunyarý und seiner Zuflüsse Rio dos Enganos und Mesai, der nach ihnen auch Rio dos Umáuas genannt wurde. Sie wurden als sehr rohe, den westlichen Nachbarn, besonders den Miranha, feindliche Menschenfresser geschildert. Mit den Brasilianern unterhielten sie keinen Verkehr, wohl aber mit den spanischen Ansiedlern des heutigen Colombia, denen sie gegen Eisenwaren, Glasperlen u. a. gelbes Wachs vertauschten. Man beschrieb sie als schlanke, aber breitbrüstige Leute, die von Jugend auf sehr enge Leibgurte aus Baumbast trügen, angeblich um möglichste Schlankheit des Unterleibs zu erzielen[1].

Außer den sagenhaften Omagua, die die Konquistadoren im Quellgebiet des Yapurá trafen, ist schon seit Orellanas denkwürdiger Reise ein Tupistamm desselben Namens am oberen Amazonas bekannt, dessen Bekehrung sich die Jesuitenmissionäre des XVII. und XVIII. Jahrhunderts, unter ihnen der treffliche Pater Samuel Fritz, mit großem Erfolg widmeten. Diese Omagua, die die eigentümliche Sitte hatten, die Schädel der Neugeborenen durch Pressen künstlich zu deformieren, und die deshalb auch Campeva genannt wurden, sind jetzt wohl erloschen oder in der zivilisierten Bevölkerung aufgegangen. Sie galten nicht für Eingeborene jener Gegend. Einige Forscher, wie de la Condamine u. a., meinen, sie seien den Amazonas herabgekommen, um sich der spanischen Herrschaft zu entziehen. Andere verlegen ihre ursprüngliche Heimat an den Yapurá. Martius, gestützt auf sprachliche Erwägungen, läßt sie von Südosten her auf den südlichen Nebenflüssen zum Hauptstrom gelangen und spricht sich entschieden gegen ihre Identifizierung mit den Umáua des oberen Yapurá aus, mit denen sie wohl „nichts als einen Anklang des Namens“ gemein hätten[2].

„Paul Marcoy“[3] bringt wiederum die Omagua des oberen Amazonas mit den Umáua des oberen Yapurá und offenbar auch mit den Omagua der Konquista zusammen, denn er spricht bald von Omagua, bald von Umáua und nimmt an, daß die ersteren von dem Fuß der Anden von Popoyan in der Kordillere von Colombia nahe den Quellen des Yapurá ausgegangen und

---

[1] C. F. Ph. v. Martius: Reise in Brasilien. Bd. III, S. 1255. München 1831. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Bd. I, S. 545—546. Leipzig 1867.

[2] Martius: Beiträge, I, 433ff. 437.

[3] Unter diesem Pseudonym verbirgt sich Laurent St. Cricq, ein Begleiter des Grafen Castelnau.

nach Süden weitergezogen seien bis zum Amazonas, wo er ihre Reste in der alten Mission São Paulo d'Olivença beobachtete und von ihrer Sprache eine Aufnahme machte, auf die ich weiter unten zurückkommen werde. Ein Zweig dieser Umáua-Omagua seien die Mesaya, die in einer Stärke von 1000 bis 1200 Männern zwischen dem Yapurá und dem oberen Lauf des Apaporis, seines größten linken Nebenflusses wohnten. Von ihren Anthropophagen-Sitten und religiösen Anschauungen gibt der französische Reisende eine meist auf Hörensagen beruhende, etwas phantastische Schilderung[1].

Diese Mesaya sind also nichts anderes als die kannibalischen Umáua, die Martius in der Nachbarschaft des Rio Mesai angibt.

Henri Coudreau verzeichnet Omauá an den Quellen des Caiarý-Uaupés und am oberen Apaporis. Sie seien berühmt durch die Herstellung des Pfeilgiftes Curare und geschickt in der Verfertigung von Hängematten. Sie übten auch die Beschneidung aus. Mit den Bewohnern der Stadt Neiva am Rio Magdalena unterhielten sie einen unregelmäßigen und häufig unterbrochenen Verkehr. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts seien sie sogar Caiarý abwärts bis São Gabriel am Rio Negro gekommen[2].

Ich selbst konnte auf meinen Reisen am oberen Rio Negro feststellen, daß diese Umáua nicht am Alto Caiarý-Uaupés, sondern mehrere Tagereisen südlich davon, an Zuflüssen des Yapurá, beziehungsweise des Apaporis wohnen[3]. Sie sind **reine Karaiben**[4], deren nächste Verwandte in den Guayanas sitzen, und zerfallen in eine Anzahl von Subtribus mit verschiedenen Namen, die aber eine Sprache mit geringen dialektischen Unterschieden sprechen.

Die dem Alto Caiarý-Uaupés zunächst am Rio Macáya, einem Zufluß des oberen Apaporis, wohnenden Umáua bezeichnen sich selbst mit dem Namen **Hianákoto,** einem echten Karaibenwort; denn die Endung *„-koto, -coto, -goto, -ghotto"*, die „Leute, Volk, Indianer" bedeutet[5], findet sich in zahlreichen Stammesnamen dieser Gruppe: Ipurucoto, Pianocoto, Paricoto, Purigoto, Arinagoto, Cumanagoto, Pianoghotto, Tiverighotto u. a. Doch ist unser Hianákoto, wie wir aus dem vergleichenden Vokabular sehen werden, durchaus nicht identisch mit der Sprache der Pianoghotto Robert Schomburgks, der Pianocoto der Mme. Coudreau, die im Quellgebiet des Trombetas, eines nördlichen Nebenflusses des unteren Amazonas wohnen, wenn auch beide Namen mit Berücksichtigung des Lautwandels: p-h, vielleicht dasselbe bedeuten: Geier-Indianer. Wir haben es hier nur mit einem Gleichklang

---

[1] Paul Marcoy: Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud. Le Tour du Monde. 1867, p. 104, 106, 134.

[2] H. Coudreau: La France Équinoxiale. Tome II, p. 161, 166 und Pl. IV. Sources du Rio Uaupés. Paris 1887. — E. Stradelli: L'Uaupès e gli Uaupès. Bollettino della Società Geografica Italiana. T. III, p. 432. Roma 1890.

[3] Vgl. meine farbige Völkerkarte im „Globus": Bd. 90, Heft 1. Braunschweig 1906.

[4] Noch neuerdings wurde die Sprache dieser Umáua aus gänzlichem Mangel an Aufzeichnungen zur Betoya-Gruppe gerechnet, der fast alle Uaupés-Stämme angehören. P. Ehrenreich: Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des XX. Jahrhunderts. Archiv für Anthropologie. Bd. III, S. 46, 56. Braunschweig 1904.

[5] *„choto"* bedeutet im Cumanagoto: Leute, im Chayma: Indianer, Indianerin.

oder einer zufälligen Übereinstimmung von Stammesnamen zu tun, was selbst innerhalb einer Sprachgruppe gerade nicht zu den Seltenheiten gehört.

Die Hianákoto haben am Macáya und am Cunyarý acht Maloka[1]. Ihre Sprache ist völlig übereinstimmend mit dem Idiom der Tsahátsaha (Taucher-Indianer), die südlich von ihnen auf den weiten Savanen am Cunyarý und Mesai drei Maloka bewohnen und weicht auch nur wenig ab von dem sogenannten Carijona, das Crevaux an den Ufern des oberen Yapurá aufnahm[2]. „Carijona" oder richtiger *„kalihóna"*[3] ist überhaupt kein Stammesname, sondern heißt in der Umáuasprache: „Menschen, Leute". Deshalb werden alle diese Karaibenstämme, die das ganze gewaltige Gebiet zwischen Alto Caiarý-Uaupés und Alto Yapurá besetzt halten, von den Kolombianern mit dem Gesamtnamen „Carijona" bezeichnet. Daher sind die Umáua Martius', die Umáua-Mesaya Marcoys sprachlich wenigstens identisch mit den Carijona Crevaux' und den Omaua-Umáua des Alto Caiarý-Uaupés. Auch die Guaques, Huaques am oberen Yapurá, die Martius als eine den Umáua feindliche, ebenfalls kannibalische Horde aufführt[4], gehören nach den wenigen Wörtern, die aus ihrer Sprache bekannt sind[5], eng zu dieser Familie. Der Name „Umáua" aber, der den Sprachen der Kobéua, Yupúa u. a. angehört und „Kröten" bedeutet, ist, wie schon Martius richtig hervorhebt[6], ein Spottname, mit dem die benachbarten Stämme der Betoya-Gruppe die Gesamtheit dieser Karaiben benannten[7].

Während meines Aufenthaltes am oberen Caiarý-Uaupés im Jahre 1904 lernte ich bei den Kobéua einige Hianákoto kennen. Die Kolombianer, die die dortigen Kautschukwälder ausbeuten und meistens durch eigene Schuld mit den Indianerstämmen in Streit geraten, hatten ihr Dorf am Macáya überfallen, einige Männer getötet und Weiber und Mädchen mit sich geschleppt. In gerechtem Zorn über diese Greuel hatten drei der Überlebenden, Kauílimu, Kauánamu und Uäkétimu, wenige Monate vor meiner Ankunft einen Rachezug zum oberen Caiarý unternommen und vier Kautschuksammler erschlagen. Kauílimu trug von diesem Kampfe eine fürchterliche, schlecht verheilte Narbe an seinem Leib, die von einem Hieb mit dem Waldmesser herrührte und auf seiner Photographie (Fig. 2) deutlich zu erkennen

---

[1] Die Indianerdörfer dieser Gegenden bestehen aus je einem großen Gemeindehaus, das bisweilen zehn oder mehr Familien als Wohnung dient und in der Lingoa geral: „malóka" genannt wird.

[2] J. Crevaux gibt die Carijona besonders auf dem linken Ufer des oberen Yapurá an, etwa vom 78° 20′ bis 74° 30′ westlicher Länge von Paris. Fleuves de l'Amérique du Sud. Paris 1883.

[3] *„ł"* ist ein Laut zwischen *„l"* und *„r"*.

[4] Martius: Reise. III, 1255. Beiträge. I, 545. A. v. Humboldt: a. a. O. III, 365, berichtet, daß sie Murcielagos (Fledermäuse) genannt würden, weil sie ihren Gefangenen das Blut auszusaugen pflegten. Man beschreibt auch sie als schlanke, aber arbeitsrüstige Leute, von Jugend auf um die Lenden mit Turiri- (Baum-) Bast gegürtet.

[5] Lucien Adam: Matériaux pour servir à l'établissement d'une Grammaire comparée des dialectes de la Famille Caribe. Bibliothèque Linguistique Américaine. Tome XVII. Paris 1893.

[6] Martius: Beiträge, I, 546.

[7] Im Hianákoto selbst und in anderen Karaibensprachen heißt „Kröte — *mauá"*; ein Fremdwort aus dem Tupi. Siehe hinten im grammatikalischen Teil.

ist. Ich hatte diese Leute mehrere Wochen in meinen Diensten und denke noch dankbar an ihr sich stets gleichbleibendes liebenswürdiges Wesen und ihre Treue zurück. Zwei von ihnen waren mit Kobeua-Weibern verheiratet, einer hatte eine Tsahátsaha zur Frau. Ihr Verkehr mit den Kobéua muß bis vor wenigen Jahren ein weit regerer gewesen sein. Wie man mir erzählte, erschienen bisweilen ganze Trupps dieser Karaiben am Cuduiarý, einige lebten verheiratet unter den Kobéua, und diese machten ihre Gegenbesuche am Macáya, so daß Coudreau die Kobéua wegen dieser freundnachbarlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen sogar „déjà mélangés d'Omauás" nennt[1]. Für mich war dies von großem Vorteil, da ich mit Hilfe des Kobéua das hier veröffentlichte Vokabular aufnehmen konnte.

Auch mit den kolombianischen Ansiedlern des oberen Guaviare standen die Hianákoto früher im Handelsverkehr, indem sie einen Quellfluß des Caiarý zehn Tage lang aufwärts fuhren und in zwei Tagen über Savanenland den Harihari[2], einen Nebenfluß des Guaviare und durch diesen eine kolombianische Niederlassung erreichten. Der Einfall der Kautschuksammler hat diese Verbindungen anscheinend unterbrochen.

Ihre somatischen Verhältnisse kennzeichnen diese Hianákoto-Umáua als echte Karaiben. Sie zeichnen sich durch hohen Wuchs, athletischen Muskelbau und regelmässige Züge aus[3]. Auf sie passen die Worte, mit denen Martius die Karaiben Guayanas im Vergleich mit anderen Stämmen charakterisiert: „Aus dieser sprachlich so bunten, körperlich und sozial so gleichen Menschenmenge ragen die eigentlichen Karaiben wie ein bevorzugtes Geschlecht hervor: höher an Gestalt, heller von Farbe, edler von Gesichtszügen, mannhafter, kühner und herrschend"[4].

Die Tracht der Hianákoto-Männer besteht in einem langen und bis zu 35 *cm* breiten Streifen harten Baumbastes, der fest um den Oberkörper gerollt wird, einer Art Gürtel oder, richtiger gesagt, Bauchbinde. Um diesen starren Streifen, der unter den Armen dicht anschließt, werden weichere Bastbinden gelegt, die meistens charakteristische Figuren und Ornamente in roter Harzfarbe tragen und über der Brust zusammengeschnürt werden. Der Penis ist unter dem Gürtel hochgelegt und mit Hilfe der Hüftschnur am Leib befestigt. Vorne fällt ein kurzer Behang aus rot gefärbten feinen Baststreifen herab. Diese Gürtel werden nie abgelegt, bis sie von selbst unbrauchbar werden und durch neue ersetzt werden müssen. Bei den Männern ist das Haupthaar rund um den Kopf geschnitten. Die Weiber gehen ganz nackt und haben das Haupthaar kurz geschoren, die Schamhaare aber, im Gegensatz

---

[1] H. Coudreau: a. a. O. II, 162.

[2] Im Hianákoto „haĥ-haĥ", offenbar der Ari-ari der Karten, der nach Humboldt mit dem Guayavero zusammen den Guaviare bildet. Humboldt: a. a. O. III, 363. Die kolombianische Niederlassung, von der mir meine Hianákoto sprachen, ist vielleicht die alte Mission San Martin, die nach Crevaux am oberen Ari-ari oder Aré-aré liegt. Vgl. Jules Crevaux: Voyages dans l'Amérique du Sud, p. 378 (carte,) 472. Paris 1883.

[3] Humboldt: a. a. O. IV, 318, hebt diese Eigenschaften bei den Karaiben des Orinoko-Gebietes hervor.

[4] Martius: Beiträge, I, 745.

zu den Uaupés-Stämmen, nicht rasiert. Männer und Weiber durchbohren die Ohrläppchen und die Nasenscheidewand und tragen darin Rohrstäbchen, beim Tanz federgeschmückte Vogelknochen.

Noch zur Zeit Crevaux' waren die Carijona als Menschenfresser berüchtigt, und die Kobéua versicherten mir wiederholt, daß die Umáua ihre kannibalischen Gewohnheiten noch nicht lange aufgegeben hätten. Als einen Rest der Anthropophagie kann man es wohl ansehen, daß meine Hianákoto, nach Aussage der Kobéua, den erschlagenen Kolombianern die Köpfe abschnitten und nebst den Eingeweiden in den Fluß warfen. Die so verstümmelten Leiber ließen sie jedoch am Tatorte liegen.

In manchen ihrer Gerätschaften, in der Form der Keulen, den Flechtmustern u. a., zeigen die Hianákoto eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit ihren Verwandten in Guayana. Ihre Beziehungen zu den Anwohnern des Guaviare deuten vielleicht auf den Weg hin, den sie genommen haben, um in ihre heutige Heimat zu gelangen[1].

Einen Anhalt zur Bestimmung der Zeit, in der diese Wanderung stattgefunden hat, gibt das Hianákotowort für „Banane": *hâṭu*, das lautlich dem *„páru"* der Roucouyenne und Apalai unmittelbar entspricht. Daraus geht hervor, daß sich die Umáua erst längere Zeit nach Entdeckung dieser Gegenden durch die Europäer und der damit verbundenen Einführung der Banane vom Hauptstamme getrennt haben und daher auch unmöglich mit den alten Omagua identisch sein können, zumal der Zustand, in dem die Konquistadoren die Omagua trafen, eine längere Besiedlung voraussetzt.

Ein Rätsel bietet das Umáua-Vokabular Marcoys. Der Reisende nahm es nach seinen Angaben in São Paulo d'Olivença am oberen Amazonas auf, einer Mission der Omagua-Campeva, die sich nach den gut übereinstimmenden Wörterlisten von Hervas und Martius[2] als reine Tupi darstellen. In Marcoys Aufnahme gehören die meisten Wörter der Lingoa geral (Tupi) an. Bei anderen läßt sich die Zugehörigkeit nicht feststellen. *„Yacu* = Wasser" ist dem Ketschua entnommen, das ja am oberen Amazonas als Verkehrssprache gilt. Daneben aber finden sich einige reine Karaibenwörter, die mit den entsprechenden Ausdrücken im Carijona und Hianákoto nahezu identisch sind:

	Umáua[3]:	Carijona:	Hianákoto:
diable	*hibo*		*íwo* = *Gespenst*
soleil	*veï*	*beï*	*wẹ́i*
bois	*bébe*	*ouéoué*	*uẹuẹ́, wẹwẹ́*
pecari	*hocto*	*goto*	*uóto, wóto*
tigre	*caycuchi*	*caicouchi*	*kaikúji*
mouche	*majiri*	*mahiri* = *pion*	*mahíhi* = *Pium.*
es-tu bien?	*curenaï*	*courenaï* = *joli*	*kûlẹnaị* = *gut*
je suis bien	*cureh*		*kûlẹ* = *gut*

[1] Vielleicht über Orinoko und Guaviare. Das Maquiritare am oberen Orinoko kommt lautlich dem Hianákoto sehr nahe.

[2] Martius: Beiträge, II, 16—17.

[3] Paul Marcoy: a. a. O., p. 106.

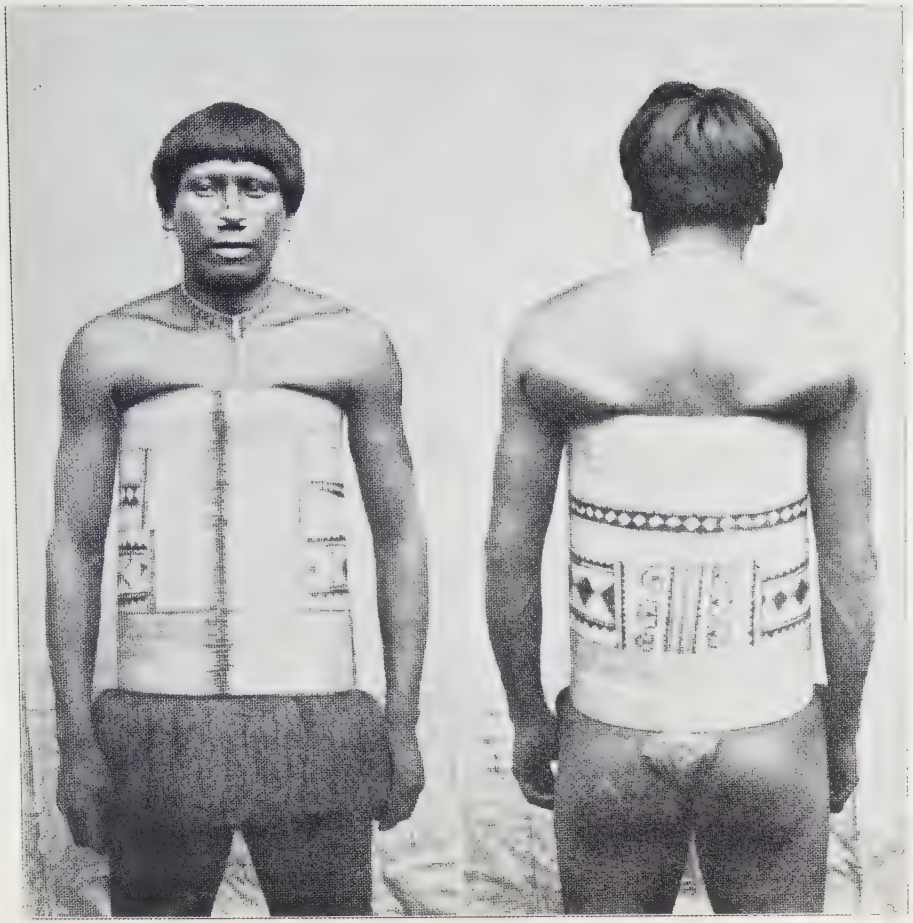


Fig. 1. Hianákoto *Kauánamu* (Rio Macáya).

Fig. 2. Hianákoto *Kauílimu* (Rio Macáya).

Marcoy will in seiner Liste die alte Sprache der Umáua aufgezeichnet haben, die diese noch „en secret et dans l'intimité" sprächen, während sie sich als „idiome courant" des Tupi bedienten.

In den Missionen wurden Angehörige der verschiedensten Stämme oft von weit her zusammengebracht[1]. Daher ist es leicht möglich, daß sich unter den Tupi-Omagua in São Paulo d'Olivença einige wirkliche Umáua vom oberen Yapurá befanden, denen Marcoy seine Vokabeln verdankt. Diese hatten offenbar bereits die Lingoa geral, die offizielle Sprache der Missionen, angenommen, erinnerten sich aber noch einiger Wörter aus ihrem ursprünglichen Idiom und mischten diese unter ihre Adoptivsprache. Vielleicht ist auch das, was uns Marcoy als „Idiome Umáua" überliefert hat, eine „Lingua franca", ein Gemisch aus den Sprachen der verschiedenen Stämme, die in São Paulo d'Olivença angesiedelt waren.

Dieses Zusammenwohnen von Omagua und Umáua läßt es auch erklärlich und verzeihlich erscheinen, daß der Reisende die Omagua-Campeva mit den Umáua konfundiert. Auf seine Frage nach ihrer ursprünglichen Heimat aber konnten ihm seine Gewährsleute nur das Quellgebiet des Yapurá angeben.

Lautlehre des Hianákoto:

Vokale:

a, i, u = wie im Deutschen.
e = im Inlaut am vorderen Gaumen hervorgebracht; im Auslaut unrein, fast wie reduziertes *i* und bisweilen mit diesem gleichwertig.
ẹ = sehr offenes *e*, ähnlich dem deutschen *ä*, dem französischen *è*.
ë = stark gutturales *e*, bisweilen wie *u* im englischen *hut*.
o = offenes *o*, wie im Portugiesischen.
u̱ = Laut zwischen *u* und *o*.
ã, ẽ, ĩ, õ, ũ = nasaliert. Die Nasalierungen sind selten.
w = konsonantisches *u*, wie das englische *w* in *water*.
y = konsonantisches *i*, wie das englische *y* in *youth*.
() = eingeklammerte Vokale sind kaum hörbar.
au, ai, oi, eu = beide Vokale getrennt gesprochen.
au̯, ai̯, eu̯, oi̯ = diphthongischer Laut.

Konsonanten:

b, d, g, k, m, n, p, s, t = wie im Deutschen.
h = deutsches *h* in *haben*.
l, r = fehlen.
ɫ = Laut zwischen *l* und *r*, ähnlich dem rollenden polnischen *ł*, bald nach *l*, bald nach *r* hinneigend.

---

[1] So waren in dem heutigen Manaos ursprünglich Indianer aus siebzehn verschiedenen Stämmen angesiedelt, die teils vom Rio Negro selbst, teils vom Purus, teils sogar aus entfernten Gegenden des Yapurá stammten. (Martius: Reise, III, 1304.)

ž = französisches *j* in *jeter*.
x = gutturaler Reibelaut am hinteren Gaumen gebildet; ähnlich dem spanischen *j* oder einem leichten deutschen *ch* in *Nacht*.
x̣ = ähnlich einem leichten deutschen *ch* in *nicht*.
() = eingeklammerte Konsonanten sind kaum hörbar.
j (= *dž*) = italienisches *g(i)* in *giorno*, tönender palataler Affrikativlaut.
d̂ = *dz*, tönender dentaler Affrikativlaut.

Wörterlisten und Grammatiken von Karaibensprachen.

Accawai, Akawai, Acawoio.

a) Robert Schomburgk bei Karl Friedrich Philipp von Martius: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Bd. II, S. 312—313. Leipzig 1867. Original in: Report of the eighteenth of the British Association for the advancement of science; p. 96—99. London 1849;
b) Richard Schomburgk: Reisen in Britisch-Guiana. Bd. II, S. 515—518. Leipzig 1848;
c) Everard F. Im Thurn: Among de Indians of Guiana. p. 166. London 1883;
d) First part of Genesis and the Gospel of St.-Matthew, with supplementary extracts from the other Gospels. London, ohne Jahr. Nach Lucien Adam: Matériaux pour servir à l'établissement d'une Grammaire comparée des dialectes de la famille Caribe. Bibliothèque linguistique Américaine. Tome XVII. Paris 1893;
e) Lucien Adam: Grammaire de l'Accawai. Journal de la société des Américanistes de Paris. Tome II, p. 43—89, 209—240. Paris 1905. Nach Manuskripten des englischen Missionärs W. H. Brett.

Apalai, Aparai.

a) Jules Crevaux: Vocabulaire de la langue Apalaï Bibliothèque linguistique Américaine. Tome VIII, p. 32—34. Paris 1882;
b) Henri Coudreau: Vocabulaire. Bibl. ling. Amér. Tome XV, p. 60—75. Paris 1892;
c) O. Coudreau: Voyage au Rio Curuá. p. 41—51. Paris 1903.

Apiaká.

Paul Ehrenreich: Die Sprache der Apiaká (Pará). Zeitschrift für Ethnologie. XXVII. Jahrgang, S. 168—176. Berlin 1895.

Araquajú.

Martius: Beiträge etc. Bd. II. S. 17f. Leipzig 1867.

Arara.

O. Coudreau in H. Coudreau: Voyage au Xingú. p. 199—210. Paris 1897.

Arecuna, Arekuna.

a) Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*);
b) Richard Schomburgk: Reisen etc. S. 515—519.

Bakairi.

a) Karl von den Steinen: Durch Zentral-Brasilien. S. 335—353. Leipzig 1886;
b) Karl von den Steinen: Die Bakairí-Sprache. Leipzig 1892.

Bonari.

Daniel G. Brinton: Studies in South American Native Languages. p. 44—45. Philadelphia 1892. Nach: Nuno Alvarez do Couto, in Francisco Bernardino de Souza: Pará e Amazonas. 2ª parte, p. 77. Rio de Janeiro 1875.

Caraiben, Caribisi, Caribis.

a) Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*);
b) Richard Schomburgk: Reisen etc. S. 515—518;
c) Im Thurn, vgl. Accawai, *c*);
e) Questions on the Apostles' Creed, with other simple instruction. London, ohne Jahr. In Lucien Adam: Matériaux etc. Bibl. ling. Amér. Tome XVII Paris 1893.

Carare.

Geo. von Lengerke: Palavras del dialecto de los indios del Opone. Palavras indias dictadas por un Indio de la tribu de Carare. Zeitschrift für Ethnologie. S. 306. Berlin 1878.

Carijona.

Crevaux: Vocabulaire de la langue Carijona. Bibl. ling. Amér. Tome VIII, p. 35—38.

Cariniaco.

Crevaux: Vocabulaire de la langue Cariniaca. Bibl. ling. Amér. Tome VIII, p. 267—273.

Chayma.

Francisco de Tauste: Arte, bocabulario, doctrina christiana y catecismo de la lengua de Cumana. Madrid 1680. Faksimile-Ausgabe von Jul. Platzmann. Leipzig 1888.

Crichaná.

João Barboza Rodrigues: Pacificação dos Crichanás. p. 247—260. Rio de Janeiro 1885.

Cumanagoto.

a) Fr. Manuel de Yangues: Principios y reglas de la lengua Cumanagota. Faksimile-Ausgabe von Jul. Platzmann. Leipzig 1888. Original herausgegeben von Ruiz Blanco. Burgos 1683;

b) Fr. Matias Ruiz Blanco: Arte y tesoro de la lengua Cumanagota. Faksimile-Ausgabe von Jul. Platzmann. Leipzig 1888. Original herausgegeben Madrid 1690;
c) Fr. Diego de Tapia: Confessonario mas lato en lengua Cumanagota. Faksimile-Ausgabe von Jul. Platzmann. Leipzig 1888. Original herausgegeben Madrid 1723;
d) Fr. Diego de Tapia: Confessonario mas breve en lengua Cumanagota. Faksimile-Ausgabe von Jul. Platzmann. Leipzig 1888. Original herausgegeben Madrid 1723.

Galibi.

a) De la Sauvage: Dictionnaire Galibi. Paris 1763. In Martius: Beiträge etc. Bd. II, S. 325ff.;
b) P. Sagot: Vocabulaire français-galibi. Bibl. ling. Amér. Tome VIII, p. 53—60. Paris 1882.

Guaque.

P. Albis 1853. (Alto Yapurá-Caquetá.) In L. Adam: Matériaux etc.

Hianákoto.

Theodor Koch-Grünberg: Aufgenommen am Alto Caiarý-Uaupeś mit Hianákoto vom Rio Macáya (Alto Apaporis). 1904.

Inselkaraiben.

a) Raymond Breton: Dictionnaire caraibe-françois. Auxerre 1665. Dictionnaire françois-caraibe. Auxerre 1666. Faksimile-Ausgaben von Jul. Platzmann. Leipzig 1892 und 1900;
b) de Rochefort: Histoire naturelle et morale des iles Antilles de l'Amérique. Ed. II. Vocabulaire caraïbe. p. 571—583. Rotterdam 1665.

Ipurucotó.

João Barboza Rodrigues, vgl. Crichaná.

Kaliña (Galibi).

C. H. de Goeje: Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamsche Indianen. (Supplement zu „Internationales Archiv für Ethnographie", Bd. XVII.) S. 39—71. Leiden 1906.

Macusi, Macuschi, Macuchý, Macouchi.

a) Johann Natterer, bei Martius: Beiträge etc. II, S. 225ff.;
b) Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*);
c) Richard Schomburgk: Reisen etc. II, 515—523;
d) Im Thurn, vgl. Accawai, *c*);
e) Barboza Rodrigues, vgl. Crichaná;
f) H. Coudreau: La France Équinoxiale. Tome II, p. 487—491. Paris 1887;
g) G. Grupe y Thode: Über den Rio Blanco und die anwohnenden Indianer. Globus. Bd. 57, S. 251—254. Braunschweig 1890.

Maiongkong.

Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*).

Maquiritaré.

J. Chaffanjon: L'Orénoque et le Caura. p. 342—344. Paris 1889.

Motilone.

Jorge Isaacs: Estudio sobre las tribus indigenas del Magdalena, antes Provincia de Santa Marta. Mitgeteilt und mit vergleichenden Bemerkungen versehen von A. Ernst (Carácas). Zeitschrift für Ethnologie. Bd. XIX, p. 376—378. Berlin 1887.

Nahuquá.

Karl von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. S. 524—526. Berlin 1894.

Opone.

Geo. von Lengerke, vgl. Carare.

Ouayana (Roucouyenne).

H. Coudreau: Vocabulaire. Bibl. ling. Amér. Tome XV, p. 11—59. Paris 1892.

Ouayeoné.

a) H. Coudreau: La France Équinoxiale. Tome II, p 491—492. Paris 1887;
b) O. Coudreau: Voyage à la Mapuerá. p. 91—92. Paris 1903.

Palmella.

João Severiano da Fonseca: Viagem ao redor do Brasil. 1875—1878. Tomo II, p. 193—196. Rio de Janeiro 1881.

Paravilhana.

Joh. Natterer, bei Martius: Beiträge etc. II, 227 f.

Pauxi.

O. Coudreau: Voyage au Cuminá. p. 132—133. Paris 1901.

Pianoghotto, Piánocotó.

a) Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*);
b) O. Coudreau: Voyage au Cuminá. p. 165—168. Paris 1901.

Pimenteira.

Martius: Beiträge etc. II, 219—220.

Roucouyenne.

J. Crevaux: Vocabulaire français-roucouyenne. Bibl. ling. Amér. Tome VIII, p. 1—31. Paris 1882.

Tamanaco.

Filippo Salvadore Gilij: Saggio di storia americana. Tomo III, p. 375—382, 386—389. Roma 1782.

Tiverighotto.

Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*).

Trio.

a) J. Crevaux: Quelques mots de la langue des Indiens Trios. Bibl. ling. Amér. Tome VIII, p. 39—40. Paris 1882;
b) C. H. de Goeje, vgl. Kaliña, S. 71—87.

Upurui.

C. H. de Goeje, vgl. Kalina, S. 87—109.

Waiyamara.

Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*).

Woyawai [1].

Robert Schomburgk, vgl. Accawai, *a*).

Yanumakapü-Nahuquá

K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern etc. S. 526—527.

Yahos, Yaos.

Jean de Laët: Histoire des Indes occidentales. Leyden 1640. Nach L. Adam: Matériaux etc.

Yauaperý.

Georg Hübner und Theodor Koch-Grünberg: Die Yauaperý. Zeitschrift für Ethnologie. S. 225—248. Berlin 1907.

Zentralamerika-Karaiben.

a) Juan Galindo: Notice of the Caribs in Central-America. Dated Government House, Truxillo 1883. Journal of the Royal Geographical Society. III, p. 219. London 1838;
b) Otto Stoll: Zur Ethnographie der Republik Guatemala. S. 35—36. Zürich 1884.

Die Schreibweise hängt ab von der Nationalität der Autoren; nur ist *å* überall durch *g*, *λ* durch *t* und *ñ* durch *n* ersetzt worden.

---

[1] Diese Woyawai sind offenbar identisch mit den Ouayeoué von H. und O. Coudreau. Beide Sprachen sind ein Gemisch von Karaibisch und Aruak.

Abkürzungen:

Ak. = Accawai, Akawai.
Ak. (Br.) = Accawai (Brett).
Ak. (Th.) = Ackawoi (Im Thurn).
Ap. 1 = Apalai (Crevaux).
Ap. 2 = Aparai (H. Coudreau).
Ap. 3 = Aparai (O. Coudreau).
Api. = Apiaka.
Ar. = Arara.
Arek. = Arecuna, Arekuna.
Bak. = Bakairi.
Bon. = Bonari.
Car. = Caribisi, Caribis.
Car. (Th.) = Carib (Im Thurn).
Carij. = Carijona.
Carin. = Cariniaco.
Chaym. = Chayma.
Cum. = Cumanagoto.
Gal. = Galibi.
Gal. (S.) = Galibi (Sagot).
Inselkar. = Inselkaraiben.
Ipur., Ip. = Ipurucotó.
Kal. = Kaliña.
Krisch. = Crichaná.
Maiongk. = Maiongkong.
Mak. = Macusi, Macushi etc.
Mak. (N.) = Macusi (Natterer).
Mak. (Sch.) = Macusi (Schomburgk).
Mac. (Th.) = Macusi (Im Thurn).
Mac. (C.) = Macouchi (Coudreau).
Mac. (G.) = Macuchy (Grupe).
Maqu. = Maquiritaré.
Mot. = Motilone.
Nah. 1 = Nahuquá.
Nah. 2 = Yanumakapü-Nahuquá.
Palm. = Palmella.
Par. = Paravilhana.
Pian. 1 = Pianoghotto (Schomburgk).
Pian. 2 = Pianocotó (Coudreau).
Pim. = Pimenteira.
Rouc. 1 = Roucouyenne (Crevaux).
Rouc. 2 = Ouayana (Coudreau).
Tam. = Tamanaco.
Tiverigh. = Tiverighotto.
Up. = Upurui.
Waiyam. = Waiyamara.
Woy. = Woyawai.
Yauap. = Yauaperý.

Vokabular.

(Aufgenommen mit dem Hianákoto „Kauánamu" vom Rio Macáya am oberen Caiarý-Uaupés; Oktober/November 1904.)

A. Körperteile — Partes de Cuerpo:

Zunge (lengua) *yinytko.*

Rouc. 2: *i-noure, e-nourou.* Ap. 2: *ou-nourou.* Ap. 3: *nourou.* Yauap.: *ke-neré.* Tam., Gal.: *nuru.* Kal.: *i-ńúru.* Nah. 1: *ãuru.* 2: *unuru.* Cum., Pim.: *nuri.* Trio 2: *i-enuli.* Opone: *inu.* Carare: *syno.* Mak.: *húnú, unum.* Ipur.: *unum.* Par.: *anulu.* Krisch.: *nuiá.* Palm.: *nuo.* Arek.: *huyahni.* Api.: *ę-lõ.* Ar.: *ilou.* Bak.: *i-lu.*

Mund (boca) *yętałi.*

Tam.: *mdari.* Cum.: *mtar, amtar, ymtar.* Car.: *endari.* Maqu.: *intarri.* Bak.: *itári.* Inselkar.: *tiboutali.* Gal.: *empatoli.* Ak.: *eubodari.* Rouc. 2: *yępota-re, y-emtala.* Yauap.: *kabutari.* Ap. 2: *pota-piipouri.* Ap. 1: *ountali.* Kal.: *ontá-li.* Trio 2: *y-eenta-li.* Mac. (G.): *undá.* Nah. 1: *untát.* Mac. (C.): *ounta.* Ak. (Br.): *u-ndah* = mein Mund. Carin.: *outari.* Api.: *i-barł.* Ar.: *poringan.* Mak., Arek.: *mutta.*

Oberlippe (labio superior) Unterlippe (labio inferior) *yętáłęhitihę.*

Rouc 2: *yopota-i-pitpi.* Mak.: *unda-pipé.* Ap. 2: *é-pota-piepuri.*

Zahn (diente) *yę̄łi.*	Tam., Carin., Carij., Inselkar.: *yeri.* Bak.: *yéri.* Api.: *yerĭ.* Ar.: *yé-ri.* Gal., Rouc. 1, 2, Palm.: *yéré.* Kal.: *i-é-ri.* Up.: *i-éri, i-ére, i-i.* Pim.: *jari.* Yauap.: *ki-ari.* Ap. 2: *jereu.* Bon.: *jorê.* Opone: *iyo.* Carare: *syó.* Cum., Chaym.: *yer.* Arek.: *huyéhre.* Trio 2: *i-yi.* Ipur.: *uié.* Mak.: *huyé, uijé.* Mac. (G.): *uié.* Krisch.: *uieté.* Nah. 1: *uvire, uvíł.* 2: *uire.* Pian. 2: *youtali.* Par.: *elelö.* Ak. (Br.): *au-yuh* = dein Zahn.
Nase (nariz, narices) *yonáłi.*	Tam.: *jonnàri.* Pian. 1, Maiongk.: *yoanari.* Woy.: *younari.* Waiyam.: *yonari.* Maqu.: *yonarri.* Pian. 2: *younali.* Bak.: *yenā́ri.* Ap. 2: *yéounari.* Ipur.: *innaré.* Krisch.: *tunaré.* Rouc. 1: *yemna.* 2: *y-emna-ré.* Ap. 1: *yeoumali.* 3: *aouna.* Cum.: *euna.* Mak., Arek.: *uyeuna, iuná.* Mac. (G.): *uieuná.* Mac. (C.): *yéouna.* Palm.: *ohóna.* Mot.: *ona.* Trio 2: *i-ona.* Opone: *iena.* Carare: *yena.* Ar.: *ongnangon.* Par.: *euné-nia-lö.* Carin.: *ad-énatori, énahtari.* Kal.: *i-ennata-ri.* Yauap.: *k-anatari.* Nah. 1: *uinatał, uvinátał.* 2: *uinatari.* Car., Ak.: *yenatori.* Api.: *i-ńăn.*
Nasenloch (ventana de la nariz) *yonáłotā́łi.*	Tam.: *jonnarjotta.* Rouc. 2: *y-emnaré-itare.* Ap. 2: *yéounare éoutari.* Ak.: *yenotarri.* Gal.: *enetali.* Carin.: *énathari.* Car.: *yenetari.* Bak.: *kxanatári.* Nah. 1: *uinatał atáł.* 2: *uinatari atari.* Api.: *ę-năn (?).*

Loch in der Nasenscheidewand (agujero del tabique de la nariz) *yonáłotā́łi.*

Loch in der Unterlippe (agujero en el labio inferior) *yę̄tiełę atóhohę.*

Auge (ojo) *yę̄nū́łu.*	Inselkar.: *enoulou.* Gal., Carij., Trio 1, Car., Ak., Arek., Waiyam.: *yenourou.* Ap. 2: *yénourou* Carin.: *enourou.* Kal.: *i-enu-ru.* Maiongk.: *uyenuru.* Cum.: *enur.* Tam., Ap. 1: *janùru.* Rouc 1: *yeourou.* 2: *y-éoure, y-éourou.* Nah. 1: *uvínuru, uviuru.* 2: *uínuru.* Pian. 2: *gnanourou.* Ipur.: *uyenu.* Trio 2: *i-enu.* Mac. (G.): *uienu.* Mak.: *ienu, tenu.* Mac. (C.): *yéénou.* Pian. 1: *yenei.* Mak. (S.), Arek.: *hénouto.* Krisch: *uini.* Ap. 3: *anou.* Mot.: *anú.* Bak.: *kxā́nu.* Palm.: *ohno.* Opone: *iéu.* Carare: *yeo.* Woy.: *eoru.* Api.: *aṅruṅŏ.* Ar.: *ongourouman.* Bon.: *nurubá* = Auge, Blick.

Pupille (la niña del ojo) *yę̄núłukałihonā́łę.*

Lid (párpado) *yę̄núłuhítihę.*

innerer Augenwinkel (ángulo interior del ojo) *yębōǰíkęłę.*

Ohr (oreja) *banā́łi.*	Carij.: *anari.* Guaque: *ianari.* Tam., Rouc. 1, Kal.: *panari.* Car., Ak.: *panarei.* Inselkar.: *tibánali* = Gehör. Carin.: *pianari.* Maqu.: *ihanarri.* Rouc. 2: *i-panaré.* Ap. 2: *i-panare.* Yauap.: *ka-panari.* Araquaju: *ypanare.* Bon.: *panaré* = Ohr, *pianaré* = Gehör. Yao: *pannare.* Mak.: *panuré, upana.* Trio 2: *i-pana, yi-pana-li.* Nah. 1: *uváńał.* 1, 2: *uvanari.* Bak.: *iwanatári* = mein Ohr. Cum.: *panar.* Par.: *apánalo.* Ip.: *panan.* Api.: *i-wanăn.* Mac. (C.): *oupaana.* Mac. (G.): *upaná.* Gal., Palm., Ap. 3: *pana.* Mot.: *paná.* Mak. (Sch.): *hupana.* Opone: *itana* Carare: *stana.*

Ohrläppchen (perilla de la oreja) *banahętękęłę.*

Loch im Ohrläppchen (agujero en la perilla de la oreja) *banáłotáłi*

Ohrloch als Gehörgang (abertura de la oreja como camino de oído) *banáłęhotáłi* (wohl = *banáłotáłi*).	Nah. 1: *uvánał atáł.* 2: *uvanari atari.* Bak.: *kxiwanatári-etári.*
Stirn (frente) *yęmę́(d)yałi.*	Bak.: *kxamelał. kxamelári.*
Kopf (cabeza) *bútuhę.*	Carij.: *outouhé.* Trio 2: *i-putupö.* Chaym.: *poutpo.* Cum.: *pucutpue.* Rouc. 2: *i-poutpoure, itépourou.* Rouc. 1: *itépourou.* Tiverigh.: *oputpa.* Ap. 2: *yépououpouré.* Ap. 3: *oupouba.* Gal.: *oupoupou, opoupou, ouboupou.* Car.: *yubupo, youpoupo.* Ak.: *yupopo, youpoupo.* Ak. (Br.): *au-bopa-i* = dein Kopf. Mak. (S.): *pupei, poupei.* (N.): *júbaé.* Kal.: *a-yupą.* Par.: *ipupáe.* Mac. (G.): *upupai.* Mac. (C.): *oupou oupaye.* Arek.: *opuwei, oupei, opei, ipei.* Waiy.: *ipawa.* Carin.: *poulipo.* Maiongk.: *hohuha.* Maqu.: *iyoha.* Bon.: *iriopó.* Nah. 1: *uvíterö, uavíteru.* 2: *ūri tŏri.* Woy.: *ighteburi.*

Schädel (cráneo) *ihutuę́hę.*

Kopfhaar (cabellera) *butuhałi.*	Pian. 2: *poutabali.* Tam.: *prutpeyaréri.* Cum.: *puyar.* Ip.: *upupaiaré.* Krisch.: *pupinaré.* Par.: *elerölö.* Maqu.: *iyoharri.* Mac. (G.): *utupoc.*
Augenbrauen (cejas) *yęmęyakutútułihótę.*	Kal.: *a-yeme-suluku-ru.*
Augenwimpern (pestañas) *yęjíhōtę.*	Kal.: *a-y-epipąti.* Trio 2: *y-enipoti-lę.*
Bart (barba[s]) *yitajíhōtę.*	Gal.: *atachipote, atasibo, tacibo.* Kal.: *y-etasi-pąta* = Vollbart. Cum.: *yetachir.* Rouc. 2: *yétpot.* Mac. (G.): *uiepó.* Up.: *etpo* = Vollbart. Ap. 2: *yetipotire.* Trio 2: *y-ipoti, y-epoti* = Vollbart. Mac. (C.): *ouyétantchéri.* Ap. 3: *pot poungue.* Bak.: *paxúto.*
Schamhaar (pelo del pubis) *mótę, mótę.*	Bak.: *kxamu-xúto.*

Achselhaar (pelo de la axila) *yęyátałihōtę.*

Haar an den Beinen (pelo de las piernas) *yęjikatúhułuhótę.*

Wange (mejilla) *bobę́tałi.*

Kinnbacken (mandíbula) *yẹpítāłi.*	Ap. 2: *eoupitari* = Kinn. Mak. (Sch.): *copeta toyépu. hupita* = Backen.

Kinn (barba) *yamałátāli.*

Schulter (hombro) *mótāłi.*	Inselkar.: *imoútalli.* Gal.: *imotali.* Ap. 2: *é-motari.* Kal.: *a-mąta-li.* Trio 2: *ye-mota-li.* Bak.: *kxiumatał, kxĩwatári.* Chaym., Cum.: *motar.* Yauap.: *ka-mutari.* Ip.: *mótá.* Ak.: *modá.* Mak.: *humota.* Krisch.: *motaquiné.* Ap. 3: *monita.* Nah.: *ūatari.*
Oberarm (brazo) Unterarm (antebrazo) *yahẹ́łi.*	Cum., Chaym.: *yápuer.* Gal.: *yaboule, apori.* Gal. (S.): *iapolé.* Kal.: *i-apą-lé, y-aba-lé, a-y-apo-li* = Oberarm. Rouc. 2: *y-apouère, y-apore.* Ap. 2: *y-apore.* Ap. 3: *apore.* Trio 2: *y-apo-l, y-apąyali* = Oberarm. Tam.: *japarì.* Carin.: *ad-apari.* Ar. *apori mrounga.* Bak.: *kxawát, kxawári, kxawöri* = Unterarm. Pim.: *söba-röh.*
Ellbogen (codo) *yahałẹ́žikẹłẹ.*	Trio 2: *y-apö-li tigli.*
Hand (mano) *yẹ́nyałẹ.*	Gal.: *eigna, ẹignalé, yamori.* Kal.: *y-eńa-li.* Trio 2: *y-eńa-l.* Carare: *ńíńaè.* Pian. 1: *yenari.* 2: *yanali.* Gal. (S.): *iaiveri.* Car.: *yennari, yenari.* Ak: *yenarru, yeinaru.* Ak. (Br.): *wi-enzarri* = meine Hand. Waiy.: *yanaróru.* Carin.: *aniaru, ad-aniari.* Mak. (S.): *huyenya* Arek.: *uyena.* Mac. (G.): *uiendá.* Tam.: *jamgnàri.* Krisch.: *enna.* Ip.: *eiá.* Nah. 1: *uvinátöri, uātötł.* 2: *uiñatöre.* Ap. 1: *yemali.* Ap. 2: *y-émari.* Bak.: *imári* = meine Hand. Rouc. 1: *yamourou.* 2: *y-amore.* Woy.: *yamore.* Maqu.: *arr-amori.* Yauap.: *k-amuri.* Maiongk.: *yamutti.* Apí.: *omiăt.* Ar.: *omiet.* Cum.: *emia.* Mot.: *oma.*

Handrücken (revés de la mano) *yẹ́nyałẹgáłi.*

Handfläche (palma de la mano) *yẹ́nyałẹłāłi.*

Finger (dedo) *yẹ̄nyagámułu.*	Trio 2: *y-eńa a-kami-li, y-eńa kamą* = Kleinfinger. Opone: *ńeńe taráta.* Tam.: *amgna-mucuru.* Chaym.: *emniancur.* Krisch.: *u-enya.* Mak.; *o-entza, ui-enza, y-ena.* Gal.: *y-amori.* Rouc. 2: *y-amore.* Bak.: *kx-omari.* Yauap.: *k-amumé.*
Daumen (dedo pulgar) *yẹ́nyałẹ(d)yumu.*	Kal.: *a-r-eńa-li yumaŋ.* Trio 2: *y-eńa tamu.*

Zeigefinger (dedo índice) *yẹ́nyałẹ(d)saxmánołi.*

Mittelfinger (dedo del medio) *yẹ́nyałẹyałaụono.*	Trio 2: *y-eńa ilowną.*
Ringfinger (dedo anular) *yẹ́nyałẹhẹkẹ́łẹno.*	Trio 2: *y-eńa ipakölöna.*

Kleinfinger (dedo meñique) *yę̣nyaɨę̣mũgubu.* — Tam.: *amgna-mucuru* = Finger. Chaym.: *emniancur* = Finger. Rouc. 2: *t-moumcoure, moucoure.*

Ellbogengelenk (coyuntura del codo) *yahę̣ɨiha(x)kãɨę̣.*

Schultergelenk (coyuntura del hombro) *yahę̣ɨię̣sę̣kę̣kę̣ɨę̣.*

Handgelenk (muñeca) *yę̣mę̣kútũɨu.* — Ap. 2: *y-émécounou.* Rouc. 2: *mecoune.* Mac.: *yéémécon* = Arm. Kal.: *a-y-amekon* = Unterarm. Ar.: *yémé coumouré.* Bak.: *kx-amaxóyu enutóto.*

Fingernagel (uña) *yamosáiɨi.* — Kal.: *i-amusigli.* Trio 2: *y-amoi, y-amui.* Up.: *i-amohave.* Carin.: *amo-sétchéri.* Rouc. 2: *y-amhaoui, amohai, mamsaoui.* Tam.: *y-amna.* Api.: *amoïn.* Ar.: *yamouinan.* Ap. 3: *amachipouto.* Par.: *lampulélé.* Yauap.: *k-abusékeri.*

Oberschenkel (parte superior del muslo) *bę̣ɨę̣.* — Carij.: *beti* = Fuß(?). Kal.: *nabete.* Gal.: *eipeti, ipiti.* Trio 2: *yi-peti.* Inselkar.: *iébeti.* Tam., Pim.: *petti.* Carin.: *piéti.* Rouc. 2: *i-pet.* Ap. 2: *i-piti.* 3: *pèté.* Yauap.: *ka-beté.* Ar.: *youpet.* Api.: *i-wět.* Bak.: *kxiwẽte, kxiwéti.* Nah. 1: *uvitö, uvita.* 2: *uviïa.* Maqu.: *ihête.* Opone: *ite.* Carare: *itute.*

Schienbein [tibia] (huesa de la pierna) *yę̣ɨikatúhuɨu, yę̣ɨikatúhuɨu.*

Wade (pantorrilla) *yę̣ɨíhãɨi, yę̣ɨíhãɨi.* — Trio 2: *yi-yei, ye-pu.* Rouc. 2: *i-ouacire, ouachile* = Bein. Mac. (C.): *ouchi.*

Knie (rodilla) *yę̣sę̣(x)nãɨi.* — Chaym.: *esekmu, yechekmur.* Tam.: *jecechimúru.* Mak.: *iezemu.* Krisch.: *jazemu.* Ip.: *jozemu.* Ak.: *zemuyu.* Ap. 2: *y-écécomourou.* 3: *océcoumo.* Rouc. 2: *y-ééhmoure, y-émourou.* Ar.: *érécoumri.* Nah. 1: *uvíripaɨ, uvípaɨ.* 2: *uíripanári.* Trio 2: *ye-werenali.* Yao: *goenaly.*

Kniescheibe (choquezuela, rótula) *yę̣sę̣(x)nãɨi yę̣(x)káuɨu.*

Kniekehle (corva) *yę̣huaɨę̣(x)nãɨi.*

Fuß (pie) *buhúɨu.* — Gal.: *ipoupou, boubourou* = Füße. Car. (Sch.): *poburoh.* Ak.: *euwowuruh.* Rouc. 1: *epoupourou.* 2: *é-poupoure.* Ap. 1: *ipoupourou.* 2: *o-poupourou.* 3: *poupou.* Pim.: *pupulũ* = Zehe. Kal.: *pulepu-re.* Trio 2: *yi-pu-lu.* Bak.: *kxuxúlu, kxuxúru.* Ak.: *yubobu.* Car.: *pupu.* Inselkar.: *oupou.* Mak.: *hupú, upu.* Api.: *i-pun.* Gal. (S.): *pooucourou.* Ar.: *poucouan.* Cum.: *poutar.* Pian. 1: *putu.* Maiongk.: *ohutu.* Mac. (C.): *outa.* Nah. 1: *utápüɨ, utápüri.* 2: *utapüre.* Yauap.: *kutótopó.* Opone: *idebú.* Waiyam: *kiporu.* Woy.: *horori.* Maqu.: *ohorro.*

Fußrücken (dorso del pie) *buhúɨugãɨi.*

Sohle (planta [del pie]) *buhúɨuɨãɨi.*

Ferse (talón) *tę̣hũɨu.*

Zehen (dedos del pie) *buhúɨugámuɨu.* — Trio 2: *i-pu a-kami-li* = kleine Zehe.

grosse Zehe (dedo gordo) *buhûłu(d)yumu.* — Kal.: *pupu-lu yumu.* Trio 2: *yi-pu tamu-lu.*

kleine Zehe (dedo meñique del pie) *buhûłumugūłu.*

Fußknöchel (tobillo) *manyítūłu.*

hintere Fußsehne (tendón posterior del pie) *manyętémāni.*

Zehennagel (uña del dedo del pie) *buhûłuamosáiłi.*

Hirschhuf (respigón) *kadyâkęamosáiłi.*

Körper (cuerpo) *yahétęmę.*

Leichnam (cadáver) *kałihóna ahéhęłę.*

Hals (cuello) 1. *bëmëłi.* 2. *ło(x)ëłëyętęhę.* — Tam.: *pumeri.* Yao: *boppomery.* Trio 2: *i-pumu-rui.* Rouc. 2: *i-poumouri.* Mak., Arek.: *huma.* Ap. 3: *prłma.* Mac.: *oumoui.*

Nacken (nuca) *bałûłu.*

Kehle (garganta) *hakałamémęhę.*

Achselhöhle (sobaco) *yęhiyátałę.* — Rouc. 2: *y-eaptare, y-apta.* Yauap.: *k-atabari.*

Schulterblatt (omoplato) *yībá; (d)yībá.* — Rouc. 2: *epa* = Schulter.

Rippen (costillas) *yauótę.*

Brust (pecho) *yęłohéłę.* — Trio 2: *yi-lapui, yi-robui.* Chaym., Cum.: *puropo.* Ak.: *poropo, epoburuh.* Yauap.: *k-oroboré.* Gal.: *iti-poburo.* Carin.: *piapourou.* Krisch.: *rupotó.* Ap. 2: *y-oropari* = Rippen. Gal.: *soropo* = Rippe.

Brustwarze beim Mann (pezón del varón) *manátęłi.*

weibliche Brust (pechos ó tetas) 1. *uęłłji manátęłi.* 2. *manátęłi hátāłi.* — Gal.: *manati, manaté, manatelé.* Inselkar.: *ibanátiri.* Ap. 2: *é-manatiri.* Par.: *imanatöiü.* Kal.: *a-manati-ł.* Trio 2.: *i-manati-li.* Chaym.: *manatir.* Tam.: *matiri.* Carin.: *manaté.* Maqu.: *imanate.* Mac. (G.): *manaté.* Ip.: *imanaté.* Ap. 3.: *manetè.* Mac. (C.): *maanati.* Mak. (Sch.): *humanati.* Ar.: *manari.* Api.: *i-mañarě.* Cum.: *matir, ypanapiar.* Palm.: *mate.* Ak.: *manahdu.* Krisch.: *manape.* Mak.: *maná.* Bak.: *kxiñuāñát, kxiñuanári. pána* = Warze. Nah. 1: *uvanátöł, anátöł.* 2: *uanatöri* = Warze.

Brustwarze beim Weib (pezón de la hembra) *uęłłji manátęłi étętę.*

Muttermilch (leche maternal) *manátę ęnéłęłę.* — Kal.: *manati-l.*

Zitze des Hundes (pezón del perro) *kaikúji manátęłi.*

Bauch [cf. Darm] (vientre) *uakúłu, wakúłu.* — Carij.: *ouacourou.* Ap. 1.: *iouacourou.* 3: *ouacou* = entrailles. Trio 1: *ouacou.* Trio 2.: *y-uag-lu. yi-waku-lu, y-uaku-la* = Körper. Rouc. 2: *ouakchiriri, y-achirile* = entrailles. Bak.: *kxiyári.* Carare: *syaca.*

Nabel (ombligo) *bonętì.* — Rouc. 2: *i-ponire, ponile.* Trio 2: *i-poni-li.* Ap. 2: *i-ponourou.* Ar.: *ipoobi.* Nah. 1: *uvónitö.* 2: *uvónita.*

Nabelstrang (cordón umbilical) *bonętę tęhętę.*

Seite (costado) *yauótę* (= Rippen). — Cum.: *yabot, yavot.* Chaym.: *yaot.* Tam.: *yavotti* = Lenden. Ak.: *yawoh.* Trio 2: *auti* = Rückgrat.

Rücken (dorso) *yęhi(n)yātę.*

Rückgrat (espina dorsal) *yęhi(n)yatę yętęhę.*

Gesäß (trasero) *yātękętę.*

Penis [cf. Schwanz] (miembro genital de macho) *yałókętę.* — Inselkar.: *aluculi.* Kal.: *alok-ri.* Trio 2: *i-alok-ri.* Carin.: *ararokire.* Bak.: *kxiłét, kxiłéri.* Ap. 2: *arikeré* = Schwanz. Rouc. 2: *ouatquire, ouatquile* = Schwanz. Maqu.: *rakirri.* Cum.: *chadaukir, chaukir.*

Glans (glande) *yałókętę hútuhę.*

Praeputium (prepucio) *yałókętę hítihę.*

Scrotum (escroto) *yęmûłu.* — Rouc. 2: *y-émoure* = scrotum, testes. Kal.: *emu-ru.* Trio 2: *y-emu-lu.* Yauap.: *k-amuré* = scrotum, testes.

Testes (testículos) *yęmułatętę.* — Cum.: *chemur.* Bak.: *kxámu.* Ei: Cum.: *emboy.* Chaym.: *chomur.* Ip.: *imu.* Krisch.: *imuin.* Gal.: *imon, imombo.* Rouc. 1: *imon.* Ip., Mak.: *imum* = Samen. Inselkar.: *heem* = Ei.

Membrum muliebre (miembro de hembra) 1. *uatętu.* 2. *watętu.* 3. *iuętętu.*

Vagina (vaina) *otáłę, otáłi* (= Loch).

Labia maiora (grandes labios) *uatętoęyętę.*

Clitoris (clítoris) *ęłiłi.* — Bak.: *eli, elli* = vulva. Nah. 1: *irōri, öł.* 2: *irōri* = vulva. Rouc. 2: *erire imon* = vulva. Cum.: *ch-ary.* Palm.: *ohri.* Par.: *d-alü.* Ar.: *ori* = matrice. Api.: *olinö* = vulva.

Anus (ano) *hętękę.*

Haut (pellejo) *ōtahítihę, hítihę.* — Tam.: *pitpe.* Rouc. 1: *pitpot.* 2: *pitpé, pipot.* Cum.: *pizpe, pikpe.* Bak.: *kxutúbi, kxutúpi.* Gal.: *ibippo, opipo.* Ak.: *eupihpoh.* Mak.: *ipipé.* Mak., Arek.: *pipo.* Kal.: *a-płpea.* Trio 2: *yi-płpö, yi-płpo.* Krisch.: *piperé.* Inselkar.: *tibipoue.* Ap. 2: *o-piipouri,* 3: *piple.* Api.: *i-witpŭn.* Nah. 1: *uviyo.* 2: *uvigo.*

Fell des Hundes (pelleja del perro) *kaikúji hítihę.*

Knochen (hueso) *i(d)yętihę, yętihę.*	Tam.: *yetpe.* Rouc. 1: *yétipé.* 2: *yetpeu.* Ip.: *itepi.* Krisch.: *tepy.* Cum.: *yep, chep, edpue.* Chaym.: *chepo.* Mak. (N.): *tschèba.* Gal.: *yépo.* Mak. (Sch.): *hépo.* Kal.: *'y-epo, a-ipo.* Trio 2: *yi-peti-l.* Inselkar.: *époué.* Ap. 2: *ézéé-pouiri.* 3: *zéepo.* Bak.: *ipûre, ipûle.* Nah. 1: *upûri.* Par.: *jepelù.* Api.: *itpûn.* Ak.: *upu.*
Blut (sangre) *mūnyů.*	Kal.: *a-muinu-lu.* Trio 2: *munu, yi-munu-lu.* Ak.: *u-muinuh* = mein Blut. Rouc. 1, Ap. 2, 3: *mounou.* Car.: *menu.* Krisch.: *mene.* Gal.: *moinou, moinourou, timonouré.* Car., Ak.: *munuroh.* Inselkar.: *timoinalou.* Carin.: *miénouri.* Ar.: *témounglé.* Rouc. 2: *mouéou, méou.* Mak. (N.): *möng.* Mak. (Sch.): *mong.* Par.: *imò lopolù.* Bak.: *kxûno, kxûnu.*
Ader (vena) *(d)yimītę, yimītę.*	Ap. 2: *o-mitic.* 3: *mitou.* Cum.: *imichi.* Chaym.: *michicur.* Yauap.: *mitiá.*

Puls (pulso) *yętętętękęnę.*

Fleisch (carne) *bůnů.*	Tam.: *punu.* Cum.: *pun.* Chaym.: *pun, mun.* Ak.: *bohn.* Rouc. 2: *ipoune-ca. ipoune* = Fleisch, Körper. Bak.: *ūno.* Gal.: *iponombo.* Krisch.: *iponim.* Ip.: *ipo.* Ap. 2: *ou-poumàn* = Körper. 3: *poumo.*

Sehne (tendón) *(d)yimītę* (= Ader).

Herz (corazón) *yętętę. ętemółoti*[1].

Gehirn (cerebro) *bisákułu, ihi(d)sákułu.*

Fett (grasa) *íkatę.*	Trio 2: *ékati.* Up.: *ekat.* Cum.: *ycaty, ticaty.* Tam.: *catti.* Krisch.: *icaté.* Bak.: *kxeyádi, iyáti.* Mak.: *icá.* Ip.: *ica-zez.* Rouc. 1: *tikaké.* 2: *écat, ticaké.* Gal.: *ticagué, tika-cay* = fett (gras). Ap. 2: *écacéré.* Inselkar.: *ticatenati* = il est gras. Chaym.: *ticaraken.* Kal.: *iteati.*
Leber (hígado) *yętętę, ętętę*[2].	Trio 2: *eti-li.* Rouc. 1, 2: *éréré.* Ap. 2: *éréri.*
Galle (bílis) *yęteisúkułu.*	Chaym.: *yerezcur.* Cum.: *chirere chucuru.* Bak.: *kxareno-kúro.*

Magen (estómago) *ętętáhułu*[2, 3].

Nieren (riñones) *auótę* (= Seite, Rippen).

Darm [cf. Bauch] (intestino) *uakúłu, wakúłu.*	Trio 2: *waku-lu.*

Semen virile (semen de macho) *mugębę.*

---

[1] Richtig! Nach den Eingeweiden eines Cujubim abgefragt und mit dem Kobéua verglichen.
[2] Nach den Eingeweiden eines Cujubim abgefragt und mit dem Kobéua verglichen.
[3] Später, beim Tapir abgefragt, nannte derselbe Indianer: *ętęhłtiti.*

Rotz, Nasenschleim (moco) *yonákẹłi.*

Katarrh, Schnupfen (catarro) *móło*; Schnupfen der Weißen (cattaro de los blancos) *yałánai̯ móło.*

Speichel (saliva) *yẹtákułu.*	Gal.: *etago.* Cum.; *y-etacur.* Chaym.: *y-etazcur.* Tam.: *yattacuru.* Rouc. 2: *i-étacoure.* Ap. 3: *otaco.* Yauap.: *k-ontakiri.* Ar.: *iraglou.*
Urin (orina) *(d)súku.*	Carij.: *toucou* = urinieren. Cum.: *chucu.* Chaym.: *chucur, chuco.* Tam.: *ciuc.* Gal.: *chicou, cicou, sicombogué* = urinieren. Inselkar.: *i-chicou-lou* = mein Urin. Rouc. 2: *téhictaye, soucou.* Ap. 3: *soucou.* Rouc. 1: *soucou-poc.* Kal.: *asiku-lu.* Ar.: *tigou.* Bak.: *kxehiku. tehiku* = sein Urin. Carare: *ocú* = para orinar.
Schweiß (sudor) *yẹłamúkułu.*	Inselkar.: *hu-iramuculu, n-irametetina* = schwitzen. Cum.: *aramuco, eramuco.* Chaym.: *u-yaramocur.* Yauap.: *k-aramukré.* Rouc. 2: *t-aramouctaye.* schwitzen. Cum.: *y-aramuktache, y-eramucuaze.* Chaym.: *u-y-aramoktaze.* Carin.: *taramukeva.* Ak.: *w-eyramuta.* Krisch.: *iremuterai.*
Träne (lágrima) *yẹnákułu.*	Cum.: *chenacur.* Mak.: *uenerecu.*
Kot (excremento) *uātẹ́, wātẹ́.*	Gal.: *ouaté. hueto.* Inselkar.: *ouatte.* Rouc. 2: *ouaté.* Cum.: *huate, vete. huet* = Kot der Tiere. Bak.: *kxẽti.* Ar.: *ourot ourot*

Geschwür (absceso, úlcera) *gumúłu.*

Eiter (pus) *gumúłu nẹ́(d)suka.*

Frieiras[1] (sabañón) *ǰikẹ́mułu, dx̯ikẹ́mułu.*

Fieber (fiebre) *uatánẹ, watánẹ.*

Dysenterie (disentería) *uasóuo, wasówo.*

Wunde (herida) *ǰikẹ́ ǰikẹ, dx̯ikẹ́dx̯ikẹ.*

Narbe (cicatriz) *ǰikẹ́ ǰikẹ, dx̯ikẹ́dx̯ikẹ.*

Atem (aliento) *yẹtałẹ́ǰinẹ.*

Flatus (soplo) *uẹsákẹ, wẹsákẹ, uẹ(d)sákẹ.*

Schnabel des Papageis (pico del papagayo) *łóło ónāłi* (= Papageinase).

Schwanz des Hundes [cf. Penis] (cola del perro) *kaikúǰałókẹłẹ.*	Schwanz: Trio 2: *oloki-li.* Ap. 2: *arikeré.* Rouc. 2: *ouatquire, ouatquile.*
Schwanz des Fisches (cola del pez) *ikúǰałókẹłẹ.*	Bak.: *xus-aróku, šus-aróxu* = Schwanz (vom Fisch).

[1] Krankheit der Zehen.

Schwanz des Papageis (cola del papagayo) *łóło ałókęłę.*	Bak.: *ixot-aróyo* = Schwanz (vom Vogel). Schwanz: Ap. 2: *arikeré.* Rouc. 2: *ouatquire, ouatquile, courachi rarokire* = Kamm des Huhns.
Flügel des Papageis (ala del papagayo) *łóło ahętiłi.*	Kal.: *apoli-ri.* Rouc. 2: *apouère. apoué.* Ap. 3: *aporire.* Trio 2: *apol-ipö* = Schlagfeder.
Feder des Papageis (pluma del papagayo) *łóło hotę.*	Rouc. 2: *i-poupot, ipot.* Maqu.: *iyoti.* Gal.: *apolliré.* Kal.: *ipątik.*
Flosse des Fisches (aleta del pez) *ikújahętiłi.*	Kal.: *apąliri wątą, wątą apąli-ri* = Fischflosse.

B. **Elemente und Natur — Elementos y naturaleza:**

Wasser (agua) *tûna.*	Car., Ak., Mak., Arek., Waiyam., Maiongk., Pian 1, Tiverigh., Nah. 1, Trio 2, Up., Opone, Araquaju: *tuna.* [Wapischana, Atorai (Aruak): *tuna.*] Bon., Yauap.: *tuná.* Gal., Cum., Chaym., Carin., Trio 1, Ap. 1, 2, 3, Rouc. 1, 2, Pian. 2, Mac. (C.), Ouayeoué 1, Carij., Pauxi: *touna.* Kal.: *túna.* Gal. (S.): *tóna, touna.* Inselkar.: *tona.* Maqu.: *tona.* Tam.: *dunà.* Mak. (N.): *duná.* Par.: *dónà.* Mot.: *kuna-siase,* Car., Ak., Mac. (Th.): *toona.*
Fluß (rio) *tûna.*	Bon.: *tuná.* Trio 2, Kal., Up.: *tuna.*

Bach (arroyo) *yanûłu, ya(x)nûłu.*

Flußarm (brazo de rio) *atatołękahę.*

Uferspitze (punta de ribera) *ętułęmęłi*

See (lago) *ikútuhę.*	Cum.: *icutpue.* Rouc. 2: *icoutpeu.* Chaym.: *ikidpo.* Mak.: *icobé.* Krisch.: *icoberé.* Ip.: *icubequy.* Ap. 2: *iconoupo.* 3: *zoué.*

Estirão[1] (lange, gerade Flußstrecke) *tûnaďa(x)mánōłi.*

Cachoeira, Stromschnelle, Wasserfall [cf. Stein] (torrente, cascada) *tęhu.*	Bak.: *táu, tąu* = Wasserfall; *túxu* = Cachoeira, Stein.
Schaum von der Cachoeira (espuma de la cascada) *ďko.*	Gal.: *aco, acombo* = Schaum.

[1] Im Portugiesischen.

Tosen und Wogenschwall der Cachoeira *kuɫúsakatẹ́hu.*

Feuer (fuego) *mahóto.*	Carij.: *tata.* [Tupi: *tatá.*] Pian. 1: *matto.* Trio 2: *matạ.* Cum.: *apoto* = Feuer, Brennholz. Ap. 1, 2, Tiverigh.: *apoto.* Rouc. 1: *ouapott.* 2: *ouapot.* Up.: *uapot.* Ap. 3: *ouapoto.* Tam., Araquaju: *uapto.* Maqu.: *guahato* = Feuer, Brennholz. Inselkar.: *uattu, ouattou.* Par.: *vuatú.* Bon.: *uatù.* Yauap.: *uató.* Gal., Car., Carin., Waiyam., Maiongk.: *wato.* Kal.: *watạ.* Car., Ak.: *watu.* Zentralamerika-Karaiben: *wat.* Woy.: *wetta.* Bak.: *péto* = Feuer, Feuerholz. Opone: *fotó.* Api.: *kampot.* Ar.: *campot.* Mak.: *apo.* Arek.: *apok.* Mak., Arek. (Sch.): *ahpo.* Nah. 1: *itó.* Pim.: *waff-undi.* Mot.: *güesta,* Ak., Mac. (Th.): *apo.* Car. (Th.): *wah-toh.*
Kohle [ausgeglüht] (carbón hecho enrojecido) *đamaɫákatẹ.*	Bak.: *pelaγáti.*
Asche (ceniza) *uẹɫẹ́nẹ, wẹɫẹ́nẹ.*	Trio 2: *werinö.* Gal.: *erono.* Ap. 2: *arounan.* 3: *arouna.* Rouc. 2: *loué.* Kal.: *werunạpạ.* Mak. (Sch.): *hurunapa.* Up.: *eluetpö.* Yauap.: *uetenú.*
Rauch (humo) *ẹɫẹ́ǰitẹ.*	Nah. 1: *irititse.* Rouc. 1: *alisioua.* 2: *arichioua, olousoué.* Ap. 2: *apot-échine, oréciinto.* 3: *arichineta.* Cum.: *chichimur.* Up.: *ališiwa.* Trio 2: *alīntö.*
Brennholz [cf. Baum] (leña) *uẹuẹ́, wẹwẹ́.*	Carij.: *ouéoué.* Gal.: *huéhué* = Baum. Trio 2: *wewe pasisi* = Brennholz (noch nicht im Feuer). Kal.: *uewe were.* Opone: *huebé* = Holz.
Himmel (cielo) *káhu.*	Carij.: *caho.* Maqu.: *caho.* Inselkar.: *cáhoüe.* Chaym.: *capo.* Pauxi: *capo* = Donner; Himmel = *topeu.* Tam., Rouc. 1, Carin.: *capu.* Up.: *kápu.* Trio 2: *kapu.* Kal.: *kapu, kabu.* Gal.: *capou, cabou.* Rouc. 2, Ap. 2, 3: *capou.* Api. 1: *gabovi.* 2: *kabŏ.* Ar.: *caapo.* Bon.: *cabù* = Luft. Palm.: *cape.* Cum.: *cap.* Nah. 1: *kavü, kxavu.* Bak.: *kxáu.* (Mundrukú [Tupi]: *capi*).

Wolke (nube) *áko; káhuáko,* (= Himmelschaum).

Nebel (niebla) *aɫẹ́ǰitẹ.*

Regen (lluvia) *konóho.*	Carij.: *conoho, aouassou.* Nah. 1: *konóoho, kxõóovo.* Pauxi: *cono-on.* Cum., Ap. 2, 3, Carin.: *conopo.* Chaym., Krisch., Ip.: *conopó.* Gal., Ak., Car.: *connobo.* Yauap.: *konobó.* Kal.: *kẹnopo, knopo.* Trio 2: *kẹnopo.* Par.: *conupó.* Tam.: *canepò.* Bon.: *cunobá.* Inselkar.: *conóbüi, konôboui.* Api.: *konpo.* Maqu.: *connonhon.* Mac. (C.): *conoc.* Mak.: *cono.* Mak.: *conno.* Arek.: *cunno.* Rouc. 1: *copo.* 2: *copeu, copo.* Opone: *cóbo.* Ar.: *coopo.* Bak.: *kxópö, kxopö.* Pian. 2: *capeu.* Mot.: *goyapa.*
Wind (viento) *hẹhẹ́ǰi.*	Palm.: *pehēte.* Yao: *pepeite.* Inselkar. (R.): *bebeité.* Gal.: *bebeito, peperito, epebeita.* Kal.: *pepetyo.* Trio 2: *pepéi.* Gal. (S.): *pépéito.* Car., Ak.: *beibeituh.* Par.: *pepessé.* Api., Ar.: *apteno.* Bak.: *sapehénu, sapezénu.* Up.: *pita.* Nah. 1: *vite.* Cum.: *pezozo, petecho, pechet.* Chaym.: *pecheze.* Tam.: *petcheite.*

Gewittersturm (tormenta de tempestad) *mónohehéji* (= großer Wind).

Blitz (relámpago) *manámanakani.*	Trio 2: *manamana.*
Donner (trueno) *háła.*	Inselkar.: *ioüáłłou* = Gewittersturm. Inselkar. (R.): *oualou, ouyoulou.* Par.: *karápedi, karapeli.* Mak. (N.): *olà napi.* Bak.: *yélo* = Blitz, Donner. Krisch.: *ierembaium* = Blitz. Ip.: *terembaim.* Rouc. 2: *taratara.* Up., Ap. 2: *tarara.* Bon.: *dararà.*
Regenbogen (arco iris) *kanánaị.*	Trio 2: *kananai.* Rouc. 2: *camnanaye, caminanaye.* Bak.: *enanáko.*
Sonne (sol) *wéi.*	Carij.: *beï.* Trio 2: *wéi.* Mak. (N.): *wéi.* Mac. (C.): *ouéi.* Trio 1: *ouei.* Gal.: *veïou, hueïou.* Gal. (S.): *vééiou.* Tam.: *véyu.* Inselkar.: *huéyou, huyeyou.* Zentralamerika: Karaiben: *wello.* Kal., Waiyam.: *weyu.* Bon.: *ueiù.* Yauap.: *eïú.* Par.: *oéjú.* Ak., Car.: *wiyeyou.* Car.: *wehu.* Ak.: *weyu* = Tag. Cum.: *hueyo, veyu-r* = Tag. Chaym.: *guey* = Tag. Carin.: *vedo, vedou.* Pian. 1, Tiverigh., Mak. (Sch.): *weh.* Mak., Arek.: *wae.* Mot.: *güicho,* Car. (Th.): *weya,* Ak. (Th.): *weyana,* Mac. (Th.): *wey.*

Sonnenstrahl [z. B. der durch das Dach auf den Fußboden fällt] (rayo de sol) [v. g. que cae por el tejado en el piso] *wéi amółęłi, wéi amółęłę.*

Schatten (sombra) *yamółęłę.*	Trio 2: *amali-li.* Up.: *i-amorenępö.*

Morgenröte (aurora) *ę(x)mákęnę(x)kayákanę* (vgl. geboren werden).

Frühmorgens (de madrugada) 1. *kóko.* 2. *kókonéji.*	Carij.: *beï coconénéchi* = Nacht. (= soleil couché). Nacht: Tam., Pauxi, Rouc. 1, Ap. 3: *coco.* Gal.: *cooquo.* Cum.: *cocoñe.* Apl.: *kok.* Kal.: *kokorone. koko* = Abend. Trio 2: *kokolo. koko* = Nacht. Carin.: *okoné.* Carij.: *coconénéchi* = Abends. Rouc. 2: *cocopsic* = frühmorgens. Up.: *kokopsik. koko* = Nacht. Trio 1: *ouei toukouné* = Nacht (= soleil couché).
Abenddämmerung (crepúsculo) *kokónyęnéji.*	Kal.: *koko* = Abend, *koñe* = Mittag, Nachmittag. Trio 2: *wéi kokoñe* = untergehende Sonne; *koko* = Nacht. Up.: *koko* = Nacht. Yauap.: *konkri.*

Morgen (mañana) *hęnáłę(x)katę.*

Mittag (mediodía) *atúnauę.*

Abend (tarde) *kokónyęnéji.*	Kal.: *koko, koñe* = Nachmittag.

Tag (día) *ełętaénai.*

Nacht (noche) 1. *uaɫúmẹ, waɫúmẹ.* 2. *uaɫúmẹnḗji.*	Rouc. 2: *ouaroumé* = Dunkelheit; *oualounac, oualouna* = Abend. Up.: *ualunak* = Abend. Kal.: *tawalume nuna̱* = Neumond.

ein Jahr (un año) *tḗnyiwḗnẹhāmẹ.*

ein Monat (un mes) *tḗnyinúnẹ* (= ein Mond).	Chaym.: *tiuin nuna.* Gal.: *ahuinique nouna.* Kal.: *nuna̱* = Monat.
Regenzeit (estación de las lluvias) *konóhoẹhúkāɫẹ.*	Kal.: *kẹnópo-yaka̱.*

Trockenzeit (estación de la sequedad) *kúɫẹnai̯wḗi* (= schöne Sonne).

Mond (luna) *núnẹ.*	Chaym., Tam., Gal., Pian. 1, Maiongk., Waiyam., Bak.: *nuna.* Kal.: *nuna̱.* Ap. 1, Ak., Cum., Car., Carin., Api.: *nuno.* Rouc. 1: *nounou.* Ap. 3, Ar.: *nouna.* Ap. 2: *nounan.* Pian. 2: *nouneu.* Rouc. 2: *nounoueu, nounoué.* Up.: *nunuŏ.* Carij.: *nounoua.* Trio 2: *nunö.* Nah. 1: *nune.* Pauxi: *noune.* Par.: *nóné.* Woy.: *nuni.* Maqu.: *nonna.* Inselkar.: *nonum.* Tiverigh.: *niano.* Gal. (S.): *noonéboi.* Pim.: *nullu.* Mot.: *kuna,* Car. (Th.): *noo-nah.*

Neumond (luna nueva) 1. *nẹhátaka núnẹ*[1]. 2. *nẹhátaka jínẹɫẹ núnẹ.*

Vollmond (plenilunio) *mónomẹnúnẹ* (= großer Mond).

Mondesfinsternis (eclipse lunar) *núnẹ náhḗhẹ* (= der Mond stirbt).

Sonnenfinsternis (eclipse de sol) *wḗi náhḗhẹ* (die Sonne stirbt).

ringförmiger Mondhof (corona de luna) *mẹɫóji.*

Stern (estrella) *(d)siɫíkẹ.*	Mak. (Sch.), Arek.: *sirike.* Trio 2: *sirikö.* Pauxi: *siriké.* Maqu.: *tschirike.* Rouc. 2: *sirica, siriké.* Waiyam., Arek., Tiverigh.: *serika.* Up., Kal.: *sirika.* Tam.: *cirica.* Ip., Mak.: *chiriquy.* Gal., Car., Mak., Pian. 1: *siriko.* Woy.: *serego.* Chaym., Cum.: *chirke.* Inselkar.: *chiric* = Plejaden, Jahr. Par.: *serikorò.* Ap. 1: *chilicoto.* 2: *siricouato.* 3: *chiricouato.* Ar.: *tiri.* Api.: *tiriṅ.* Bak.: *tširimúka.*

Morgenstern (estrella de mañana) *(d)siɫikẹ́yoto.*

Abendstern (lucero vespertino) *nāɫižíkato.*

Skorpion, Sternbild (escorpión, constelación) *ẹkẹ́imẹ* (= Riesenschlange, boa).

nördlicher Teil des Eridanus, Sternbild (parte septentrional de Eridano, constelación) *ihḗ(x)mẽnẹ̃ (mẽnẹ* = Haus).

Sirius und andere Sterne erster Ordnung (Sirio y otras estrellas del primer orden) *yau̯í* (= Fischotter, nutria).

Walfisch, Sternbild (ballena, constelación) *kaikúji* (Jaguar, onza [felis onza]).

---

[1] = „er ist erschienen der Mond."

Krone, Sternbild (corona, constelación) 1. *ętękę*. 2. *ëtękë* (= Gürteltier, armadillo).

Taube, Sternbild (paloma, constelación) *uótoyamaɫátáɫi* (= Bratrost, parillas).

Rabe, Sternbild (cuervo, constelación) *híana* (= Geier, buitre).

Plejaden, Sternbild, (pléyades, constelación) *mómāno*.	Trio 2: *mąmaną*.

Löwe, Sternbild (león, constelación) *ísūɫu* (= Krebs, cangrejo).

Milchstraße (via lactea) *(d)ziɫíkę dëmę* (= der Stern kommt)[1].

Eridanus, südlicher Teil des Sternbildes (parte meridional del Eridano, constelación) *ëkęi* (= Yararáka-Schlange, Yararaka-culebra).

Erdboden (tierra, suelo) *nóno, nónu*.	Gal., Cum., Chaym., Tam., Bon., Carij., Rouc. 1, Ap. 3, Maiongk.: *nono*. Kal.: *nąną*. Trio 2: *nąną* = Staub. Pim.: *nunu*. Maqu.: *ńono*. Yauap.: *nonů*. Mak.: *non* = Platz. Mac. (C.): *non*. Inselkar.: *nonum*. Krisch., Ip.: *noné* = Platz. Nah. 1: *noro, ōro*. Bak.: *ōno*. Waiyam.: *oono*. Ar.: *oro*. Api.: *roń*. Mak. (S.): *nung*. Arek.: *nunk*. Rouc. 2: *lomo*.
Savane, Campo (campo, sábana) *uowí*.	Gal.: *ouói*. Trio 2, Kal.: *woi*. Inselkar.: *óhi*. Carin.: *ouori*. Bak.: *póhi, póže, póze*. Palm.: *weše*. Rouc. 2, Ap. 2, 3, Pian. 2, Up.: *ona*.
Weg (camino) *ęsę́ma*.	Cum.: *ezema*. Tam.: *accemá*. Chaym.: *azama*. Ap. 2: *océma*. Krisch.: *iemá*. Mak.: *iemary*. Trio 2: *woima*. Ip.: *eiman*. Inselkar.: *ema*, Up.: *hema, ema, oma*. Ar.: *oména*. Gal., Rouc. 1: *oma*. Kal.: *óma*. Rouc. 2: *héma, oma, chima*. Bak.: *ōua, ďwa, ōď*. Ap. 3: *ocenia*. Mak. (N.): *wuà nen*.

Berg (montaña) *tëhu* (vgl. Stein.)

Wald (bosque, selva) *ítu*.	Carij.: *ítou, itoutatoué*. Trio 2: *itu*. Ap. 1, Pian. 2: *itou*. Bak.: *ítu*. Kal.: *ityulu*. Api.: *itua*. Ap. 3: *ito*. Gal., Rouc. 1: *itouta*. Rouc. 2: *itouhta, itoutao*. Ap. 2: *itouta-oua*. Up.: *ituta*. Palm.: *hito*. Nah. 1: *isú*. Tam.: *jutu*. Chaym.: *yuto*. Cum.: *tuto*. Mak.: *jù*. Par.: *jurá*. Yauap.: *tió*. Ar.: *ipounan*.
Loch (agujero) *nōnotáɫi, (nóno-otáɫi* = Erdloch).	Rouc. 1: *nono catori* = Erdloch. Ap. 2: *éutari*. Rouc. 2: *èéta, itare*. Bak.: *etári, etáɫ*. Tam.: *y-otta*. Cum., Chaym.: *ch-euta, ch-outa*. Ak.: *ehutah*. Kal.: *tąpu wątą-li* = Loch im Felsen.

Grab (sepultura) *nóno ahtkahę*.

Höhle (caverna) *tę́hutáɫi, tëhotaɫi (tę́hu-otáɫi* = Steinloch).	Kal.: *tąpu wątą-li* = Loch im Felsen. Rouc. 2: *tépou éęta*.

[1] Vielleicht: „(wo) die Sterne kommen".

Insel (isla) *amótāɫi.* — Carij.: *amontari.* Ap. 1, 2, Rouc. 1, Up.: *amonta.* Ap. 3, Pian. 2: *ahmonta.* Rouc. 2: *ahmonta, amotao.* Maqu.: *rantari.* Trio 2: *tiamąta.*

Sand, Sandbank (arena, banco de arena) *(d)zamútu.* — Rouc. 1: *samboutou* = Sand, Sandbank. Rouc. 2: *samout.* Up.: *hamut, samut.* Ap. 2: *saoutou.* Trio 2: *samu.*

Stein (piedra) *tẹ́hu* (vgl. Berg). — Nah. 1: *tehu, tăvu.* Inselkar.: *tebou.* Tam., Krisch.: *tepu.* Rouc 2, Pian. 2: *tépou.* Trio 2: *tępu.* Up.: *tępú.* Carij.: *tepo.* Rouc. 1, Carin., Ap. 2, 3: *topou.* Gal., Ap. 1: *tobou.* Par.: *topù.* Cum.: *topo.* Kal.: *tąpu.* Pim.: *tappu.* Yauap.: *tubá.* Palm.: *taupo.* Ak.: *toiboh.* Maqu.: *thaho.* Opone: *tojú.* Bak.: *túxu.* Mak.: *té.* Mak., Arek.: *dö.* Mak. (N.): *tö.* Ar.: *ipoui.* Api.: *ewö.* Mot.: *tose.*

kleiner Stein (piedra pequeña) *tẹ́hu múguɫu.*

Eisen (hierro) *háiɫa.*

Silber (plata) *ɫáta.*

Salz (sal) *hámẹ̃.* — Chaym.: *pamue.* Cum.: *pąmo, pamuir.* Mot.: *pamú.* Gal., Palm.: *pamo.* Ip.: *pam.* Mac. (C.): *pan.* Krisch.: *panim.* Mak. (Sch.), Arek.: *pang.* (Arawaak, Warrau: *pam*).

C. **Haus, Gerät — Casa, ajuar:**

Haus, Dorf (casa, aldea) *mẽ̃nẹ̃.* — Carare: *mune.* Gal.: *amoigna.* Gal. (S.): *maïna* = Pflanzung. Inselkar., Gal.: *mayna* = Garten. Kal.: *mańa* = Acker, Pflanzung. Up.: *maina* = Acker, Pflanzung. Trio 2: *muinö* = rundes Haus. Rouc. 1, Inselkar. (R.): *maïna* = Pflanzung. Rouc. 2: *maïna, ima* = Pflanzung. Ip.: *mainam* = Pflanzung. Nah. 1: *ine, üne.* Sonst: Carij.: *ata.* Bak.: *ąta.* Tam., Inselkar., Mak., Arek.: *autè.* Tam.: *jèuti.* (Bak.: *yéti* = mein Haus). Gal.: *auto.* Kal.: *autą.* Carin.: *atto, aouto.* Maqu.: *ahute.* Ak.: *yeowteh.* Mak.: *eueté.* Par.: *evödé.* Chaym., Cum.: *pata, patar* = Dorf. Rouc. 1: *pata, pati* = Dorf. Trio 2: *pata* = Dorf. Up.: *patá, patárę* = Dorf. Krisch., Ip.: *upatà.* Mak.: *patá* = Stadt. Tam.: *patali* = Dorf. Nah. 1: *auáveto* = Dorf. Ar.: *aora.* Api.: *ouro.* Ap. 2: *tapouie.* Ap. 3: *tapoui.*

Niederlassung der Weißen (colonia de los blancos) *yaɫánaįmẽ̃nẹ̃.*

Baracke zum Schlafen (barraca para dormir) *hakóɫo.* — Rouc. 1, 2, Trio 1, Pian. 2: *pacolo* = Haus. Trio 2: *pakolo* = Haus, Hütte, Schutzdach. Up.: *pákolo* = Hütte.

Dach (techo) *mẽ̃nẹ̃ɫẹ́tẹɫi, mẽ̃nẹ̃ɫẹ́tẹɫẹ.*

Eingang (entrada) *otáɫi* (= Loch).

Ausgang (éxito) *mẽ̃nẹ̃ɫohẽɫi.*

Klapptüre des Eingangs (puerta de válvula de la entrada) *otáɫi ahuɫútoho.*

Seitenwände (paredes laterales) *mẽnę̃ atę̃toho.*

Giebelwände (paredes de frontis) *ałáuōnyi, ałáwōnyi.*

Strebepfosten (poste espolón, contrafuerte) *uakúłimẹ, wakúłimẹ.*

Dachbalken (vigas de techo) *mẽnę̃táłāłi, mẽnę̃táłāłẹ.*

horizontale Querbalken, die das Dach tragen (travesaños horizontales como sotabancos del techo) *ẹtaíhułu.*

Längstragebalken des Hausdaches (sotabanco longitudinale del techo de casa) *mẽnę̃łẹtę̣ntoho.*

horizontale Dachsparren (vigas horizontales del techo, cabrios horizontales) *igáłẹhułu.*

Pflanzung (plantío) *tuhítẹ.*	Trio 2: *tepitö.* Ap. 3: *toupita.* Rouc. 2: *i-toupi.* Ap. 2: *outoupi.* Bak.: *ąpa-hiti* = Mandioka-Pflanzung; *anaži-hiti* = Maispflanzung. Ar.: *toucta.* Cum.: *tezne, tetune.*

verlassene Pflanzung (plantío desamparado) *tuhítẹbẹ.*

Sitzschemel (escabel á estar sentado) *ẽhę̣i.*	Carin.: *aponi.* Ap. 3: *ipoi tapo.* Chaym.: *aponoto.* Cum.: *aponto* = Stuhl.
Hängematte (hamaca) *atátẹ.*	Carij.: *etaté.* Rouc. 1: *etati.* 2: *état.* Up.: *état.* Ap. 1, 2: *atouato.* Ouayeouè 2, Ap. 3: *atouéta.* Bak.: *aéta, áita, aidá, awéta.* Opone, Carare: *ata.* Mak., Arek.: *autah.* Maqu.: *ehuete.* Cum.: *etue.* Trio: *oueitapi.* Inselkar. (R.): *akat.* Gal.: *acado.* Api.: *aruat.* Ar.: *orouat.* Nah. 1: *ätire, uvitira.* Kal.: *pati.* Trio 2: *uitapi, waitapi.*

Hängematte aus Miritì (hamaca de murichi, Mauritia flexuosa) *koáiatatẹ.*

Hängematte aus Tucum (hamaca de tucum) *amánaatatẹ.*

Hängematte aus Baumwolle (hamaca de algodón) *máułukahẹhẹatatẹ.*

Tuch (paño) *łúhūhi.*

Miritifaserknäuel (ovillo de hilos de fibras de murichi) *koaitẹhułu.*

Tucumfaserknäuel (ovillo de hilos de fibras de tucum) *amánatę̣́hułu.*

Hafen (puerto) *atauę̣toho.*

guter Platz im Wald zum Nachtlager (sitio propio para pernoctar en la selva) *onítoho.*

Blätter der Caraná-Palmé zur Dachbekleidung (hojas de palma Caraná para cobertizo de techo) *uałę̣kołẹ.*

Baumwolle (algodón) *máułu.*	Car.: *mahouron.* Gal., Rouc. 1, 2, Ap. 3, Pian. 2: *maourou* = Baumwollstrauch. Ap. 2: *maourou zoco* = Baumwollstrauch. Kal., Up.: *mauru.* Trio 2: *maulu.* Inselkar.: *manhoulou, manoulou.*

Baumwollfaden (hilo de algodón) *maułuẹ́(x)mẹhẹ.*

Bratrost für Fische (parillas para peces) *ikúǰakábẹ̄ƀi.*	Trio 2: *yarakabu.*
Herdplatte (chapa de hogar) *ẹ́ƀiho, ẹ́ƀi(x̱)o.*	Kal.: *aliño* = eiserne Scheibe zum Backen der Mandiokafladen. Up.: *alinat* = Tonscheibe zum Backen der Mandiokafladen.

Brettchen zum Umrühren der zu röstenden Farinha (tableta para remover farina á tostar) *wëie̱yẹ́tẹhimótoho.*

Fischnetz (red [para pescar]) *hámīƀi, hámẹ̄ƀi.*

Fischfalle (trampa de pescar) *mōdyo* (ling. ger.: *ḳakurí*).

spitzer Fischkorb, Reuse (nasa) *mó(d)yo* (wohl dasselbe Wort wie für „Fischfalle").

kleiner spitzer Fischkorb, Reuse (nasa pequeña) *maǰíua.*

kleines Fischnetz für kleine Fische und für Fischfallen (red pequeña) *hix̱jánōhámẹ̄ƀi* (= *hitx̱áno-hámẹ̄ƀi* = kleines Fischnetz).

großer Tragkorb der Weiber (banasta grande de las mujeres) *ā́duxtẹ, ā́tuxtẹ.*

kleines rundes Hängekörbchen (cestilla colgada rotonda) *ạdúxte múgüƀu.*

großer flacher Korb (canasta grande llana) *uẹdyáhẹhi, wẹdyáhẹhi.*

großes Mandiokasieb, flach, mit weiten Maschen (criba grande de Mandioca) *uinohótoho.*

Mandioka-Reibebrett (rallo de Mandioca) *ǰímāƀi.*	Inselkar.: *chimali.* Rouc. 2: *simali.* Trio 2: *simáli.* Up.: *simali* = Raspel aus Eisenblech. Mac., Krisch., Ip.: *chimariri.* (Rouc. 1: *aroua.* Carij.: *tarouati*)

großer Holztrog für Kaschirí-Bereitung (artesa grande de leño á preparar Chicha) *hitána.*

lange aus Palmblättern geflochtene Matte zum Zudecken des Kaschirítroges *hitána au̱ƀútoho.*

kleine viereckige Matte zum Zudecken der Gefäße *hákaƀāƀikáhẹhẹ́*[1].

große aus einem Mirití-Blatt geflochtene Matte *koaíāƀikáhẹhẹ.*

Feuerfächer (abanico [grande] de chimenea) *hëḍẹ.*

Ton (arcilla) *káuƀa.*	Kal.: *akura.*
blauer Töpferton *ëƀinẹ.*	Rouc. 2: *arioué.*
Kochtopf (puchero) *ëƀinẹ.*	Chaym.: *erine.* Opone: *orini.* Carij.: *érina.* Trio 2: *alinö* = Tontopf; *alina* = eiserner Topf Mak., Arek. (Sch.): *aina.* Rouc. 2: *orinat, arinate* = platine. Pian. 2: *orinat* = platine. Ap. 2: *orinato* = platine.

[1] Eigentlich: *„hákaƀa-ā́ƀi-káhẹhẹ"*

Wassertopf (olla de agua) *dx̯ū́hi.*

Untersatz, aus Stäbchen und Cipó geflochten, für Töpfe *tamḗmẹhūɫu.*

großer Topf für Kaschirí (olla grande de Chicha) *dx̯uhī́mẹ.*	Gal.: *touma* = irdener Topf. Rouc. 1: *toumeri* = irdenes Geschirr. Rouc. 2: *touma* = Brühe. Gal. (S.): *toumaiene* = Kessel.

große tiefe Schale für Manikuéra[1] (fuente grande y honda para manikuera) *kaǰī́ɫiyḗtoho.*

Manikuéra-Brühe[1] (caldo de manikuera) *káǰiɫi, ká(d)ziɫi.*	Gal.: *cassiri* = Mandiokabrühe. Ap. 2: *cachiri* = Brühe. Rouc. 1, 2, Pian. 2: *cachiri* = Getränk. (Lingoa Geral [Tupi]: *kaširi* = berauschendes Getränk).

Topfschale zum Essen (plato hondo para comer) *tamḗmẹ(d)yḗnẹ.*

glatter gelber Kiesel zum Glätten der Gefäße (guijarro liso amarillo para pulir la vajilla) *sā́ka.*	Sand: Gal.: *saca, sacau.* Kal.: *sakau.* Inselkar.: *chàcao,* (R.): *sáccao.* Cum.: *chacau.* Chaym.: *chicao.*
Löffel (cuchara) *ďuɫubḗɫa, (d)zuɫubḗɫa.*	Trio 2: *supu.* Up.: *sepu.*
gewöhnliche mittelgroße Trinkkalebasse (calabaza para beber de tamaño medio) *kaɫíuai̯mẹ.*	Rouc. 2: *carapi, caripo, calipo* = vases à boire. Up.: *kalapi* = Trinkkürbis. Ap. 2: *caroua* = vase à boire.

sehr große Trinkkalebasse, z. B. zum Kredenzen von Kaschirí (calabaza muy grande para ofrecer chicha) *kaɫíuamṓno.*

geflochtener Schlauch zum Auspressen der Mandioka [ling. ger. tipití] (otre tejido para aprensar la mandioca) *maxtā́hi.*	Carij.: *cani-iou.* Kal., Trio 2, Ap. 3: *matapi.* Rouc. 1: *matapi* = nicht giftige Schlange. Gal.: *matapi.*

Feuerzunder (yesca) *mahótomā́toho, mahṓtomā́toho.*

Schaum auf der Manikuéra (espuma de manikuera) *kaǰī́ɫiā́ko.*

---

[1] Abgekochter Mandiokasaft, ein nahrhaftes und erfrischendes Getränk.

roßes tiefes Sieb mit engen Maschen zum Auspressen der Mandiokamasse tamiz grande y hondo á mallas angostas para exprimir la masa de mandioca) *nanáłę, mánāłę.*	Cum., Chaym., Ap. 2: *manaré.* Rouc. 2: *manaré, omkali.* Carin.: *manaré.* Kal., Up.: *manari* = viereckiges Sieb. Trio 2: *manare* = viereckiges Sieb. Inselkar.: *manalé.* Gal.: *manalé, manaret.* Ap. 3: *manarè.* Bak.: *manáre, manalé.*

roßer zylindrischer Behälter zum Aufbewahren von Mandiokamasse (recipiente grande cilíndrico para conservar la masa de mandioca) *wëi(d)yẽnę.*

reieckiges Gestell für das große Mandiokasieb (estante triangular para el tamiz grande de mandioca) *ka(d)yáke* (= Hirsch).

ie beiden festen Horizontalstäbe dieses Gestells (los dos palos fijos horizontales de dicho estante) *ka(d)yákętałáłę.*

er eine lose Horizontalstab dieses Gestells (el palo suelto horizontal para dicho estante) *mánałęhúłu.*

onnendach [Tolda] des Bootes (tolda de barco) *kanáua mẽnę* (= Bootshaus).

ie drei tönernen Herdfüße los tres piés de barro del hogar) *kahúła* (vgl. Ton).	Trio 2: *kaula* = Stein als Untersatz des Topfes.

Horizontalstange, an der das Tipití beim Mandiokapressen hängt (la palanca horizontal en que está colgado el tipití al exprimir la mandioca) *maxtádyęhu.*

ndere Horizontalstange, auf die sich die Weiber setzen, um das Tipití in die Länge zu ziehen und den Saft dadurch auszupressen (otra palanca horizontal en que las mujeres se sientan para alargar el tipití y exprimir así el jugo) *uikanúxtoho, wikanúxtoho.*

Ring aus Lianen geflochten, durch den die untere Stange gesteckt wird (anillo tejido de lía, por el cual pasa la palanca inferior) *maxtá(d)yęhuęuāłi.*

Fackel aus harzigem Holz (antorcha de madera resinosa) *túłi.*	Inselkar., Gal.: *touli* = Lampe. (Lingoa geral [Tupi]: *turi* = Fackel).

Gerüst für Fackeln (estante para antorchas) *túłiębūłu.*

Ring aus Rinde, um Tabak zu pressen und zu trocknen (anillo de corteza para prensar y secar el tabaco) *támętukáhę.*

Mörser (mortero) *áko, ágo.*	Rouc. 2, Ap. 2, 3: *aco.* Trio 2: *akạ.* Krisch.: *acui.* Ip.: *uiacui.* Mak.: *a'.* Bak.: *éyo, áyo.* Ar.: *agna.*

Stößel (la mano del mortero) *anáǰi tukátoho.*

Gerüst an der Hauswand, um Sachen darauf zu legen und anzuhängen (entablado en la pared de la casa para colocar y colgar en él diversos objetos) *(d)zaɫákahu.*

Instrument zum Durchbohren von Zähnen für Halsschmuck (instrumento para perforar los dientes que sirven para adornar el cuello) *kaikúǰi yę́ɫi atohótoho.*

Hängestühlchen für kleine Kinder, Gehstühlchen (sillita para colgar para niños chicos) *mûɫętętę.*

Tragbinde aus Bast für kleine Kinder (correa de basto para llevar á los niños chicos) *mûɫęuę(x)nę́hūɫu.*

kleines Kästchen, aus Palmblättern geflochten, zum Aufbewahren von Perlen u. a. Kleinkram (cajita pequeña tejida de hojas de palmera para conservar perlas y otros objetos menudos) *hakáɫa múguɫu.*	Trio 2: *pakala* = Pagal, geflochtene Dose (große und kleine). Up.: *pakalá, pakará* = Pagal, Blechkasten, Koffer. Chaym., Ap. 2, Rouc. 2: *pacara.* Gal.: *pagara.* Inselkar.: *bacalla.*
Beil (hacha, segur) 1. *uëuë, wëwë.* 2. *majádo*[1].	Tam.: *ueve.* Par.: *uö-uö.* Inselkar.: *hoüé-hoüé.* Gal., Carij., Rouc. 1, 2, Ap. 1, 2, 3. Carin., Pian. 2: *ouioui.* Kal.: *ui-ui* = Beil von Stahl; *ui-ɫ* = Steinbeil. Up., Trio 2: *ui-ui* = Stahlbeil. Palm.: *hō-hē.* Nah 1: *üh . . ., ü.* Bak.: *pûi, mpe.* Chaym.: *pure.* Api.: *owinēuṅ.* Ar.: *oouinème.* Mak. (N.): *vuagà.* Mac. (C.): *ouaca.*
Steinbeil (hacha de piedra) *ɫwotę́hu* [Gespensterstein, Stein der Vorfahren].	Rouc. 1, 2: *potpou.* Up.: *pótpu.* Trio 2: *pohpu.*
Messer [größeres Messer] (cuchillo) *kę́sę, kę́(d)zę, iuá(d)za.*	Nah. 1: *kuzé.* Inselkar. (R.): *couchique.* (Lingoa geral [Tupi]: *kisé*). Carij.: *iaoussa.*

kleineres Messer (cuchillo pequeño) *kuɫûgonákanę.*

Taschenklappmesser (cuchillo de bolsillo) *yáuãha.*

großes Waldmesser (machete) *móno iuása* [= großes Messer.]

---

[1] Die großen deutschen Äxte benannten sie mit dem alten Karaibenwort *„wëwë"*; die kleineren amerikanischen Äxte (Marke „Collins") mit dem spanischen Wort *„majádo"*.

Einbaum (canoa) *kanáua.*	Inselkar. (R.), Gal., Rouc. 1, 2, Ap. 2, 3, Pian. 2, Carin., Ouayeouè 2: *canaoua.* Par.: *kanauà.* Inselkar.: *canaoa.* Mac. (C.): *canâoa.* Up., Trio 2: *kanáwa.* Opone: *cañavá.* Carij.: *canaouaya.* Mac. (G.): *canau.* Ap. 2: *caanari.*

Montaría [Einbaum mit Plankenerhöhung] *kanauaịmẹ múgułu.*

Ruder (remo) *hůła.*	Trio 2: *pula.* (Wapischána [Aruak]: *poure*).
Bogen (arco) *uẹ́łaha, wẹ́łaha.*	Gal.: *ouraba, ourapax.* Inselkar.: *ullaba.* Par.: *ulapá, urapá.* Bon.: *urapá.* Kal.: *ulaba.* Trio 2: *ulapa.* Arek., Pian. 1, Krisch., Ip.: *urápa.* Car., Mak. (Sch.): *hurapa.* Mac. (G.): *urapá.* Mak. (N.). *olápà.* Ak.: *ureba.* Waiyam.: *uraha-beragha.*

Bogensehne (cuerda del arco) *uẹ́łaha ẹ́uāłi*[1], *wẹ́łaha ẹ́uāłi*[1].

Pfeil (flecha) *hóu(d)ya, hû(d)ya.*	Pian. 1, Mak. (Sch.), Arek.: *purau.* Chaym.: *pure, pureu.* Palm.: *puéra.* Inselkar.: *bouléóua.* Ak.: *pulewa.* Car.: *purrewa.* Car. (Th.): *purówah.* Ak. (Th.): *purrow.* Bon.: *purêna, purenć.* Carin.: *pouriouí.* Mak.: *polöu.* Pim.: *pürarüh.* Waiyam.: *parau.* Rouc. 1, 2. Ap. 3, Pian. 2: *piréou.* Mac. (G.): *pereú.* Mac. (Th.): *perrow.* Ap. 1: *piroou;* 2: *piraou.* Bak.: *pülèu, piráu.* Tam., Cum.: *preu.* Pauxi: *préou.* Trio 2: *pléu.* Up.: *piléu, pliu.* Krisch.: *upreu.* Chaym.: *upre.* Nah. 1: *hüré, xüré.* Api.: *pirom.* Ar.: *pouirame.* Par.: *uaràmöu.* Gal.: *plia.* Kal.: *pliua.*

Pfeilspitze (punta de la flecha) *dihámatonáłẹ* („*onáłi*" = Nase).

Holz, in dem die Spitze steckt (madera que contiene la punta) *hû(d)yaéhułu.*

Widerhaken (garfio) *dihámatayẹ́łi* („*yẹ́łi*" = Zahn).

Handende des Pfeiles (la otra extremidad de la flecha) *dihámata akẹnátoho.*

großer, vergifteter Pfeil (flecha grande envenenada) *ułaháłẹłẹ, ułaháłẹłi.*	Curare-Pfeilspitzen: Trio 2, Up.: *urali.*

Futteral für die Spitzen der großen vergifteten Pfeile (estuche para las puntas de las grandes flechas envenenadas) *oałíjionáłi* oder auch öfters: *oałíjonáłẹ* („*onáłi*" = Nase).

Keule (maza) *kúmẹ̄na.*

Blatt der Keule (cuerpo de la maza) *kumẹ́na atẹ́kẹ́łẹ.*

Griff der Keule (puño de la maza) *kumẹ́na hanáłẹ* (= Ohr der Keule).

rotes schweres Holz, aus dem die Keule gearbeitet ist [ling. ger.: *mirapára íua*] (madera roja pesada de que la maza está hecha) 1. *kałána,* 2. *amáłẹ.*

Blasrohr (cerbatana) *łádx̣a, (ẹ)łádx̣a.*

Köcher (carcaj) *łādx̣áłiłīho.*

---

[1] Öfters auch: „*ẹ́uāłẹ*".

Giftpfeilchen (flechita envenenada) *łādx̣áłiłi.*

Blasrohrvisier (visera de la cerbatana) *łādx̣onáłę, łādx̣onáłi* (*łádx̣a ónāłi* = Blasrohrnase).

Blasrohrreiniger (instrumento para limpiar la cerbatana) *łátx̣a atx̣itoho.*

Pfeilgift (veneno para flechas) *kułáłi.* | Mak. (N.): *uràli.* Par.: *urarí.* Rouc. 2, Pian. 2: *ourari.* Kal., Trio 2, Up.: *urali.* (Lingoa geral [Tupi]: *uirarí*).

Samaúma-Wolle (zum Umwickeln der Giftpfeilchen) (lana-samaúma [para envolver las flechitas envenenadas]) *máūłu* (= Baumwolle).

Gifttöpfchen (ollita para el veneno) *kułáłiyę̄nę́.*

Angel, Angelhaken (anzuelo) *kę̄wę́i.* | Chaym.: *coguey, queguey* = gespaltene Zunge der Schlange. Tam.: *covei.* Kal.: *kowai.* Gal.: *coué, couci.* Inselkar.: *keouë, kéoüe.* Trio 2: *kewe.* Up.: *oka.*

Angelhaken, Widerhaken des Angelhakens (garabatillo) *kę̄wę́i onáłę* (= Nase des Angelhakens).

Angelschnur (cuerda del anzuelo) *kę̄wę́i ę̄oāłi.*

Gewehr (arma) *kóhę̄to* (Span.: escopeta).

Pulver (pólvora) *kohę́to wę̄łę́nę̄łi.*

Schrot (metralla [munición]) *kohę́to ałę́łi.* | Rouc. 2, Ap. 2: *alili* = munitions. Trio 2: *arkabussa alili* = Munition. Up.: *alili* = Munition.

Patrontasche (cartuchera)
1. *hákāła.*
2. *łuhúhi hákāła.* | Trio 2: *pakála* = Pagal, geflochtene Dose (große und kleine). Up.: *pakalá, pakará* = Pagal, Blechkasten, Koffer. Korb: Chaym., Ap. 2, Rouc. 2: *pacara.* Gal.: pagara. Inselkar.: *bacalla.*

Pulverhorn (cuerno para la polvora) *hákahánahę.*

Hüftschnur (cuerda que pasa por el anca)
1. *kułauaı̨to*
2. *kułauaı̨to ę̄mę̄hę.* | Kal.: *kulawa* = Seil. Up.: *kurúa* = Tau, Schnur. Trio 2: *awa* = Seil.

Kurauá-Fasern (fibras de kurauá) *kułauaı̨to.* | Up.: *kulewatę, kulaiwatti.* Trio 2: *ulawaita.* Inselkar.: *coúlaoüa.* Gal.: *couraoua* = Fasern einer Bromeliaceae. Kal.: *kulawa.* (Lingoa geral [Tupi]: *kurauá*). Tam.: *caruatá.* (Tupi: *caragoatá, carauá*). Bak.: *kxarôa, kala.* Ap. 2: *iraoua.*

gewöhnliche Schambinde der Männer auf Reisen (faja ordinaria para cubrir los genitales de los hombres en viaje) *manâ(d)so.*

breiter Rindengürtel der Männer (faja ancha de corteza para los hombres) 1. *hóno,* 2. *ę́xnāmę,* 3. *hóno ę́xnāmę.*

Baststoff für diesen breiten Gürtel (género de basto para dicha faja) *hóno.*

Rouc. 2: *pono* = Tanz mit Masken aus Baststreifen. Bak.: *pôno, pónu* = Tanzschürze aus Strohstreifen. Up.: *ponu-eni* = europäischer Rock. Kleidung: Chaym., Cum.: *pon.* Ak.: *pohn.* Krisch.: *u-poni.* Yauap.: *porei* = Tuch; *mai-panã* = Tanzmaske.

(bemalte) feinere Bastbinde, die um den breiten Gürtel gelegt wird (venda de basto más fina que se pone alrededor de la cintura ancha) *hóno iyẹłíkahẹ.*

unterer Bastbehang der breiten Gürtel (franja inferior de basto de las cinturas anchas) *maná(d)zo.*

kleines Bastschürzchen der Weiber (delantal pequeño de basto de las mujeres) 1 *wẹłíji manáđoł*i, 2. *łúhūhi* (= Baststoff).

Zeug, Hemd, Kleid (género, camisa, vestido) *máułu* (= Baumwolle).

Baststoff, rot (género de basto, colorado) *łúhūhi.*

Hose (calzones) *ihẹtẹího.*

Strohhut (sombrero de paja) *sōhẹ́, (d)sōhẹ́.*

Leder (cuero) *majíhułihítihẹ* (= Ochsenhaut)

Papier (papel) 1. *okomúihũ,* 2. *yałánai okomúihũ.*

Schrift (escritura) *okomúihũ mẹ́nułu.*

Bemalung (pintura) *mẹ́nułu.*

Trio 2: *ti-menu-le* = gezeichnet. Kal.: *t-imerạ* = Zeichnung. Up.: *t-imirik-sé* = zeichnen. Mak.: *imenu* = Farbe. Bak.: *iwéno*; bemalen = *iweni.*

Schere (tijeras) *hutumátoho.*

Spiegel (espejo) *uẹ(d)zẹ́nẹ, wẹ(d)zẹ́nẹ.*

Ap. 2: *oç-éné.* 3: *ocèné.* Api.: *orenew.* Krisch.: *s-enu-to.* Trio 2: *wéne, yewéine.*

kleiner runder Spiegel (espejo pequeño redondo) *we(d)zẹ́nẹ múgułu.*

Ohrringe (pendientes) 1. *hanámuka,* 2. *hanámu(x)ka* (cf. Ohr).

Perlen (perlas) *taxmíłẹmẹ* (= rot).

Stift im Ohrläppchen (clavija en la punta de la oreja) *banáłẹ ałẹ́łẹ.*

Stift in der Unterlippe (clavija en el labio inferior) *yẹtíẹłẹałẹ́łẹ.*

Stift in der Nasenscheidewand (clavija en la pared divisoria de la nariz) *yonáłẹałẹ́łẹ.*

dreieckiger Silberschmuck, am Hals und in den Ohren getragen (adorno triangular de plata para llevar en el cuello y en los oidos) *hanáđẹmẹłū* (cf. Ohr).

Kamm (péine) *kunẹ́hẹhẹ* (= Tausendfuß).

Fußrasseln aus Fruchtschalen [Thevetia neriifolia] (cascabeles hechos de cáscaras de frutas para poner en los piés) *kawaí.*

Rouc. 1: *couai.* 2: *couaye.* Up.: *kuai.* Kal.: *karawạsi* = Beinband aus rasselnden Samen.

Kürbisklapper (cascabel de calabaza) *mätáka.*	Gal., Kal., Trio 2: *maraka.* (Tupi: *maraká*).

ausgehöhlte Stäbe [aus Ambaúvaholz] zum Aufstoßen beim Tanz (palos huecos para marcar el baile) *uána.* (Aruakstämme des Içána, Uaupés und Apaporis: *uána*).

geschnitzter Häuptlingsstab (la vara entallada del caudillo) *tẹmätakákẹ̄mẹ.*

kleine Handtrommel (tambor pequeño de mano) *tabûtu.*

Trommelschlägel (baqueta del tambor) *wẹwẹaxkuẹ́tẹhẹ.*

Trommelfell (piel del tambor) *tábūtuẹbátāti.*

Holzzylinder der Handtrommel [aus Ambaúva-Holz] (cilindro de madera del tambor de mano) *tabutẹ̄hutu.*

Schnur zum Anhängen der Trommel (cuerda para colgar el tambor) *tábutẹuāti.*

große Signaltrommel (tambor grande para señales) *mauatẹ̄.*

breite Kopfbinde aus gelben und roten Ararafederchen (venda ancha para la cabeza hecha de plumillas amarillas y coloradas de arara) *kutamaíhõ.*

Aufstecker aus den feinen Federn des weißen Reihers [hinten an der Kopfbinde getragen] (penacho hecho de las plumas finas de la garza blanca [para llevar détras sobre la venda]) *uáta(d)zẹ̄tẹ.*

Affenhaarstricke als Rückenschmuck (cuerdas de pelo de mono que sirven para adornar las espaldas) *atímimẹhótibẹ.*

Knochen zum Befestigen des Rückenschmuckes (hueso para sujetar el adorno de las espaldas) *i(d)yẹtíhẹbẹ.*

Kasten aus Blattstreifen zum Aufbewahren des Federschmuckes (cajón de hojas para conservar los adornos de plumas) *hakátaátikahẹhẹ.*

gelbe glänzende Blätter, aus denen dieser Kasten gearbeitet ist (hojas amarillas brillosas de que este cajón está hecho) *hakataáti, hakataátẹ.*

braune Bastblätter, die im Kasten zwischen die einzelnen Federschmucks gelegt werden, um sie zu schonen (hojas moradas de basto que se colocan en el cajón entre las plumas para conservarlas intactas) *matá(d)yanönẹ.*

große 1—1½ *m* lange Tanzflöte (flauta grande para baile de 1— 1½ *m* de largo) *dx̣ōxtá.*

dünne scharfklingende Längsflöte (flauta trasversal delgada de sonido chillón) *jitúti.*

Panflöte (flauta de Pan) *sẹ̄túsẹ̄tu, (d)zẹ̄tú(d)zẹ̄tu.*	Trio 2: *tue.* Up.: *tule.*

kürzere dünne Flöte aus einem Rohr (flauta delgada más corta de una caña) *to(x)to(x)tółoło.*

Yurupari-Tanzflöte (flauta de baile de «yurupari») *notihęimę.*

Yurupari-Tanzpeitsche (látigo de baile de «yurupari») *temányike.*

tönernes Musik- und Signalinstrument mit dumpfem Ton (instrumento de barro de sonido ronco para música y señales) *uętúimę, wętúimę.*

Kopfreif, aus Stroh geflochten (anillo para la cabeza tejido de paja) *sahika, (d)zahika.*

Binde aus Tukanfederchen zu diesem Strohreif (venda de plumillas de tucano para dicho anillo de paja) *dxahókabęku.*

gemusterte Kniebänder, aus Kurauá-Fäden gestrickt (cintas de dibujos variados para las rodillas hechas de fibras de curauá) *kałúta.*

Tanzmaskenanzug der Kobéua (mascara de baile de los Cobéuas) *łúhūhi* (= Baststoff).	Bak.: *kxualóhe, kxualói* = großer Tanzmaskenanzug.

Metallglöckchen (campanilla pequeña de metal) *háiła* (= Eisen).

größeres Metallschellchen (campanilla más grande de metal) *kiłíkiłi.*

Tanz (danza) *ełę̄mi.*	Rouc. 2: *érémiiran* = Gesänge, Melodien. Ap. 3: *érémiano* = Gesänge. Rouc. 2: *érémi-né, élémi* = les paroles du piaye (médecin, sorcier) qui traite un malade.
Tanzweise (melodía de baile) *mánałi.*	Chaym.: *u-mana-z* = ich tanze.

Kinderspielbälle aus Maisstroh (pelotas de paja de maiz para los niños) *ahějiłi.*

Drehkreisel (peonza) *amánahułútoho.*

Brummkreisel (trompo) *amánawěwěgę.*

D. Mensch, Familie.

Mensch (hombre, individuo) *gełę.*	Carij.: *guiré.* Inselkar.: *ouekelli.* Trio 1: *kiri.* Trio 2: *kili* = Mann. Gal.: *oquiri, oquili, oukéli, oquieri* Kal.: *wakił* = Mann. Rouc. 1, 2, Up., Pian. 2: *okiri.* Carim.: *okiri, ouokiri.* Car.: *wokiri.* Bon.: *uqueré.* Ipur., Krisch.: *curai.* Mak. (Sch.): *worayo.* Cum.: *huarazo, huane.* Chaym.: *gurayło.* Mak.: *uratáe.* Ap. 2: *aroutoua.* Ap. 3: *oroutoua.* Bak.: *uyuróto.*

Leute (gente, hombres) *kaɫihóna, kaɫi(x)óna.*	Carij.: *carijona.* Gal., Rouc. 2: *calina* = Indianer. Kal.: *ka liṅa* = Galibi, Karaibe. Up.: *kalina* = Indianer. Trio 2, Up *kalaiwa* = Brasilianer. Rouc. 2, Ap. 3: *calayoua* = Brasilianc Ap. 2: *carayoua* = Brasilianer. Ouayeouè 2: *caraïoua* = Weißer. Ouayeouè 1: *carayoué* = Weißer. Inselkar.: *cal nago.* Carin.: *carina* = Freund; *cariniaco* = *caraïbe.* Bak *kxaráiba* = Fremder. Nah. 1: *karáiba* = Fremder. Api *karíwa* = Fremder. Yauap.: *kariuá* = Fremder. (Lingoa ger [Tupi]: *kariua* = Fremder, Weißer).
Mann (hombre) *gëɫę́.*	Kal.: *wąkiɫ.* Trio 2: *kili.* Up.: *okiri.*
Ehemann (marido) *ínyõ. uęɫtjiínyõ.*	Araquajú: *üenüo.* Car., Ak.: *winow.* Bon.: *unhô.* Kal.: *mó v-iñą* = er ist mein Gatte. Trio 2: *yi-iña.* Mak. (Sch Arek.: *hunyo* = mein Mann. Ap. 2: *nio.* Ap. 3: *ogn* Ar.: *i-o.* Gal.. *yon.* Cum.: *huit, huaner.* Up.: *imnerún* Bak.: *ɫsą.*
Vater (padre) *i(d)yûmũ.*	Bak.: *iyúme.* Up.: *yum.* Car.: *youmie, rouime.* Inselkar *ioúman, youmáan.* Gal.: *youaman.* Tam.: *imu.* Chaym *yum.* Cum.: *umo.* Api.: *oṅmä.* Arek., Mak. (Sch.): *yun kung.* Pim.: *juju.*
Papa, Kinderwort (papá) *hãhá.*	Rouc. 1, 2, Ap. 2, 3, Kal., Up., Arek., Mak. (Sch.), Ak.: *pap* Rouc. 2: *papac.* Trio 2: *pa-ko.* Araquajú: *paptko.* Ma (N.): *pàpa.* Yauap.: *pápá.* Ar.: *pâpá.* Inselkar., Gal *baba.* Gal. (S.): *paapa.* Par.: *papai.* Pian. 2: *papay* Mac. (C.): *paapaye.* Nah. 1: *apa.* Carij.: *haïré, teïta.*
Mutter (madre) *máma.*	Mak. (Sch.), Arek., Rouc. 1, 2, Ap. 2, Up., Ak.: *mama.* Ma (N.): *màma.* Maqu.: *mémé.* Pian. 2: *mamaye.* Mac. (C *maamaye.* Par.: *ma mài.* Rouc. 2: *mamac.* Trio 2: *m ŋko.* Araquajú: *mamko.* Nah. 1: *ama.* Api.: *yämä.* A *yémé.* Tam.: *yane.* Ap. 2, 3: *aya.* Kal.: *tata.*
Mama, Kinderwort (mamá) *máma.*	Yauap.: *mámá.*
Schwiegervater (suégro) *óuōɫi. ówōɫi.*	Chaym.: *zaur, yaur.*
Schwiegermutter (suégra) *uóhę; wóhę.*	Rouc. 2: *otpeu.* Api.: *äṅpö.*
Neffe [Sohn meines Bruders] (sobríno [hijo del hermano]) *ihāɫe.*	Rouc. 2: *ipahé.* Tam.: *par.* Bak.: *parîyo.* Enkel: Inselka *ibàli.* Krisch.: *opary.* Cum., Chaym.: *par.* Mak.: *ip* Ip.: *opá.*

Kind, Säugling (niño, mamante) *mũłẹ.*	Knabe: Mak. (Sch.), Arek.: *mureh.* Mac. (G.): *muré.* Car.: *mih.* Mac. (C.): *mou.* Api.: *monī.* Bak.: *iramúto, γamúto.* Ap. 3: *loumoncrè.* Gal. (S): *oumoro.* Inselkar.: *mouléké.* — Kind: Mak. (N.): *mulé.* Trio 2: *muli.* Pim.: *mulörü.* Pauxi: *moriré.* Rouc. 1: *mourou.* Gal.: *mourou* = Kind, Sohn. Carij.: *maourou* = Kind, Säugling. Chaym.: *mur, murer, vmur.* Cum.: *vmur, vmr* = Sohn. Rouc. 1: *mouroumourou* = Säugling. Rouc. 2: *mouremoure, mouroumourou* = Säugling; *you moumoure* = mein Sohn. — Sohn: Nah. 1: *muru, umuru.* Mak. (N.): *ommù.* Pim.: *muniúng.* Par.: *mei moen.* Bak.: *iméri.* Araquajú: *oméríry.*

kleine Kinder (niños) *mẹłẹ́ti, mẹłẹ́tiī.*

Sohn (hijo) *múgułu.*	Ap. 2: *i-moumcourou* = Säugling, *ou-moumcourou, ou-moumourou* = Kind, Sohn. Bon.: *mecó.* Inselkar.: *imákou, imoulou* = mein Sohn. Ak.: *u-mu* = mein Sohn; *u-mògo* = mein Kind.
Enkel [vgl. Neffe, Sohn meines Bruders] (nieto, cf. sobríno) *bäłẹ́; bāłí.*	Inselkar.: *ibàli, hibáli* = mein Enkel. Krisch.: *opary.* Cum., Chaym.: *par.* Mak.: *ipá.* Ip.: *opá.* Rouc. 2: *ipari-psic.*

Knabe (muchacho) *mẹłẹ́tiī.*

Jüngling (joven) *1. hẹtómānõ, 2. gẹłẹmúgułu* (= kleiner Mann).

älterer Bruder (hermano mayor) *híhi.*	Trio 2: *bibi* = Bruder. Gal.: *héu-ay.* Mak. (N.): *u-ì.* Mak. (Sch.): *uwi.* Ar.: *ipina.* Araquajú: *pya.* Chaym., Ak.: *rui.* Tam.: *lui.* Cum.: *ruyu, ruyo.* Inselkar.: *hanhin.*

jüngerer Bruder (hermano menor) *yakẹ́mihẹ̃.*

Schwager (cuñado) *híhihẹtẹ* (= *híhi bẹtẹ,* älterer Bruder der Gattin).	Araquajú: *yeutüe.*
ältere Schwester (hermana mayor) *uẹi̯kó, wẹi̯kó.*	Schwester: Par.: *paiká.* Gal.: *ouaca.* Araquajú: *yacunu.* Mac. (C.): *oui.* Car.: *wéwé.*
jüngere Schwester (hermana menor) *yẹnauotẹ́.*	Schwester: Gal.: *enauté.* Chaym.: *uyenachuto.* Bak.: *énaruto* = seine Schwester. — Ältere Schwester: Ak.: *yeénutei.* Car.: *yénau.* Mak. (Sch.): *nanu, nanau.* Ar.: *inarou* = Schwester.

Schwägerin (cuñada) *bëtëakẹ́mihẹ* (= Gattin des jüngeren Bruders).

Weib (mujer) *uẹ́łiji. wẹ́łiji.*	Mak. (N.): *olitschi* = ältere Schwester. — Frau: Rouc. 2, Up.: *oli, ouoliye.* Kal.: *uoli.* Trio 2: *uöli.* Mac. (G.): *uri.* Rouc. 1, Pian 2: *oli.* Gal.: *aou oli* = meine Frau. Inselkar.: *ouelle.* Maqu.: *wiri.* Mak. (Sch.), Arek., Car., (Arawaak): *wohri.* Bon.: *uauri.* Chaym.: *guariche.* Cum.: *huarich tiuyeke* = verheiratete Frau. Pauxi: *orice.* Carin.: *onori.* Trio 1: *oei.* Carij.: *chiti; aoui chiti* = meine Frau. — Tochter: Gal. (S.): *ouoli.* Gal.: *ouali.* Maqu.: *aricho.* Rouc. 1: *olipsic.* Nah. 1: *uindize.*

Gattin (esposa) *bëtëmáłęnaį* (= *bëtëmáłę-naį*, Gattin mit [Partikel]).	Bak.: *i-wete, i-witi.* Gal.: *poété, pouiti, preti.* Ap.: *pouiti.* Kal.: *mąse au-puiti* = sie ist meine Gattin. Up.. *ipúit.* Rouc. 2: *i-pouit.* Inselkar.: *ti-bouité.* Ip.: *u-pety.* Krisch.: *i-poti-quy.* Bon.: *u-puite-n.* Tam.: *putti.* Car.: *puitu.* Chaym.: *u-puet.* Cum.: *puit;* Ehemann = *huit.*
Mädchen (muchacha) *uęłiji múgułu, węłíji múgułu* (= kleine Frau).	Trio 2: *uóli.*
Tochter (hija) *yę̄jīłę, yę̄jiłi.*	Carij.: *inchiri.*

Enkelin (nieta) *bā(d)yamū.*

Vaterbruder [= Papa] (tio [hermano del padre]) *hãhã.*	Inselkar.: *bába.* Mak. (Sch.): *papai.* Cum.: *papuer, papueyemar.* Rouc. 2: *papa aconn.* Ap. 2: *papa-corané.* (Bak.: *tšógo* = Papa = Oheim, patruus).
Mutterbruder [vgl. Schwiegervater] (tio [hermano de la madre]) *auōłí, awōłí.*	Inselkar.: *iao, yáo.* Gal.: *yaou.* Kal.: *jawą, jąą.* Ak.: *yuauh.* Car.: *yuawu.* Nah. 1: *áuva.* Ap. 2: *éo.* Bak.: *yóγu, yóru* = dein Oheim. Bon.: *uemi* = Oheim.
Vaterschwester (tia [hermana del padre]) *ī(d)yę.*	Bak.: *tse* = Mutterschwester = Mutter. — Tante: Rouc. 2: *ï-pit.* Ap. 2: *y-acoran-pouiti.*
Mutterschwester (tia [hermana del madre]) *auóhę̄łi. awó(x)ę̄łi.*	Gal.: *yaou.* Kal.: *wąpą, wąpui.* Bak.: *yupíli, zopūri* = meine Tante (Vaterschwester). Inselkar.: *naheupouli* = Vaterschwester.

Neffe (sobrino) *imugúłuko.*

Nichte (sobrina) *uęłí, węłí.*

Greis (viejo) *tamúṭuhë, tamútu(x)ë.*	Häuptling: Rouc. 1, 2, Ap. 1, Trio 1, Pian. 2, Ouayeouè 2: *tamouchi.* Ap. 2: *tambo, tanmbo, tanonbo.* — Greis: Gal.: *tamoussi.* Kal.: *tamuši.* Yauap.: *tamusá.* Rouc. 1, 2, Pian. 2: *tamo.* Rouc. 2: *tamouchi-mé.* Ap. 2: *tanmbo-mé.* Ap. 3: *tamo-po.* Gal. (S.): *atampoo.* Api.: *tamko.* Ak.: *tompoko.* Kal., Trio 2: *tampąko* = alter Mann. Up.: *tambó, tampąko* = alter Mann. — alt: Palm.: *tamoáte.* Carin.: *tampoco.*
Greisin (vieja) *notíhë.*	Großmutter: Inselkar.: *inouti.* Bak.: *inútu, inútu.* Cum.: *noto.* Chaym.: *not, unot, yuruto.* Tam.: *not.* Trio 2: *nąsi.*

Vetter (primo) *yauółi mugułu.*

Cousine (prima) *yauółi ęjiłę.*

Großvater (abuelo) *tęāmú.*	Rouc. 1: *tamo.* Ak.: *tamu.* Ip.: *itamó (itamon* = „Vater"). Bak.: *itámo, itámu.* Kal.: *tamuši.* Cum., Chaym.: *tamor.* Inselkar.: *itamoulou.* Gal., Car.: *tamoko.* Api.: *tamko.* Bon.: *tamunbá.* Arek., Mak. (Sch.): *amoko.* Mak.: *amok.* Mak. (N.): *amongó.*
Großmutter (abuela) *kúku.*	Mak. (N.): *köko.* Arek., Mak. (Sch.): *okoko.* Bak.: *nłyo, nłgo* = Großmama. Rouc. 2, Pian. 2: *couni.*
mein Freund, mein Genosse (mi amigo, mi compañero) *móętęłę.*	Mak. (Sch.): *moyeh* = jüngerer Bruder. Mac. (C.): *moyi* = Bruder. Inselkar.: *ibátou* = mein Nachbar. Bak.: *iwóta, iwáta.*
Häuptling (caudillo) *inídomũ.*	Nah. 1: *anetö, anétene.*

Freund (amigo) *uomitoé, womitoé.*

Feind (enemigo) 1. *uętoto.* 2. *hęnextónoko*[1].	1. Carij.: *itoto.* Gal.: *toto, itoto, eitoto.* Inselkar.: *etóutou.* Rouc. 1, Trio 1: *toto.* Trio 2: *i-tątą* = Aucaner (Neger). Up.: *i-toto.* Nah. 1: *utotu, utoto.* Cum.: *i-otodo.* Chaym.: *y-otoy, ch-otoir* Tam.: *y-atoye.* Leute: Tam.: *itoto.* Maqu.: *s-oto.* Cum., Chaym.: *toto, ch-oto.* Rouc. 2: *toto-poc* = Krieg. Bak.: *utóto* = Jaguar. 2. Ap. 3: *achine nonogue* = Feinde. Kal.: *tionnonoke.*
Weißer[2] (blanco) *yałánaį.*	Maqu.: *yaranavi.* (Aruakstämme: *yałánaui.*)

Kolombianer (Colombiano) *ęłákudxa, ęłákuja.*

Neger (negro) *ďukutúmamũ* (cf. schwarz).

Indianer (indio) *tunaamótęłę(x)tęłęno (?)* (*túna* = Wasser; *móętęłę* = mein Freund, mein Genosse).

E. Medizin, Religion, Zauber.

Zauberarzt (médico mágico) *hi(d)yáji.*	Bak.: *piaže, piáze.* Cum., Chaym.: *piache.* Ak. (Th.), Mac. (Th.): *peartsan.* Rouc. 1, 2, Ap. 1, Trio 1, Carij., Gal., (Oyampi, Emerillon [Tupi]): *piaye.* Trio 2, Up., Kal.: *piai.* Car. (Th.): *puyai.* Ap. 2: *pouiacie.* Nah. 1: *vüáti.* Tam.: *ptchiachi.*

Arzneimittel (medicamentos) *manāłí.*

Krankheit (enfermedad) *ahę̄(x)kę̄tę.*

---

[1] Nr. 2 kann auch „Nachbar" heißen.

[2] So werden alle von Osten kommenden Weißen, z. B. die Brasilianer, genannt. Die *Kobéua* (Betoya-Gruppe) und alle Aruak-Stämme dieser Gegenden nennen die Weißen: „*yałánaui*"; wohl ein Aruak-Wort.

[1] No. 2 puede significar también „vecino".

[2] Así son llamados todos los blancos provenientes de Oriente, p. ej. los brasileros.

Krankheitsgift (vírus, humor maligno) *ahętoho.*

Tabak (tabaco) *tấmę.*	Api.: *tamę.* Cum.: *tamo, tam.* Car.: *tamoh.* Gal., Rouc. 1, 2, Carin., Pian. 2, Ar., Ap. 1: *tamouì.* Kal., Up., Ak: *tamui.* Palm.: *tama.* Ap. 2: *tamouamatari.* Ap. 3: *tamamataré.* Inselkar.: *i-taman-le.* Rouc. 2: *tamou-alili.* Carij.: *tamouinto.* Ba: *táwe, tấwi.* (Tam., Mak., Arek.: *kauwai, kawai.* Par.: *kau-vài.* Mac. (C.): *caouaye.*).
Zigarre (cigarro) *tấmę uómę, tấmę wómę.*	Ap. 2: *tamoui.* Ap. 3: *tama.* Rouc. 2: *tamouyon.* Ar.: *tamouin.* Chaym.: *tamot.* — Tabakspfeife: Ar.: *tamouétite.* Pim.: *tamitze.* Kal.: *ulemali tamui.* Up.: *tamuion.*

Zigarettenpapier (papel de cigarritos) *tấmę uętęto, tấmę wętęto.*

Stammesheros (héroe de la tribu) *tęmękęmę.*

Waldgeist [ling. ger.: *kurupíra*] (espíritu del bosque) *tęnyánomanátęłę*[1].

anderer Waldgeist (otro espíritu del bosque) *ęładxaíkę.*

Gespenst (espectro) *íwo.*	Chaym.: *ipopuir* = Schatten. Araquajú: *uitpo* = diabolus.

Menschliche Seele nach dem Tode (alma del hombre difunto) *kałihóna amółęhę íwo* (= Leute Schatten Gespenst).

Schatten (sombra) *yamółęłi* (= mein Schatten).	Trio 2: *amalí-li.* Rouc. 2: *iamorénepeu.* Up.: *i-amorenępö.* Gal.: *timoueré.*
Name (nombre) *aụęyę́(d)zę̄tę.*	Kal.: *au i-éte* = mein Name; *éti* = Name. Rouc. 1: *ehed.* Rouc. 2: *éhéd.* Up.: *ehet, eat.* Inselkar.: *łéti* = mein Name; *eyéti* = dein Name. Bak.: *ezéti, ehéti.* Carij., Gal.: *été.* Trio 2: *yeati.* Gal. (S.): *éété* = nennen. Mak.: *essety* = bewundern (?).

Bild (imagen) *dxo(o)ękáłę, txo(ho)ękáłę.*

Traum (sueño) *yęsęnętęłę.*	Chaym.: *guezet.*
Sprache (lengua) *uómiłi.*	Rouc. 1: *omili.* Trio 2: *yamili.* Rouc. 2: *omile.* Ap. 2: *omiré.* Pian. 2: *omile* = sprechen. Up.: *omil.* Trio 2: *y-amili* = sprechen, bellen.
Schlaf (sueño) *óni(x)nę.*	schlafen: Carij.: *noniksé.* Kal.: *onaka.* Gal.: *nanegué.* Rouc. 1, 2: *tiniksé.* Up.: *inik-po-wai* = ich will schlafen. Cum.: *hu-enikiaze* = ich schlafe. Trio 2: *uani-po-wai.*

Echo *1. gákętę nehú(d)yanę, 2. nękamałátęnę uómi.*

Bemalung mit roten Tupfen als Heilmittel bei Erkältung u. a. Krankheiten *jihę.*	Rouc. 2: *chipé* = peintures sur le corps.

(Schluß folgt.)

[1] In diesem Wort steckt offenbar: „*tę̄nyi* = *1*" und „*manátęłę* = Brust, Brustwarze".

L'origine de l'Idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. **G. Schmidt**, S. V. D.

Traduit en français par le P. **J. Pietsch**, O. M. I.

Introduction.

Entre toutes les branches de l'ethnologie, la science comparée des religions a pris le plus grand développement; elle a atteint un tel degré d'autonomie qu'elle a presque perdu le sentiment de sa subordination à l'ethnologie générale. Ces allures d'indépendance ne tournent pas à son profit en tout égard, comme le prouve l'étude de plusieurs ouvrages écrits dans ce sens. Il ne suffit pas de faire des études comparées de religions d'après la méthode et les principes de l'ethnologie — nous constatons que maintenant on s'y conforme presque généralement — mais il est nécessaire d'avoir toujours présent les autres branches de l'ethnologie générale, telles que l'ergologie, la sociologie, la psychologie, l'activité artistique et même les rapports qu'ont entre eux les peuples au point de vue anthropologique et linguistique, et d'en tenir compte dans ses recherches. Car la religion n'est pas un fait isolé mais une chose influencee de beaucoup de manières et de divers côtés et qui, à son tour, exerce une influence dans toutes les directions.

Le droit de la science comparée des religions d'être placée au rang d'une science autonome ne doit pas être mis en question par cette exigence. Son objet est d'une si haute importance et d'un caractère si spécial, l'extension que les études comparées des religions ont déjà pris est si grande qu'on doit regarder comme justifiées ses prétentions à l'autonomie. Seulement dans ce cas il faut procéder vers une autre direction à une délimitation plus rigoureuse qu'on ne l'a fait jusqu'ici, du moins chez le plus grand nombre d'auteurs, je veux dire qu'il faut poser une limite nette et exacte de la science comparée des religions à l'égard de toutes les sciences qui s'occupent de la vérité soit de la religion en général, soit de quelques religions déterminées en particulier.

Les premiers commencements de notre science, qui remontent au XVIIe siècle, ont souvent outrepassé ces limites en ce sens qu'ils semblent être trop aisément sous l'empire de tendances apologétiques en faveur de la religion chrétienne. Mais au contraire, surtout depuis le milieu du XIXe siècle, on constate que beaucoup

d'auteurs s'appliquent ou bien à faire ressortir l'inanité de la religion en général et du christianisme en particulier, ou bien à prouver que toutes les religions, y compris le christianisme, n'ont qu'une valeur relative.

Quand on considère les choses du dehors, on dirait que dans ces derniers temps il y a eu sous ce rapport une amélioration. Mais ceci n'est le cas que pour la négation de toute religion, tandis que bien certainement le relativisme s'est étendu. Tout ce qu'on peut accorder c'est qu'une certaine accalmie des passions antireligieuses s'est produite. On se donne l'air d'une sereine impartialité, mais assez souvent, ce n'est autre chose que le calme d'une science sûre d'elle-même qui fait aujourd'hui tacitement les mêmes suppositions et négations qu'autrefois qui cependant par ce procédé les élève au rang d'une espèce de dogme auquel il n'est plus permis de toucher. Cet état des choses se fait particulièrement sentir — et nous en apporterons des exemples frappants — en tant qu'on passe sous silence ou qu'on ne traite que superficiellement tout ce qui menace de contredire ces suppositions et ces négations, et qu'on se tourne avec prédilection et avec zèle vers tout ce qui semble propre à les corroborer. Un tel système ne peut exercer qu'une influence extrêmement fâcheuse sur les études comparées des religions, et puisque les abus dont nous parlons se retrouvent chez de nombreux adeptes de la science moderne, il faut avoir le courage de dire franchement qu'aujourd'hui la science comparée des religions est bien loin encore de la perfection.

Pour y atteindre, elle doit beaucoup plus que par le passé se pénétrer de ce principe qu'il n'est nullement de son ressort de prononcer un jugement sur la vérité ou la fausseté ou sur la valeur plus ou moins grande d'une forme quelconque de la religion. Ceci est plutôt la tâche de la philosophie de religion qui est tout à fait hors du cadre des sciences ethnologiques et en diffère essentiellement. La science ou l'histoire comparée des religions, comme on l'a nommée aussi pour la distinguer de la philosophie des religions, est une science ethnologique qui n'a d'autre but que d'étudier et de décrire un groupe de faits dans la vie des peuples, les faits religieux, dans toute leur étendue, leur origine, leur propagation et leur évolution.

Sur ce point une influence néfaste a été particulièrement exercée par l'application outrée ou, pour mieux dire, fausse du principe de l'évolution, qui place régulièrement au commencement de chaque évolution ce qui est plus bas, plus imparfait. Une telle conception force continuellement à prononcer, implicitement ou explicitement, des jugements sur les valeurs des formes religieuses que l'on étudie, parce qu'autrement on ne pourrait pas constituer la série des évolutions qui, dans de telles théories, n'est qu'une série de valeurs ascendantes. Une telle conception corrompt la science comparée des religions jusque dans ses racines. En même temps on se trouve ici en face d'une interprétation du principe de l'évolution qui est fausse en soi. Ce principe n'exige pas que la série des évolutions commence absolument par ce qui est plus bas et de moindre valeur. Il place plutôt au début ce qui est simple, ce qui n'est pas encore développé, c'est-à-dire quelque chose qui renferme en soi des puissances, des aptitudes vers des formes ultérieures. Etablir ces puissances, en poursuivre la réalisation graduelle, étudier les lois

de formation intérieures et les causes extrinsèques qui l'amènent, voilà la seule et vraie méthode de la science comparée des religions qui, en se restreignant dans ces limites, s'abstient de toute appréciation sur la valeur et la vérité des idées religieuses.

Elle ne procède pas ainsi parce qu'elle croirait de tels jugements inadmissibles, mais parce qu'elle est persuadée qu'ils sont du ressort d'une autre science, de la philosophie de religion, comme nous l'avons déjà dit, et en partie aussi de l'apologétique, qui pour cette tâche sont munies d'autres méthodes et d'autres principes. Elle ne se mettra pas non plus en opposition avec les intérêts de ces deux sciences. Au contraire: précisement en se rappelant toujours sa position de science partielle de l'ethnologie et en s'efforçant de s'y conformer clairement et nettement, elle sera à même de rendre à ces deux sciences les services qu'elles peuvent attendre d'elle et uniquement d'elle, c'est-à-dire de leur fournir l'ensemble des faits religieux après les avoir soumis à un triage critique et en avoir fait un tout systématique, en tenant compte des sources d'où ils découlent et des relations qu'elles ont entre elles.

Si notre Revue se consacre aussi à la science comparée des religions, elle le fait dans le sens indiqué ci-dessus, en en distinguant la philosophie des religions et l'apologétique et en éliminant ces dernières. Elle reste donc même sur ce terrain une revue uniquement ethnologique. Naturellement ceci n'exclue pas que, dans des cas où elle n'est pas capable de présenter de son propre fonds quelque chose de sûr, elle cherche à obtenir une certaine orientation au moyen des résultats de ces deux autres sciences. Beaucoup moins renoncera-t-elle à préciser son point de vue vis-à-vis de ces résultats, en les soumettant en quelque sorte à une contre-épreuve En tout cela, elle ne sacrifiera pas la méthode et les principes qui lui sont propres et elle n'oublie pas que ce n'est pas à une telle Revue de porter un jugement absolu et definitif sur la totalité de la religion.

En qualité de revue ethnologique, l'«Anthropos» publie avant tout des monographies sur la situation religieuse des différents peuples et tribus et il s'efforce d'y consacrer cette bonne mesure de critique des détails et cette richesse de documentation particulièrement nécessaires dans les circonstances présentes. Sur ce terrain principalement — nous croyons pouvoir le dire sans vanité — elle sera beaucoup plus à même que n'importe quelle autre revue de rendre à la science des services signalés. Car aucune revue n'a à sa disposition un si grand nombre de collaborateurs vivant dans les conditions les plus favorables à ce genre d'études comme les possède l'«Anthropos» dans la nombreuse phalange de missionnaires qui de tous les peuples et de toutes les parties de la terre lui envoient des rapports. Certaines imperfections, comme la connaissance insuffisante de la littérature respective et de l'état actuel des recherches, une conception défectueuse de certains faits particuliers etc., imperfections qui pourraient se trouver encore chez l'un ou l'autre des missionnaires et qui l'empêcheraient de profiter pleinement des occasions à sa portée, disparaîtront peu à peu grâce à notre Revue même, qui, à côté des études de détail, publiera de temps en temps des aperçus généraux, dont le présent travail ouvre la série.

Dans le grand domaine de la science comparée des religions notre étude a choisi pour sujet la question de l'origine de la religion et du concept de dieu. Tant à cause de son importance fondamentale qu'en raison de l'ordre pour ainsi dire chronologique, cette double question s'impose en premier lieu. Nous étudierons d'abord, d'un esprit critique, l'histoire de la question, en examinant les diverses théories qui ont été déjà émises sur ce point. Pour rester pratique nous ne remonterons pas au delà du commencement du XIXe siècle. Car ce n'est qu'à partir de cette époque qu'un mouvement ininterrompu a commencé qui se continue jusqu'à nos jours et que, par conséquent, il est indispensable de connaître pour se rendre compte de la situation actuelle de la science. Nous fairons remarquer en particulier que dans l'exposé historique nous nous sommes efforcé de mettre en relief les grands systèmes et les écoles qui, ici plus que dans n'importe quelle autre science, ont déterminé la marche des études et en comparaison desquels des auteurs isolés n'ont pas pu acquérir une importance durable. L'exposé historique et l'examen critique deviendront d'autant plus détaillés que nous nous approcherons davantage de notre temps, puisque l'actualité des différentes théories croît naturellement dans la même mesure. L'exposé historique et la critique fourniront l'occasion de faire connaissance avec un grand nombre des matériaux nécessaires à la solution de la question et l'ensemble des resultats négatifs de la critique fera ressortir aussi un certain nombre de résultats positifs. Nous passerons donc tout naturellement à la partie proprement positive de notre travail qui, après avoir recueilli les matériaux qui manquaient encore, procèdera à l'essai d'une solution de la question dont il s'agit.

Dans un travail qui se sert si fréquemment du terme de religion, il est indispensable de déterminer, dès le commencement, quel sens on y attache. Sans nous engager dans une discussion approfondie, que nous reprendrons peut-être une autre fois, nous définissons la religion: La reconnaissance d'un ou plusieurs êtres personnels qui s'élèvent au dessus des conditions terrestres et temporelles, et le sentiment de dépendance vis-à-vis d'eux. Nous disons: êtres personnels et non: êtres spirituels, comme on le fait souvent, parce que par là nous embrassons encore des formes et des périodes dans lesquelles l'idée de la spiritualité n'était pas encore développée. Le mot «personnel» pourrait nous être disputé par les hypothèses les plus récentes de la science comparée des religions qui s'efforcent de placer comme terme initial de l'évolution une force magique universelle et impersonelle. Dans les recherches détaillées du chap VII nous montrerons que cette conception est fausse et qu'en tout cas dans son origine, la magie constitue le contraste le plus prononcé avec la religion[1].

---

[1] En tout cas pour les phases primitives dont s'occupe cette étude, on peut renoncer à faire entrer dans la définition l'ordre moral de l'univers dans son abstraction que M. le professeur L. v. Schröder voudrait voir mentionné à cause du bouddhisme (L. v. Schröder, Wesen und Ursprung der Religion. Munich 1906. p. 5 ss.). Mais même pour les phases ultérieures il est à remarquer que la grande masse des bouddhistes font entrer l'élément personnel dans la religion par le culte effectif de divinités et de saints souvent innombrables et celui de Bouddha en

La simple reconnaissance de l'existence d'un être surnaturel et le sentiment de la dépendance vis-à-vis de lui ne constitueraient qu'une religion théorique, de laquelle l'homme, considéré abstractivement, pourrait se contenter. Mais précisément dans ces premiers temps de l'évolution humaine dont nous parlons, où penser, sentir et agir sont tout un, une telle religion purement théorique semble impossible *a priori*, la reconnaissance intellectuelle et affective se traduira ici aussitôt par des actions extérieures. Ce n'est qu'alors que nous aurons une religion entière et véritable, parce qu'elle est vivante. De quelle manière ensuite, dans ces temps primitifs, la reconnaissance extérieure se manifeste en premier lieu et le plus souvent, c'est difficile à dire exactement. Sera-ce par la soumission à des prescriptions morales ou sociales, par la prière, par le sacrifice, par l'observation de certaines cérémonies? Pour arriver à la perfection, l'ensemble de toutes ces manifestations serait nécessaire à la religion. Mais il nous paraît qu'il y a aussi une religion réelle là où on ne peut constater qu'une seule de ces manifestations, et nous ne comprenons absolument pas l'opinion de quelques ethnologues récents qui doutent de l'existence de la religion là où ils ne rencontrent pas une prière bien caractérisée. D'ailleurs, en considérant notre connaissance bien des fois encore défectueuse de la situation religieuse de certains peuples, c'est une imprudence de nier trop résolument l'existence de l'une ou de l'autre de ces formes extérieures. Il faut de plus se rappeler que justement pour les périodes primitives, ces manifestations n'ont généralement pas encore pris le caractère de formes fixes ou de cérémonies; elles sont plutôt spontanées et en correlation avec les états d'âme et les événements extérieurs; et pour cette raison elles sont encore dans une large mesure sujettes au changement.

---

premier lieu. Pour cette raison le nombre peu considérable des bouddhistes rigoureux ne méritent pas plus que nos athées d'Europe qu'on tienne compte d'eux en formulant une définition générale de la religion.

Chapitre premier.

L'étude des religions des peuples historiques. La période des philologues.

Dans le volume le plus recent de son grand ouvrage sur la «psychologie des peuples»[1] qui traite du mythe et de la religion, W. Wundt donne à la fin un aperçu général des diverses théories et écoles mythologiques. Il y reconnaît (p. 538) que l'évolutionisme règne en maître sur presque toute la ligne. Wundt cependant ne croit pas qu'il ait sa source dans les théories évolutionistes des sciences naturelles, comme on le pense ordinairement, mais qu'il est de date plus ancienne. Il attire l'attention sur la philosophie religieuse d'Hegel; elle faisait déjà le christianisme, cette derniere forme absolue de la religion, se développer dans trois phases successives, en partant des religions naturalistes des peuples Orientaux et en passant par les religions des Romains, des Grecs et des Hindous, qui étaient fondées sur des conceptions esthétiques et morales.

Il me semble cependant qu'ici Wundt lui même a été victime de la domination toute puissante du principe de l'évolution et qu'il a cédé au désir d'offrir une série aussi longue que possible d'évolutions historiques. Il se peut que le schéma des évolutions hegeliennes ait encore exercé quelque influence au point de vue uniquement formel, à la manière d'un exemple. Mais dans ses principes aussi bien que dans ses détails, l'évolutionisme moderne se distingue radicalement de celui d'Hegel. La théorie d'Hegel est purement idéaliste et aprioristique; elle s'appuie sur un système philosophique bien déterminé. La doctrine des évolutionistes modernes est réaliste par principe, apostérioristique, absolument hostile à l'idéalisme aprioristique et pleine de dédain pour lui. La philosophie religieuse d'Hegel ne comprenait que les peuples que l'on nomme historiques; les théories modernes sur la religion prennent pour base les peuples incultes et classifient à leur suite tous les autres peuples de la terre.

Wundt a raison en ceci qu'il veut dire que l'initiative pour l'application des principes évolutionistes à la science comparée des religions n'a pas été donnée par la forme spécifique de la théorie de l'évolution des organismes vivants, telle que Darwin l'a inaugurée. Ce furent deux causes bien antérieures, mais toujours positives qui, il faut l'avouer, poussaient, pour ainsi dire, à l'acceptation de ce principe.

La première cause fut la naissance et le puissant essor de la philologie indogermanique dans la première moitié du XIXe siècle. Vers le milieu du même siècle, par suite du déchiffrement des inscriptions cunéiformes et des hiéroglyphes, l'étude des langues sémitiques et égyptienne se développa au

---

[1] W. Wundt, Völkerpsychologie, II. vol., Ière partie. Leipzig 1905.

même degré. Déjà la découverte de l'affinite des langues de tant de peuplades si éloignées les unes des autres suffisait pour produire une juxtaposition d'une ampleur considérable. De plus, le fait que ces peuples étaient entrés à des époques différentes dans le cercle de l'histoire, et surtout les monuments littéraires d'un âge reculé que l'on trouvait chez eux, permettaient et obligeaient souvent de constituer ces séries de successions, et de descendances qui font l'essence de l'évolutionisme. On avait toujours à faire à des peuples civilisés ou demi-civilisés chez lesquels il faut, en raison de leur culture, présupposer dans le passé une évolution assez longue qui les a conduits à ce degré de civilisation que l'on rencontre chez eux.

Ce fut dans cette étroite union avec la science comparée des langues que se développa pour la première fois l'etude comparée des différentes religions pour devenir une science indépendante. A la suite des deux principales occupations de la science des langues, elle dirigea ses efforts de deux côtés: avec les moyens de la science philologique formelle elle analysait et comparait entre eux les différents noms de dieux et demi-dieux; et dans les textes qu'on avait mis à sa portée, elle cherchait à découvrir les croyances, prescriptions et usages des anciennes religions et à poursuivre leur genèse et leur propagation. Ce qui dans ces études sur la religion de tous ces peuples s'imposait à l'attention, c'était, à ce qu'il semblait, différentes formes du culte de la nature et de ses phénomènes. On comprend donc qu'une théorie évolutioniste put se former que Wundt désigna par la dénomination brève, mais pas tout à fait heureuse, de «naturaliste»[1]. On croyait alors avoir découvert dans le culte de la nature le terme initial de l'évolution religieuse. Et comme il n'y avait pas alors en dehors des savants sortis des écoles de la science des langues d'autres savants de renom qui s'occupaient de ces études, il est naturel que ces opinions aient exercé un empire absolu dans le domaine de la science comparée des religions jusqu'au delà de la première moitié du XIXe siècle. R. Lepsius[2], W. Schwarz[3], A. Kuhn[4], M. Müller[5], Baudry[6], E. Bournouf[7], M. Bréal[8], E. H. Meyer[9],

---

[1] Völkerpsychologie, II. vol., Ière partie, p. 543. — La dénomination «naturaliste» est en tout cas neuve, induit en erreur, parceque Wundt en fait le contraire d'«animiste», tandisque jusqu'ici on l'entendait presque généralement d'un des contrastes de «supranaturaliste».

[2] Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung. 1851

[3] Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage. 1860.

[4] Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin 1859. — Entwicklungsstufen der Mythenbildung. 1873.

[5] Chips from a German Workshop. 1868, Introduction to the science of Religion. 1873, Hibbert Lectures on the origine and growth of religion as illustrated by the religions of India. 1878, Natural Religion. 1889, Physical Religion. 1891, Anthropological Religion. 1892, Theosophy or Psychological Religion. 1893.

[6] L'Interprétation mythologique, Revue Germanique. 1865.

[7] La science des religions. Paris 1870.

[8] Hercule et Cacus. Etude mythologique comparée. Paris 1863. Mélanges de mythologie et de linguistique. Paris 1878.

[9] Indogermanische Mythen. 2 Bde 1883—1887

Ch. Ploin[1] sont quelques uns des principaux tenants de cette école. Il convient d'ajouter qu'ils étaient souvent divisés entre eux, selon que les uns donnaient la préférence au culte du soleil, de la lune, de l'aurore, du crépuscule ou des tempêtes.

Cependant, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, une rivale plus jeune, partant de tout autres principes, commença à disputer à l'école ancienne son empire exclusive. En se propageant, elle gagna en importance et finit par exclure la théorie «naturaliste» même du milieu plus restreint des philologues.

Si d'autres théories sur l'évolution religieuse, à base plus philosophique, avaient été encore en vigueur ça et là, elles furent peu à peu ou complètement supplantées par le nouveau courant, ou durent se soumettre à lui en adoptant au moins ses principes fondamentaux. Nous voilà donc arrivés à ce point que si nous sommes forcés aujourd'hui de reconnaître l'empire universel du principe évolutioniste sur presque toute la science des religions, nous devons aussitôt ajouter qu'en substance il n'est question que d'une seule forme de ce système qui domine déjà dans presque tous les milieux ethnologiques et qui est encore en train de faire de nouvelles conquêtes.

Ce deuxième courant dont nous allons nous occuper a une tendance encore plus positive que le premier. Son précurseur, le positivisme d'Auguste Comte, en tire même son nom. Comte établit un nouveau schéma d'évolutions dans l'ordre suivant: fétichisme[2], polythéisme, monothéisme. Il veut s'appuyer non sur des idées philosophiques préconçues, mais sur des faits positifs et spécialement ceux que lui offrait l'ethnologie. La France marchait alors à la tête de cette jeune science et lui offrait vers ces années (1839) dans la Société d'Ethnologie de Paris la première société scientifique[3]. Les grandes découvertes de nouveaux pays et de nouveaux peuples qu'amena le commencement et le milieu du XIXe siècle, d'abord en Océanie, ensuite en Afrique et dans quelques parties d'Amérique, introduisirent, dans une mesure bien plus large qu'autrefois, les peuples incultes («Naturvölker») dans le cercle de la science européenne, et précisement cette circonstance devait donner une nouvelle force au principe évolutioniste.

Jusque vers l'an 1860 on disputait cependant encore si ces peuples incultes devaient être regardés comme une dégénérescence des peuples civilisés ou bien comme leurs prédécesseurs. A ces temps là, la théorie de la

---

[1] La nature des Dieux: Etudes de mythologie gréco-latine. Paris 1888.

[2] La manière dont Comte conçoit le fétichisme montre clairement qu'il faut le compter effectivement parmi les précurseurs de la théorie de l'animisme. Celui-ci est pour lui un état constamment caractérisé par l'exercice libre et direct de notre civilisation primitive de croire toutes les choses du monde extérieur, tant naturelles qu'artificielles, animées par une vie qui est substantiellement analogue à la nôtre et ne s'en distingue que par des degrés d'intensité (Philosophie positive, V., 30). Tylor reconnait aussi cette connexion mais il fait cette remarque à propos du mot «fétichisme»: «Il me parait cependant plus convenable de se servir du terme «animisme» pour exprimer la doctrine des esprits et de restreindre le terme «fétichisme» à un système particulier auquel il se rapporte à proprement parler, c'est-à-dire à la doctrine des esprits qui sont incorporés dans certains objets matériels, qui y sont attachés ou exercent une influence sur eux» (Primitive Culture, II, p. 144).

[3] Cfr. P. W. Schmidt, L'ethnologie moderne, «Anthropos», vol. I (1906), p. 147.

dégénérescence comptait toujours des défenseurs éminents, aussi parmi les linguistes[1]. Vint l'année 1859 qui apporta la reconnaissance des découvertes préhistoriques de Boucher de Perthes par le célèbre géologue anglais Lyell et en même temps l'ouvrage de Charles Darwin «On the origin of species by means of natural selections». Ces deux événements furent pour l'ethnologie tout entière, et conséquemment pour la science comparée des religions, d'une immense portée. Il décidèrent la victoire de l'évolutionisme sur presque toute la ligne.

Boucher de Perthes avait depuis de longues années fait des fouilles dans la vallée de la Somme et y avait trouvé dans de profondes couches géologiques des objets travaillés de main d'hommes, des haches, des couteaux etc. Il y voyait des vestiges d'hommes préhistoriques dont la civilisation avait été beaucoup plus primitive que les premières notions historiques sur les habitants de ces régions ne le faisaient supposer. En vain il s'efforça de faire accepter san convictio en France. Lorsqu'en 1839 il vint dans ce but à Paris, les géologues de profession se moquèrent tout simplement de lui. Ce ne fut que lorsque le géologue anglais, Sir Charles Lyell, alors la plus grande autorité en cette matière, eut visité lui-même les fouilles au printemps de 1859 et qu'il eut interposé tout le poids de son autorité en faveur de l'opinion de Boucher de Perthes que celle-ci fut reçue universellement. Elle devint la seule régnante quand des découvertes toujours plus nombreuses en d'autres endroits de la France et plus tard en Allemagne, en Suisse etc. furent faites, dans lesquelles une civilisation primitive préhistorique se révéla au grand jour.

En comparant cette civilisation avec celle des peuples incultes, on trouva une harmonie si grande que souvent des lacunes et des points obscurs dans l'une purent être expliqués de la manière la plus frappante, en les mettant en parallèle avec les faits observés chez l'aure. Dès lors la question de l'appréciation des peuples incultes était résolue: s'il était évident que, dans les pays de l'Europe, la civilisation primitive nouvellement découverte avait précedé la civilisation plus avancée des peuples historiques, il paraissait aussi clair que la civilisation des peuples incultes, en tout points semblable à la culture préhistorique qu'on venait de découvrir, ne pouvait être regardée que comme une stagnation, comme la conservation d'un état préhistorique primitif et non comme une décadence d'un degré de civilisation autrefois plus élevée. Cette persuasion s'affermit à mesure qu'on ne réussit pas à trouver par des fouilles dans les pays des peuples incultes des traces quelconques qu'on aurait pu alléguer comme preuve d'une civilisation autrefois substantiellement plus développée[2].

---

[1] Il faut mentionner ici: Fr. Creutzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 1810—1812. 2e édition en 4 vol. 1819—1821. Dans le même sens travaillaient: F. Chr. Bauer (1824—1825), Movers (1841), F. Lajard (1843—1854), R. Rochette (1848), Rinck (1853), Chwolson (1856). Pour plus de détails sur leurs ouvrages voyez: O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen und ihre Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Leipzig 1887. p. 42—43.

[2] Il faut observer ce qu'on dit: d'une civilisation autrefois substantiellement plus développée; car on ne nie pas qu'il y a quelques cas où l'on a constaté l'existence antérieure d'une civilisation supérieure à celle qui y règne aujourd'hui. Je mentionne à ce sujet les constructions

Voilà l'argument principal pour prouver que la situation des peuples incultes doit être regardée comme un antécédant à l'évolution des peuples civilisés, et, en général, on ne pourra pas mettre en doute sa valeur apodictique.

Pour les cas particuliers cependant, il n'aura pas de valeur partout où l'intempérie du climat, le manque de métaux, ou d'argile pour la formation de vases, le manque de plantes propres à la fabrication d'étoffes, d'animaux domestiques enleva toute possibilité d'une civilisation plus élevée ou au moins la restreignit. Dans ces conditions, il est toujours possible qu'un peuple autrefois plus civilisé s'abattit dans des régions défavorables, où il lui fut impossible de conserver son ancienne civilisation. Une autre cause peut agir dans le même sens: la situation géographique forçant une grande agglomération d'hommes à s'éparpiller en de nombreux petits groupes sans lien entre eux. C'est le cas pour les immigrations sur de petites îles disséminées çà et là, dans des régions montagneuses avec des vallées isolées d'un accès difficile, dans de grandes plaines où les vivres sont rares. Dans ces conditions, de grandes agglomérations d'hommes ne peuvent pas se former et si elles existaient auparavant, elles ne peuvent pas subsister.

On n'a pas encore mis assez en relief qu'une condition indispensable pour une civilisation plus élevée est la cohabitation de grandes masses d'hommes. Car s'il faut supposer que les facteurs impulsifs de l'évolution, les génies et les hommes de talent, se répartissent naturellement partout dans un pourcentage régulier mais peu élevé, de petits groupes d'hommes courent le danger ou bien de ne pas recevoir de tels facteurs, ou bien d'en avoir un si petit nombre que ceux-ci étouffent dans leur isolement et restent inactifs. D'un autre côté, une grande masse d'hommes comme telle est indispensable au progrès de la civilisation, car elle seule permet de fixer les progrès une fois effectués sur une plus large base et de les rendre toujours plus efficaces par ces innombrables petites améliorations qui sont indispensables pour les soutenir. De plus, il faut d'abord de grandes agglomérations humaines pour procéder à la division du travail et à cette spécification des arts et métiers qui est requise pour les faire arriver tous à leur plus grande perfection. Il est donc évident que l'éparpillement en beaucoup de petites communautés séparées exclut *a priori* tout progrès considérable dans la civilisation et fait disparaître celui qu'on avait déjà obtenu.

Dans tous les cas considérés jusqu'ici, une étude sérieuse doit examiner avec quels autres peuples les tribus en question ont des affinités ou, plus exactement, de quel pays ces peuples tirent leur origine et vers quel temps ils en émigrèrent. Quand on peut prouver qu'ils viennent d'un pays où, à l'époque de leur émigration, régnait déjà généralement une civilisation plus développée, il va de soi que les émigrants aussi la possédaient et que leur infériorité actuelle n'est qu'une dégénérescence, provoquée uniquement par

---

colossales en pierre de quelques îles de la Micronésie, les monuments lapidaires de l'île de Pâques et l'écriture hiéroglyphique qu'on y a trouvée, les «Mounds» de l'Amérique du Nord. Mais presque toujours il ne s'agit pas de degrés de culture substantiellement supérieure et de plus, ces cas sont trop isolés pour qu'ils puissent revendiquer une importance plus universelle.

la défaveur des conditions extérieures dans lesquelles ils se trouvèrent plus tard.

Considérées sous ce point de vue, les études sur les rapports mutuels des peuples et leurs migrations gagnent en importance. Cependant comme dans l'ethnologie ces recherches ne sont pas encore complètes et pour beaucoup de peuples ne sont pas encore sérieusement commencées, il faudra se tenir prêt à ce que la thèse universelle énoncée plus haut sur la priorité des peuples incultes actuels subisse encore bien des rectifications dans ses détails. Ainsi j'ai prouvé que les Polynésiens, dont les résidences s'étendent jusqu aux îles de l'extrémité occidentale du Pacifique, sont en relation avec des peuples qui habitent dans l'Inde aux pieds de l'Himalaya[1]. Comme l'Inde est un pays d'une civilisation très ancienne, il faudra en tirer les conclusions indiquées ci-dessus pour les Polynésiens, si on peut prouver que leur émigration eut lieu dans un temps où la civilisation était déjà à son apogée. Jusqu'à présent, on ne peut encore rien dire de la date de cette émigration.

Mais la mention de ce détail, du temps de l'émigration, nous force précisément à ne pas nous abandonner à des espérances chimériques dans ces sortes de recherches. Car maintenant nous sommes déjà suffisament sûrs qu'aucune civilisation réellement supérieure ne remonte, en aucun endroit de la terre, à un temps trop reculé. La vallée de l'Euphrate apparaît toujours plus clairement comme le plus ancien centre de civilisation; viennent ensuite la vallée du Nil et les pays de l'Asie antérieure qui se trouvent entre ces deux régions. Mais même là, les fouilles ont déjà mis au jour des couches primitives préhistoriques. Là aussi, aucune trace d'une civilisation un peu plus considérable ne remonte pas au delà de 5000 ans avant J.-Ch. Les temps alors déjà écoulés appartiennent là aussi à une époque de culture primitive, comme nous la rencontrons aujourd'hui chez les peuples sauvages. Dans d'autres pays civilisés, en Chine, dans les Indes, en Europe, au Mexique, dans l'Amérique centrale, au Pérou, les commencements d'une culture plus élevée doivent être fixés à une date encore plus récente, entre l'an 3000 et 2000 et même 1000 avant J.-Ch. En tenant compte de ces données, on verra que partout où les divisions entre peuples remontent à une époque très reculée, elles doivent tomber dans une période où la nation-mère n'avait pas encore atteint un degré plus élevé de culture, que, par conséquent, elle ne pouvait communiquer rien de semblable aux rejetons qui se séparaient d'elle. Comme il est cependant déjà assez démontré que la majeure partie des peuples ont pris possession de leurs pays actuels avant les périodes qu'auparavant nous avons désignées comme commencements de la civilisation, on en peut tirer la conclusion que la preuve a été substantiellement fournie que la civilisation primitive des peuples incultes doit être regardée comme un préambule, aujourd'hui pétrifié, aux degrés d'évolution des peuples civilisés et non comme le produit d'une décadence. Il est donc inutile et, dans l'intérêt de la vérité même, aussi nuisible d'aller encore quêter des preuves pour la thèse opposée.

---

[1] P. W. Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Austronesiens und Zentralasiens. Brunswick 1906.

On conçoit facilement comment toute cette théorie dut recevoir en son temps une forte confirmation par les idées de Darwin. S'il cherchait à faire accepter au delà d'un état sauvage de l'humanité encore un degré d'évolution où l'homme ait été sans raison, la supposition d'une époque sans civilisation ou d'une civilisation très pauvre, précédant l'époque de l'homme civilisé, était devenue pour ainsi dire toute naturelle.

Le principe évolutioniste fut donc étendu universellement à l'homme. Si on avait déjà pu, au moyen de la linguistique, poursuivre les lointaines évolutions des peuples historiques jusque dans des temps reculés, on en allongea alors la série presqu'à l'infini en y ajoutant les peuples incultes, à partir du moment où la lumière de l'histoire et des monuments littéraires cessait de nous éclairer. Même il semblait que les différents degrés qu'on observait d'un peuple inculte à l'autre, permettraient d'établir autant d'étapes intermédiaires pour arriver au début de l'évolution tout entière.

Il était nécessaire d'exposer en détail les raisons qui poussèrent la marche de l'ethnologie dans des voies toutes nouvelles, car c'était le seul moyen de faire comprendre la nouvelle orientation que prit la science comparée des religions à partir de ce temps. Comme partie intégrante de l'ethnologie, elle était complètement sous le coup des impulsions que celle-ci venait de recevoir. Et comme, pour toutes les questions relatives aux premiers commencements de l'évolution et à ses premiers degrés, l'étude des peuples incultes devint la principale occupation de l'ethnologie, de même la science des religions commença à faire des recherches spéciales sur les religions des peuples incultes.

En même temps, l'Allemagne, qui dans la période linguistique avait marché à la tête pour l'étude des religions, dut céder cette place à d'autres. Car en Allemagne, les études d'ethnologie, qui dès ce moment allaient diriger le mouvement scientifique, étaient bien en arrière; on commençait à peine à s'y livrer sous la conduite de Waitz et de Bastian. La France, qui avait doté l'ethnologie de la première société scientifique autonome, s'était tournée alors avec prédilection vers les questions d'anthropologie physique et préhistorique, sous l'égide de Broca et de Topinard. De cette manière la suprématie échut pour ainsi dire d'elle même aux savants anglais, qui eux aussi s'étaient consacrés depuis longtemps à de recherches ethnologiques[1].

---

[1] Cfr. P. W. Schmidt, L'ethnologie moderne, «Anthropos», vol. I (1906), p. 145 ss.

Chapitre II.

L'étude des religions des peuples incultes. La période des ethnologues.

La théorie de Lubbock.

Le premier à recueillir dans la masse des observations ethnologiques les faits relatifs à la religion et à les présenter en un système homogène fut J. Lubbock (Lord Avebury) dans son ouvrage «The origin of civilisation and the primitive condition of man», paru en 1870. En possession d'une foule considérable de faits, il ne donne cependant qu'une amplification extrinsèque du schéma de Comte en établissant pour l'évolution de la religion la série suivante: athéisme, fétichisme, culte de la nature ou totémisme, idolâtrie ou anthropomorphisme, Dieu comme créateur, union de la religion avec la morale. Ce système dans son intégrité n'a obtenu que peu d'adhérents. Avant tout, sa thèse de l'existence de peuples sans religion a été rejetée bientôt après par son collègue plus éminent Tylor et dans la suite par à peu près tous les savants de quelque importance. De même, on se convainca de plus en plus de l'importance secondaire du totémisme pour l'évolution religieuse, bien que la vraie nature de cet assemblage d'idées religieuses et de lois, qui pénètre si profondement dans tout l'organisme des peuples primitifs, n'ait pas encore été expliquée d'une manière satisfaisante. Une seule thèse de la théorie de Lubbock jouit encore aujourd'hui d'une faveur presqu'universelle; c'est celle où il affirme qu'aux degrés inférieurs de l'évolution religieuse la religion et la morale étaient deux choses disparates et qu'ils ne contractèrent que plus tard une alliance qui ne serait pas fondée dans leur essence et qui par suite pourrait être aussi bien rompue de nouveau.

La théorie de Spencer.

Une influence beaucoup plus considérable fut exercée par les théories de deux autres savants anglais. Déjà chacune pour soi mais mieux encore dans leur union si facile à établir, elles furent accueilies avec des applaudissements universels par un grand nombre de savants, en Allemagne et en France aussi bien qu'en Angleterre. Elles prennent toutes les deux pour point de départ les esprits. C'est d'abord la théorie de Tylor[1], qui procède de la vénération des esprits qui animent la nature, des «spirits», ensuite celle de H. Spencer[2], qui prend pour base les esprits des défunts, les «ghosts». La

[1] Primitive Culture, 2 voll. London 1872. 3e éd. 1891.

[2] The principles of Sociology, 2 voll. London 1876—1882. Traduit en français par E. Lazelles: Principes de sociologie, Paris 1876—1887.

première porte le nom de théorie animiste, la seconde celle de mâniste ou du culte des ancêtres (mânes); dans leur union telle que beaucoup de savants et déjà Tylor lui-même la leur font subir, on parle d'une théorie animiste-mâniste. Sous cette dernière forme ou sous celle de l'animisme pur, le principe évolutioniste a obtenu une telle prépondérance sur le terrain de la science des religions qu'un coryphée de cette science, A. Lang, la nomme tout simplement la théorie classique.

Comme la théorie de Spencer est renfermée dans celle de Tylor, mais non pas vice versa, car celle de Tylor a une plus grande extension, il suffira d'exposer cette dernière. Une autre raison nous y invite encore: c'est que l'ouvrage de Spencer est loin d'avoir, au point de vue ethnologique, la même importance que celui de Tylor. Si malgré cela Spencer est bien plus connu que Tylor, la raison en est que Spencer avait déjà comme philosophe et sociologue une réputation plus considérable. Dans les milieux ethnologiques au contraire, on cite rarement Spencer comme autorité; quant à Tylor on ne peut guère ouvrir un ouvrage de quelque valeur sur l'ethnologie sans rencontrer son nom.

Une circonstance qui a contribué à ôter de sa valeur à l'ouvrage de Spencer, c'est qu'il n'a pas rassemblé lui-même les immenses matériaux ethnographiques qu'il allègue en faveur de sa thèse, mais, comme il l'avoue lui-même, il les a fait collectionner «by proxy», par des mandataires. On comprend que déjà pour ce motif des défauts considérables devaient se présenter chez Spencer: 1° les exemples en contradiction avec la thèse ne furent pas assez pris en considération, souvent point du tout, parce que le mandat était de chercher des preuves en faveur de thèses déjà fixées d'avance; 2° le triage critique des matériaux découverts fait défaut; 3° la vraie signification des observations recueillies devait en beaucoup de cas rester inconnue à Spencer lui-même, parce qu'elle ne résulte que de la connexion avec les autres faits dont Spencer ne pouvait pas avoir une idée parfaite avec un pareil procédé de recherches. Il s'ensuit que dans la théorie de Spencer il y a en vérité très peu de la qualité dont à notre époque de réalisme on lui avait fait le plus d'honneur, je veux dire la base exacte et positive. Nous avons, au contraire, une théorie en majeure partie aprioristique et spéculative, qui ne rentre pas dans le cadre de l'ethnologie, mais qui doit plutôt être soumise à la discussion des philosophes.

La théorie de Tylor.

Il en est autrement avec Tylor. Il va de soi que, vue l'immense quantité de détails positifs dont il abonde, il ne lui était pas possible de vérifier tout jusqu'à la plus insignifiante particularité, et chez lui aussi il y a bien des choses à rectifier. Mais il a fait tout ce qu'il pouvait dans les circonstances d'alors, et la multitude écrasante de faits recueillis dans toutes les parties de la terre est une preuve sérieuse de l'étendue de ses connaissances ethnologiques qui n'ont peut-être pas été dépassées depuis, du moins quant à leur caractère universel qui embrasse le monde entier.

Les grandes lignes de la théorie évolutioniste appliquée à la religion, telle qu'il l'a fondée sur ses observations sont les suivantes[1]:

1° En considérant deux problèmes biologiques, l'homme primitif se forma d'abord l'idée de quelque chose de distinct du corps: d'une âme; les phénomènes du sommeil et de la veille, l'extase, la maladie et la mort d'un côté, les rêves et les visions de l'autre l'y amenèrent. Dans la première catégorie de phénomènes, l'homme primitif vit le corps plus ou moins abandonné par le principe vivifiant, isolé par conséquent, et dans la deuxième, dans les fantômes des rêves et des visions, ce principe immatériel semblait se manifester isolé (I. 422). Le concept de l'âme ainsi développé se rapporte uniquement à l'âme humaine. A cette idée se rattache la croyance à l'existence de l'âme après la mort, à la métempsycose et le soin des morts (II, 1 ss.). La théorie d'une récompense dans l'autre monde serait d'une date postérieure (II, 83 ss.).

2° Comme cependant chez l'homme primitif le propre être était la mesure de tout autre être et qu'il concevait l'essence des autres choses à l'instar de la sienne, tous les autres êtres, d'abord les animaux et les plantes et ensuite le reste, furent imaginés comme doués d'un corps et d'une âme. Comme ils étaient organisés à l'instar de l'homme, la différence essentielle entre l'homme et les autres êtres disparut et l'homme les considéra comme apparentés.

3° Du culte des ancêtres, qui n'avaient plus de corps terrestre et étaient par conséquent de purs esprits, on passa à se former l'idee des esprits purs (II, 111 ss.). Ces esprits peuvent à leur tour prendre possession d'autres corps, même transitoirement; ainsi on s'expliqua la possession démoniaque (II, 123 ss., 130 ss.); de même la maladie et la mort étaient censées produites par l'action hostile d'un tel esprit (II, 143 ss.). On expliquait de même le fétichisme (II, 143 ss.) et la vénération de troncs et de pierres (II, 162 ss.), ensuite l'idolâtrie proprement dite: «par un peu de ciselage, quelques rainures et avec un peu de couleur, un bloc ou une pierre de cette espèce est métamorphosée en idole» (II, 168 ss.).

4° Le principe des esprits purs s'applique maintenant de nouveau à la nature; toutes ses parties apparaissent animées par de tels esprits et les phénomènes naturels en sont l'effet. Ainsi se forma le culte de la nature, qui fut en même temps un commencement de philosophie naturelle (II, 185 ss.), en particulier le culte de l'eau, des fleuves, de la mer (II, 210 ss.), des arbres et des bocages (II, 216 ss.), d'animaux (II, 230 ss.), de totems (II, 235 ss.), de serpents (II, 240 ss.). Le point culminant de cette évolution est la «divinité-espèce», quand on ne déifie plus un objet concret, mais toute l'espèce (II, 243 ss.).

5° Nous voilà arrivés au point de départ du polythéisme supérieur des peuples demi-civilisés ou civilisés (II, 248 ss.), le dieu du ciel (II, 256 ss.),

[1] Il les expose dans son ouvrage principal «Primitive Culture». Je cite d'après la traduction allemande de J. W. Spengel et Fr. Pocke. Leipzig 1873. Il a été aussi traduit en français: «La civilisation primitive», trad. de l'anglais sur la deuxième édition par Mme Pauline Brunet. 2 voll Paris 1876—1878.

de la pluie (II, 260 ss.), du tonerre (II, 263), des vents (II, 267 ss.), de la terre (II, 270 ss.), de l'eau (II, 275 ss.), du feu (II, 278 ss.), du soleil (II, 286 ss.), de la lune (II, 299 ss.). Dans un autre sens se forment les dieux qui président aux diverses phases et fonctions de la vie humaine: les dieux de la naissance (340 ss.), de l'agriculture (II, 305 ss.), de la guerre (II, 360 ss.), des morts (308 ss.) et, en connexion avec eux, le père des dieux (311 ss.).

6° Il faut en convenir que déjà à un degré inférieur il y a des traces d'un système dualiste, mais les termes de «bon» et «mauvais» ne doivent pas être pris au sens moral; ils équivalent à «utile» et «nuisible» (II, 316 ss.). A eux s'ajoutent ordinairement des puissances de la nature utiles ou nuisibles (320), surtout la lumière et les ténèbres (Zendavesta) (322, 327).

7° «Pour pouvoir bien définir les doctrines des races inférieures, il est urgent de donner une définition plus stricte du monothéisme qui n'accorde les attributs essentiels à la divinité à personne hors du Créateur tout-puissant. Dans ce sens strict, on n'a pas encore eu connaissance d'une tribu sauvage de monothéistes et de même il y a eu nulle part, même chez les représentants les plus parfaits des civilisations inférieures. des panthéistes au sens strict du mot. La croyance qu'ils professent et qui les rattache à l'une ou à l'autre de ces deux opinions, est plutôt un polythéisme qui a son apogée dans l'empire absolu d'une divinité suprême. Bien au dessus de la doctrine des âmes, des mânes divines, des divinités locales de la nature, des grandes classes de divinités élémentaires on peut distinguer dans la théologie sauvage, tantôt défigurées, tantôt majestueuses, certaines ombres d'une notion d'un être suprême, qu'il est facile de poursuivre à travers l'histoire de la religion avec une vigueur et un éclat croissant» (333).

8° Le monothéisme est produit de divers manières (335): *a)* simplement en élevant une divinité polythéiste au rang de dieu suprême et ce sera ou bien le premier père des dieux ou bien une des divinités de la nature; *b)* on constitue une espèce de panthéon à l'image d'une constitution politique terrestre et où le peuple est formé par un grand nombre d'âmes humaines et d'autres espèces d'esprits terrestres, pendant que les grands dieux polythéistes correspondent à l'aristocratie; le roi c'est la divinité suprême en personne; *c)* on arrive à une doctrine qui considère tout l'univers comme animé par une divinité tout-puissante qui pénètre tout, «*anima mundi*» (366). Dans le dernier cas, on s'efforça ou bien de réunir tous les dons et toutes les perfections «des grandes puissances polythéistes dans une personnalité plus ou moins universelle», ou bien de volatiliser le tout, et le produit en est «une indétermination divine, sans forme, qui plane dans un lointain nébuleux, dans la paix des ombres, au delà ou au dessus du monde matériel, trop bienveillante ou trop sublime pour avoir besoin d'un culte humain, trop immense, trop éloignée, trop indifférente, trop élevée, trop renfermée dans son être pour s'occuper du chétif genre humain» (335—336).

9° «Après cela il est évident que déjà la théologie des races inférieures trouve son point culminant en des notions d'une divinité suprême et que ces idées dans un monde sauvage et barbare ne sont pas des copies d'un type commun, mais des originaux qui varient à un haut degré chez les différentes

races humaines. Dans des cas particuliers, la théorie de la dégénérescence peut revendiquer avec raison de pareils systèmes de croyance comme des restes mutilés et corrompus d'une religion plus élevée. Mais pour la majeure partie la théorie de l'évolution est en état de les expliquer sans devoir chercher leur origine dans des degrés de civilisation supérieurs à ceux ou on les rencontre. Considérés comme des produits de la religion naturelle, de telles doctrines semblent ne surpasser aucunement ni les forces de l'esprit sauvage pour les inventer, ni les facultés d'une imagination peu cultivée pour les orner de rêveries mythiques. Dans des temps très éloignés, il y avait des peuples, et il en existe encore aujourd'hui, qui gardent une telle idée d'un dieu suprême qu'ils ont pu y arriver sans l'aide de peuples civilisés. Chez ces races la doctrine d'une divinité suprême constitue une conséquence déterminée et logique de l'animisme et en même temps aussi un complément déterminé et logique de la religion polythéiste» (337)[1].

Angleterre.

En Angleterre même, non seulement la théorie de Tylor mais aussi l'école «anthropologique» en général eut à mener d'abord un combat opiniâtre. Elle se vit en face d'un défenseur des plus estimés de la vieille école naturaliste et mythologique, d'un savant plein d'ardeur et de tenacité, Max Müller[2]. Lui aussi avait déjà fait à la nouvelle école progressiste une concession, en reconnaissant que l'homme primitif avait cru à la vie des êtres inanimés. Seulement cet animisme n'aurait été que quelque chose de secondaire, issue d'une «corruption du langage». «Dans les anciennes langues, dit-il, chacun de ces mot (ciel, terre, mer, pluie) avait nécessairement une désinence exprimant le genre et ceci provoqua naturellement dans l'esprit l'idée correlative d'un sexe, de manière que ces noms ne reçurent pas seulement un caractère individuel mais furent classifiés aussi dans l'un ou l'autre sexe»[3] Toute cette théorie échoue devant ce fait que seulement un petit nombre de langues connaissent des désinences pour exprimer le genre[4], tandis que l'animisme se trouve partout et précisement avec plus de netteté chez les peuples qui n'ont pas d'expression pour le genre grammatical. Il est du reste significatif pour la force de la théorie animiste qu'un homme d'une telle autorité, si riche déjà en opinions et en évolutions, consentit encore à faire de telles avances à l'animisme en adoptant aussi, tout en opposition avec sa conviction autrefois si solennellement proclamée, la théorie de l'origine postérieure du monothéisme, faisant suite à un polythéisme primitif.

Le champion qui, à côté de Tylor, contribua avec le plus de succès à la victoire de l'école anthropologique contre M. Müller, Andrew Lang[5], avait

---

[1] Cette dernière phrase a été soulignée par moi. P. G. Schmidt.

[2] Voyez plus haut, p. 131.

[3] Chips from a German Workshop. London 1894. IV, p. 62.

[4] Dans les langues indo-germaniques et chamito-sémitiques, les langues des Hottentots, des Masaï, des Khasi, dans quelques langues Papoues et dans la langue des Chinook (Nord-ouest de l'Amérique).

[5] Custom and Myth, London 1884, dernière édition en 1904. Modern Mythology. Lond. 1897.

été d'abord un disciple fidèle de Tylor. Il en défendit les théories[1] avec esprit et habileté, jusqu'à ce qu'une étude plus approfondie le portât vers une doctrine qui nous occupera en détail aux chapitres suivants.

On constate aussi l'acceptation pure et simple du système de Tylor chez l'ethnologue A. H. Keane[2].

Elle trouva enfin pour ainsi dire tacitement une approbation si universelle qu'A. Lang put, sans crainte d'être démenti, la nommer même pour l'Angleterre «the classical theory» des vingt dernières années. C'est ce qui ressort encore du fait que d'autres savants très estimés, ayant établi d'autres théories, ne réussirent pas à faire école.

C'est le cas pour J. G. Frazer, le célèbre auteur du «Golden Bough» (London 1890). Au commencement de cet ouvrage il consacre quelques pages au problème de l'origine de la religion. D'après son système, qui est en quelque manière un prélude à la théorie magique, dont nous aurons à traiter *in extenso* plus tard, l'homme primitif était sous l'empire de deux opinions fondamentales. D'abord que le monde entier était peuplé d'êtres personnels accessibles à la piété, à l'espérance, à la crainte, tout comme les hommes. A côté de cela — Frazer n'explique pas le rapport qui existe entre ces deux facteurs — il y avait une espèce de science naturelle primitive, la croyance à des lois immuables, sans l'intervention d'êtres personnels (l. c., p. 8—9). Cette dernière conception aurait trouvé son expression dans la magie. Dans cette première période, il n'y avait pas de différence entre hommes et dieux, le monde d'alors était «une grande démocratie». Peu à peu l'homme apprenait à connaître la grandeur de la nature et sa petitesse en comparaison d'elle. Comme les puissances naturelles avaient été personnifiées dès le commencement, elles devenaient avec l'accroissement de leur puissance de dieux. La magie s'efface, les sacrifices et le culte des dieux entrent en scène, la magie devient un art impie. — Plus bas nous indiquerons brièvement les critiques que l'on peut adresser à cette esquisse fugitive que Frazer n'a pas pris la peine de prouver en détail.

Beaucoup plus de profondeur, une logique serrée jusque dans les moindres détails, une documentation très riche, mais en même temps aussi un curieux mélange d'originalité dans les détails et de parti pris et, par conséquent, aussi d'insuffisance dans l'ensemble: telles sont les qualités de l'ouvrage de F. B. Jevons «Introduction of the history of Religion»[3]. Tel que l'ouvrage est maintenant entre nos mains, personne ne pourra se défendre de l'impression qu'il est le produit de deux courants d'idées que l'auteur n'a pas réussi à mettre en parfaite harmonie. Le premier courant, celui de l'ethnologie, admet l'animisme de Tylor et essaie de le faire remonter d'un degré encore en arrière, à la personnification de toutes les choses, mais il en nie le caractère religieux. Celui-ci n'aurait pris naissance que lorsque l'idée du surnaturel («supernatural»)

---

[1] Myth, Ritual and Religion, 2 voll. London 1887. Traduit en français par L. Marillier: Mythes, cultes et religions, Paris 1896. La dernière édition de 1901 a été modifiée d'après le nouveau point de vue de l'auteur.

[2] Ethnology. Cambridge 1896. p. 216—217.

[3] London. 1re éd. 1896, 3e éd. 1904.

s'était attachée à certains esprits. Jevons cherche ensuite à faire dériver l'origine de cette idée uniquement de la considération d'événements extraordinaires et inattendus. La conception du surnaturel étant une fois placée en rapport avec les esprits, l'auteur fait aboutir la religion ainsi developpée exclusivement au totémisme. Il applique ici à l'évolution religieuse en général les théories que Robertson Smith avait établies pour la religion des peuples sémitiques: l'animal totem est l'incorporation de l'unique dieu de la tribu; en le sacrifiant et en mangeant sa chair, on célèbre un repas «sacramental», par lequel on participe de ses qualités «surnaturelles». De cette manière, on aurait la preuve d'un monothéisme primitif. Le polythéisme se formerait quand plusieurs peuples se joignent, chacun apportant son dieu à lui. Malgré le parti pris avec lequel il exalte l'importance du totémisme au delà de la juste mesure, cette vue d'ensemble a quelque chose d'achevé, et représente une théorie complète. L'auteur y met aussi tellement son cœur que l'exposé de ce système remplit presque tout le livre (p. 1—382)

Les deux derniers chapitres seulement examinent encore une fois la question de savoir si vraiment le totemisme a été la première forme de la religion[1] (p. 382—415). Ce n'est qu'alors que le deuxième courant d'idées se manifeste, celui qu'on devra peut-être nommer la conscience théologique de l'auteur, qui se révèle à la vue de la hardiesse des thèses auparavant exposées et de leur incompatibilité avec les doctrines d'une théologie conservatrice. La conciliation qu'il propose se tient tout à fait dans les voies de la philosophie dite immanente, mais à ce qu'il me semble, elle est en contradiction flagrante avec les principes fondamentaux de sa théorie ethnologique. Dans celle-ci il avait constaté, d'un côté, que l'instinct des personnifications avait été un attribut tout naturel de la première phase d'évolution, mais que le «surnaturel» avait pris son origine dans la réflexion sur l'extraordinaire et l'inattendu[2]. Il ajoute expressément que l'idée du surnaturel était «a l'origine purement négative» (l. c. p. 23). Je ne crois pas qu'on puisse voir dans ces propositions autre chose que l'affirmation d'un état préreligieux. Dans sa théorie ethnologique, Jevons fait commencer l'évolution religieuse proprement dite par la réunion de l'instinct de la personnification avec l'idée du surnaturel et la projection du produit de ces deux facteurs dans une personnalité bienveillante, un dieu de la tribu, l'esprit totem, toujours incorporé dans un animal. Ici, au contraire, nous apprenons que l'idée spécifiquement religieuse, c'est-à-dire l'idée d'une personnalité divine, fut «comprise directement ou par intuition par la conscience religieuse» (l. c. p. 393). Elle ne dépendait pas de faits extérieurs, mais découlait «uniquement de son propre cœur»; le sentiment de la dépendance de l'homme vis-à-vis d'une volonté supérieure lui était aussi naturel que la sensation de ce que le feu brûle. L'erreur n'aurait commencé que quand l'homme, dans le progrès de l'évolution, cherchait cette puissance, dont il avait le sentiment intérieur, parmi les objets

---

[1] «. . . totemism, that lowest form of monotheism.» l. c. p. 392.

[2] Jevons cherche bien à distinguer entre création («created») et provocation («called forth») de cette idée; mais ceci semble tout à fait superflu dans sa première théorie, puisque l'essence comme l'existence du «surnaturel» s'explique d'elle même par les suppositions une fois faites. La distinction n'aura été faite qu'en vue des deux derniers chapitres.

extérieurs de la nature qui l'entourait, et c'est pourquoi il tomba dans les idées du totémisme (p. 409).

L'incompatibilité des deux courants d'idées dans la suite du système se voit p. ex. quand Jevons considère le sacrifice d'animaux. Pendant que dans la théorie ethnologique celui-ci s'explique parfaitement et sans difficulté, le principe du totémisme une fois admis, on ne peut guère dans la deuxième théorie regarder l'idée de ce sacrifice comme «innate or even as obvious» (p. 413). Considéré dans son ensemble, cet essai de sauvegarder une espèce de monothéisme supérieur, que Jevons entreprend ici n'est autre chose que l'ancienne doctrine d'une idée innée de Dieu et il partage, surtout avec l'exclusivisme qui le caractérise ici, toutes les graves objections auxquelles il est exposé sur le terrain de la philosophie religieuse. Au point de vue ethnologique enfin — et Jevons doit l'avouer lui même — son existence et sa constitution sont «entirely matter of conjecture» (pp. 393, 413). Mais il l'est à un tel point, il lui manque absolument toute documentation ethnologique, il a au contraire l'air de devoir son existence non à des raisonnements ethnologiques mais à des reflexions théologiques ou du moins philosophico-religieuses à un tel degré qu'il semble être exclu qu'il puisse jamais acquérir quelque importance dans les rangs des ethnologues. —

Spencer à son tour n'a trouvé qu'un seul disciple, mais celui-là d'autant plus fidèle, en la personne de Grant Allen[1], qui, partout où il s'agit de preuves pour les thèses fondamentales, renvoie tout simplement et avec une confiance naïve à Spencer. Le culte des morts est pour lui l'origine de la religion; mais, d'une manière peu claire, il prend pour premier degré de l'évolution le totémisme, auquel auraient succédé le culte des âmes et des ancêtres. Sa manière de voir et d'exposer les choses s'approche assez souvent de la platitude, et ses raisonnements superficiels font penser à plusieurs auteurs français mentionnés plus bas et dont la méthode est généralement peu suivie en Angleterre.

Aller au delà de l'animisme de Tylor, telle est la tendance de R. R. Marett[2] dans une esquisse sur la théorie préanimiste, dont nous parlerons au plus tard.

A cette théorie semble incliner aussi E. Sidney Hartland[3], l'auteur bien connu de la «Legend of Perseus»[4].

Amérique du Nord.

Si on ne peut pas parler d'une simple acceptation de la théorie animiste, on voit du moins son influence évidente et une inclination vers elle chez J. W. Powell, qui a été pendant de longues années l'excellent directeur de la «Smithsonian Institution»[5]. Il distingue dans l'évolution quatre degrés, pour lesquels ils forge des dénominations grecques spéciales, suivant en ceci

---

[1] The Evolution of the Idea of God. London 1897.

[2] Prænimistic Religion, dans Folk-Lore, XI (1900), p. 162 ff.

[3] Folk-Lore, IX (1898), S. 292.

[4] London 1894. 3 voll.

[5] Mythologic Philosophy. Reprinted from vol. XXVIII of the Proceedings of the American Association for the Advancement of Science. Salem 1880. p. 14—15.

une habitude propre aux savants de l'Amérique du Nord: 1er degré: tout est doué de personnalité, de volonté et d'intention, tout est animé = *hecastotheism* (une phase qui jusqu'ici n'a été découverte nulle part); 2me degré: il n'y a aucune différence entre l'homme et la bête = *zootheism;* 3me degré: les forces et les phénomènes de la nature sont personnifiés et divinisés = *physitheism*, 4me degré: des qualités intellectuelles morales et sociales sont personnifiées et déifiées = *psychotheism;* de là se forme un *pantheism*, quand on accorde une plus grande attention aux puissances naturelles, et un *monotheism*, quand on s'en tient davantage aux qualités morales.

Une simple acceptation de la théorie de Tylor se voit chez Fr. Boas[1].

En opposition directe avec Tylor, qu'il combat nommément, J. H. King[2] a écrit un ouvrage pour proposer une théorie magique très bien coordonnée — le premier essai de ce genre — qui nous occupera plus en détail au chap. VII.

L'ethnologue bien connu D. G. Brinton montre comment on peut admettre presque les mêmes faits et établir presque les mêmes degrés d'évolution que Tylor, et arriver quand même à un système d'une tendance presqu'entièrement opposée[3].

Voici quel jugement il porte, dès le commencement, sur la base de toute la théorie animiste, la supposition d'un principe spirituel. «Ce postulat universel, l'origine psychique de toute pensée religieuse, est l'acceptation ou, si on le préfère, la supposition du principe qu'une volonté consciente est la dernière source de toute force. C'est la croyance que derrière le monde des phénomènes sensibles, distincte de lui[4], lui donnant la forme, l'existence et l'activité, il y a en dernier lieu la force invisible et incommensurable d'un esprit, d'une volonté consciente, d'une intelligence qui est dans un certain sens analogue à la nôtre, et — notez bien ce point essentiel — que l'homme est en relation avec lui»[5].

«La science et le christianisme, continue-t-il, enseignent la même chose, mais avec cette différence: le progrès dans les observations nous a enseigné l'existence de certaines séries successives uniformes que nous appelons «lois physiques», qui sont fondées sur l'esprit, mais qui ne font que représenter ses progrès dans leur réalisation. Le sauvage ne les connaît pas. Il s'imagine que chaque mouvement dans la nature est la manifestation immédiate d'une volonté, de sa propre volonté dans ses propres mouvements, d'une autre volonté visible ou invisible dans d'autres mouvements. Les mouvements visibles étaient ceux d'un être semblable à l'homme, les invisibles lui étaient comme tels inconnus, et ceux-là étaient ses dieux»[6].

Avec cette dernière conclusion Brinton commence déjà à tomber dans l'erreur. De plus il s'expose pour le moins à un malentendu quand il dit que

---

[1] The Mind of primitive Man, Smithsonian Report 1901. p. 457.

[2] The supernaturnal, its origine, nature and evolution. London-Edinburg-New-York 1892.

[3] Religions of primitive Man. New-York-London 1897.

[4] Voyez la distinction que Brinton établit entre la nature de l'esprit et celle de la matière dans son ouvrage «An Ethnologist's view of history» (Philadelphia Pa. p. 16) cité dans Anthropos. vol. I (1906), p. 970 Note.

[5] Religions of primitive Man. p. 47. — [6] l. c. p. 48.

la volonté intelligente et consciente qui est derrière les phénomènes sensibles «n'est pas connue tant par des syllogismes bien clairs que par des pressentiments plus on moins inconscients», ou, comme il le dit encore plus nettement: «Ce n'est pas d'un acte de l'intelligence consciente ni d'une conclusion résultant d'un procédé logique que cette foi est née, mais des profondeurs inconnues et insondables des pensées qui sont au dessous du seuil de la conscience»[1]. Il se peut que cette connaissance ne fût pas le fruit d'une conclusion dans le sens technique que ce mot a dans la logique, mais nous n'avons pas de motif pour recourir à l'inconscient, et nous avons au contraire des raisons évidentes qui nous l'interdisent.

Une autre faute de Brinton consiste en ce que lui aussi insiste trop exclusivement sur les événements extraordinaires, qui auraient conduit l'homme primitif à la recherche de la causalité. Cinq stimulants y auraient contribué:

1° les songes et d'autres états analogues;

2° la conception de la vie et de la mort, d'où l'idée de l'âme tire son origine;

3° la sensation de la lumière, des ténèbres;

4° l'observation des manifestations de forces extraordinaires;

5° l'impression de l'illimitation («vastness»)[2].

Sans nier la coopération de ces facteurs, nous devons revendiquer au cours ordinaire des choses une influence plus puissante sur l'induction du penchant humain à rechercher les causes. C'est de là que procède l'évolution de la religion, comme nous allons le montrer plus loin.

La Belgique et la Hollande.

On ne sait pas bien s'il faut ranger le Belge comte Goblet d'Alviella[3] parmi les partisans de Spencer ou de Tylor. Le culte de la nature et des morts est pour lui la première étape dans l'évolution religieuse.

Le savant hollandais G. A. Wilkens[4], au contraire, déclare ouvertement son adhésion à Tylor et á Schultze (v. p. 149).

Tiele[5], le spécialiste bien connu dans l'histoire comparée des religions, voudrait appeler «animistes» les religions naturelles, et il ne peut pas parler d'animisme «sans un souvenir plein de reconnaissance pour l'homme qui, le premier, nous l'a montré dans une lumière plus claire, le professeur actuel d'Oxford, le Dr. E. B. Tylor»; mais avec cela il ne veut pas «le moins du monde affirmer que la religion tire son origine de l'animisme, mais seulement que ses premières manifestations étaient dominées par l'animisme, parce

---

[1] l. c. p. 84. — [2] l. c. p. 64.

[3] L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. Paris 1892. Voyez aussi son article: «De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux» dans la «Revue de l'histoire des religions» XLIV (1901), p. 1 ss.

[4] Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel. Leiden 1885. p. 4.

[5] Einleitung in die Religionswissenschaft, trad. en allemand par G. Gehrich. Gotha 1899. p. 61.

que celui-ci est la forme nécessaire de penser de l'homme non civilisé»[1]. La première forme de la religion a été, selon lui, une espèce de «polyzoïsme» duquel nous ne savons plus que peu de chose; ce qui lui succède «serait le mieux qualifié de *polydémonisme magique* connus, dominé par l'animisme» et il lui semble «invraisemblable au dernier degré que toutes les religions, même les plus élevées, n'aient pas passé par ces étapes initiales»[2]. Comme on voit, ce ne sont donc pas des différences essentielles qui séparent Tiele de Tylor.

Il en est autrement de son compatriote, P. D. Chantepie de la Saussaye, l'éditeur du manuel allemand bien connu: «Lehrbuch der Religionsgeschichte»[3]. Il concède que l'animisme est étroitement lié avec plusieurs phénomènes et croyances religieuses, que, «tout en prédominant chez les races inférieures», il joue un rôle dans toutes les religions. Mais il désapprouve que la théorie de Tylor soit devenue «chez beaucoup de savants une espèce d'axiome» de manière que «partout ils flairent l'animisme». Il objecte contre ces théories «qu'aucune religion n'est constituée par un animisme sans mélange et qu'on ne voit pas comment p. ex. le culte de la nature doive être ramené uniquement à l'animisme»[4]. Chantepie de la Saussaye est donc un des rares esprits qui ne se sont pas inclinés devant la toute-puissance de cette théorie, mais seulement parce qu'il est resté fidèle à l'ancienne école naturaliste, au moins pour une partie de son explication. Dans son manuel il évite une réponse nette à la question sur la nature des premières formes de la religion, parce qu'il présente les religions, l'une après l'autre, simplement d'après leurs connexions historiques et ethnographiques. Mais il paraît pourtant assez manifestement combien il est encore profondément sous l'influence des opinions de la vieille école. Il se justifie expressément de s'occuper des religions «de ces sauvages et des barbares, des peuples sans civilisation qui [*horrible dictu!*] n'ont pas de littérature et sont connus uniquement [!] par les rapports des voyageurs et des missionnaires»[5]. Il les expédie ensuite tous en 30 pages entières et après, il est vraiment content d'être arrivé «sur un terrain réellement historique», aux peuples qui ont une littérature, auxquels il consacre 350 + 512 pages. On comprend alors qu'il ne sait pas apprécier l'animisme à sa juste valeur.

La France.

En France c'était surtout H. Gaidoz qui, à côté d'E. Rolland, avait aidé dans la revue «Mélusine» (fondée en 1877) à remplacer la vieille école naturaliste et mythologique par une nouvelle école ethnologique et folkloriste et Marillier en appliqua la méthode aussi à l'étude comparée des religions[6]. Mais bien que la France possédât la plus ancienne revue pour la science

---

[1] l. c. p. 64. — [2] l. c. p. 72—73.

[3] Freiburg et Leipzig 1897. L'ouvrage a été traduit en français: Manuel de l'histoire des religions, trad. par H. Habert et Is. Lévy Paris 1904. — [4] l. c. p. 13. [5] l. c. p. 17.

[6] Cfr. son article: Le Folk-Lore et la science des religions, dans la Rev. de l'Hist. des Relig. XLIII (1901), p. 166 ss. et l'article «Religion» dans La grande Encyclopédie, S. 28.

comparée des religions, la «Revue de l'Histoire des Religions», on n'y prit généralement guère une part active aux problèmes que nous discutons ici.

D. G. Brinton[1] croit que la profession ouverte d'athéisme et de matérialisme faite par l'école française avait laissé croire à ses adhérents qu'il était superflu de s'occuper de ces problèmes. Un autre auteur, Français lui même, S. Reinach, fait lui aussi remarquer la négligence dédaigneuse avec laquelle on traitait en France les questions de l'origine et de l'évolution des religions[2]. Les articles de Lefèvre et de Nicole dans les anciennes publications de l'Ecole d'Anthropologie ne méritent pas davantage une considération spéciale. La frivolité y rivalise avec un rationalisme superficiel et suranné et les platitudes du style y abondent parfois à un tel degré qu'on se demande si c'est un Français qui a écrit ces choses là. Le contraste entre cette manière de traiter la religion et la tenue respectueuse et digne qu'observent en Angleterre même les adversaires de la religion, est évident.

Il faut cependant ajouter que cette incapacité à s'occuper d'une manière scientifique des questions de religion ne découlait pas seulement de l'incrédulité mais aussi d'une certaine position «scientifique» déterminée d'avance. Nous avons montré ailleurs[3] comment, après le milieu du XIXe siècle, sous la conduite de Broca et de Topinard, l'anthropologie physique l'emporta sur l'ethnologie, et comment cette nouvelle école manquait d'intelligence pour l'indépendance et les propriétés de l'âme et pour la psychologie en général[4]. Ce défaut devait se faire sentir très désavantageusement surtout dans les questions religieuses, si intimement liées à la psychologie[5].

L'homme qui se consacra le plus ardemment à ces études fut A. Réville, d'abord professeur de théologie (protestante) à Paris, puis pendant de longues années directeur de la «Revue de l'Histoire des Religions». Il marque la transition de l'école naturaliste et mythologique à l'école ethnologique, en plaçant, d'une maniere pas trop claire, au début le «naturisme ou la religion qui a pour objet les phénomènes de la nature»[6], qui aurait été cependant «de très bonne heure» remplacé par l'animisme[7].

Ch. Letourneau accepte déjà avec confiance et sans critique la théorie de Tylor, en écrivant: «Nous n'avons qu'à suivre Tylor, qui a traité cette question avec une supériorité remarquable»[8].

J. Deniker[9] veut bien faire naître la religion de la peur d'événements insolites, surtout de la maladie et de la mort, mais il avoue ensuite que la

---

[1] Religions of primitive man. p. 45.

[2] L'Anthropologie, XVI (1905), p. 660.

[3] Anthropos, I (1906), pp. 149, 339 ss. — [4] l. c. pp. 349, note 3 et 353, sourtout note 4.

[5] C'est un Français même qui juge de cette manière. Au sujet d'un article de Maurice Vernes qui traitait la religion dans le sens indiqué ci-dessus, A. Réville écrit: «Si par habitudes de travail exact de l'école d'anthropologie on veut entendre ceci, nous souhaitons instamment ne pas la voir se fixer dans l'histoire des religions. Quand il s'agit de déterminer et d'apprécier les phénomènes du monde moral et intellectuel, nous exigeons un peu plus de psychologie et d'esprit philosophique.» Revue de l'Histoire des Religions, XLVII (1903), p. 431.

[6] Les religions des peuples non civilisés. Paris 1883. I, p. 222. — [7] l. c. p. 230.

[8] L'évolution religieuse. Paris 1898. p. 11.

[9] Dans son ouvrage anglais: The races of Man. London 1900. p. 215.

croyance aux esprits a une importance prépondérante, et «with the eminent ethnologist Tylor» il l'appelle animisme. Pour le reste il suit de même assez fidèlement les traces de Tylor.

A l'école anthropologique et à l'animisme se rattache finalement aussi l'archéologue et historien distingué S. Reinach[1].

Nous rencontrons un adversaire décidé de l'animisme dans M. Guyau[2], sur lequel nous reviendrons plus au long au chap. VII.

Une espèce de préanimisme inauguré par H. Hubert et M. Mauss[3] n'est pas tant une négation de l'animisme qu'un aller au delà de lui. D'après eux, il y a derrière les esprits l'idée obscure d'une puissance vague, impersonelle (*mana, orenda, wakan, krâmat*): cette idée est l'idée mère tant de la religion que de la magie; toutes les deux ont une source commune. Ce système est aussi accepté par A. van Gennep[4]; nous en parlerons également *in extenso* au chap. VII.

L'Allemagne.

En Allemagne, Bastian avait déjà avant Tylor énoncé des théories semblables à celles de l'ethnologue anglais[5].

Gerland aussi n'en est pas très éloigne en établissant comme étape initiale de l'évolution religieuse «une peur générale des revenants, ensuite la peur d'êtres d'une puissance et d'une grandeur surhumaines qui possèdent l'empire sur les éléments et sur le monde»[6].

Du reste la théorie de Tylor jouit, dès son apparition, d'une approbation presque universelle chez les ethnologues allemands. Brinton[7] le reconnaît aussi; il aurait pu cependant faire remarquer que «this popular view», comme il appelle l'animisme, n'est pas d'origine allemande.

J. Lippert[8] étendit la théorie animiste expressément à l'évolution de la religion hébraïque et prépara ainsi les voies à l'école exégétique de Wellhausen et de Stade.

F. Schultze, qui en 1871, dans son ouvrage «Der Fetischismus», avait ainsi que Comte placé le fétichisme comme point de départ de l'évolution religieuse, intercala ensuite l'animisme entre le fétichisme et le polythéisme[9]. Mais il reste très obscur comment il faut concevoir l'ordre chronologique entre le fétichisme et l'animisme: s'ils se succedèrent ou s'ils existèrent simultanément. A la page 214 l'auteur dit: «Tous les deux doivent être comparés

---

[1] Cultes, mythes et religions. Paris 1905—1906.

[2] L'irréligion de l'avenir. Paris 1906. 12e édition.

[3] Esquisse d'une théorie générale de la magie dans «l'Année Sociologique». Paris 1904. VIIe année 1902—1903. p. 1—146.

[4] Revue des Traditions Populaires, XIX (1904), p. 553.

[5] Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Berlin 1865. p. 20. Cfr. aussi du même auteur: Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1881. p. 51.

[6] Anthropologische Beiträge. Halle 1875. p. 274; de même aussi: Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig. 2e éd. 1877. pp. 324, 360, 454.

[7] Religions of primitive man. p. 45.

[8] Der Seelenkult in seiner Beziehung zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

[9] Dans son ouvrage: Psychologie der Naturvölker. 1900.

à deux fleuves qui ont chacun une source particulière, mais qui sont reliés entre eux par des canaux transversaux et qui finissent par se réunir pour former un grand fleuve», le polythéisme. Lui aussi ne connaît pas de tribus sauvages qui professent le monothéisme.

Toute l'école de Leipzig suit en substance Tylor, seulement elle insiste un peu plus sur l'importance de l'instinct de causalité pour expliquer l'évolution religieuse.

Tel est, p. ex., O. Peschel[1], qui défend aussi la thèse que la religion primitive n'avait pas de caractère éthique[2], comme aussi que «jamais chez une des tribus qu'on nomme sauvages on n'a rencontré le monothéisme»[3].

Fr. Ratzel partage le même point de vue[4]. Il dit: «Il est essentiel de faire remarquer que les doctrines morales ne sont pas pour le commencement un ingrédient nécessaire de la religion, mais une addition qui s'effectue seulement aux degrés plus élevés»[5]. Et ensuite: «La question de cet Etre unique, maître du ciel, créateur de tout, de Dieu, n'est pas la première dans la masse des croyances religieuses; on ne l'entrevoit que par hasard, pour ainsi dire à travers les éclaircies de la forêt des dieux»[6].

Les opinions de H. Schurtz sont analogues[7].

Des ethnologues de Berlin, P. Ehrenreich se range expressément de l'avis de Tylor «à l'exposition excellente duquel on ne peut guère ajouter quelque chose d'essentiel». Seulement il n'admet pas que les premiers degrés du système de Tylor constituent une religion, qui, selon lui, ne commence qu'avec la croyance aux dieux[8].

Nous rencontrons auprès des ethnologues un commencement de divergences chez Frobenius, qui pose pour première étape un «animalisme», auquel aurait succédé le mânisme[9]. L'animalisme serait une période où l'homme n'aurait pas encore saisi la différence qui le sépare de la bête. L'exposé qu'il en donne est obscure, car ailleurs[10] il ajoute: «De plus, les hommes attribuent leurs facultés à tous les autres êtres; ils sont toujours prêts à attribuer à tous les astres et à tous les objets une vie et toutes les facultés»[11]. On ne comprend pas bien pourquoi alors il n'a pas conservé le terme animisme, créé par Tylor. Dans un livre postérieur, une curieuse conversion se manifeste chez Frobenius[12]. Lui, l'ethnologue, renouvelle, jusqu'à un certain degré, une théorie jadis inventée par les philologues, mais combattue si bien par les ethnologues qu'elle fut abandonnée même de la plu-

---

[1] Völkerkunde. 7e éd. 1897. p. 252—256. — [2] l. c. p. 294. — [3] l. c. p. 300.

[4] Völkerkunde. 2e éd. Leipzig-Wien 1894. vol. I., pp. 38—39, 41. — [5] l. c. pp. 45, cf. 49. — [6] l. c. p. 47.

[7] Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893. p. 88; Völkerkunde. Leipzig-Wien 1903. p. 113

[8] Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin 1905. p. 10, 18 ss. Voyez-cependant ce que nous dirons plus bas sur un changement de position chez cet auteur.

[9] Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898. p. 394.

[10] Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898. p. 306.

[11] Souligné par moi-même. G. Sch.

[12] Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

part des philologues: la théorie du culte du soleil comme forme première et principale de la religion et de la mythologie primitive[1].

Abstraction faite de cette rechute dans une théorie ancienne il n'y a parmi les ethnologues allemands que Preuss et, tout dernièrement, Vierkandt qui, tout en reconnaissant explicitement l'empire universel de l'animisme, défendent un système plus neuf, la théorie magique dont nous avons encore à parler assez longuement.

Progrès de la théorie animistique auprès des philologues et d'autres.

Pendant que l'animisme conquérait ainsi presque complètement le monde ethnologique en Allemagne, il ne resta pas sans influence sur l'ancienne école philologique, qui avait jusqu'ici professé la théorie naturaliste et mythologique. On verra au chap. III comment les sémitistes, sous la conduite de Stade, Schwally et Wellhausen, se tournèrent presqu'en corps vers lui. Mais encore dans l'école autrement puissante de la mythologie classique et indo-germanique s'éleva bientôt un courant toujours plus fort qui, aujourd'hui, a déjà gagné le terrain tout entier[2]. La science morte des livres avait, par la comparaison des mythologies écrites, produit assez peu de résultats d'une importance plus universelle et ses spéculations étymologiques se détruisaient en grande partie mutuellement[3]. Elle se transforma donc peu à peu, sous la poussée de ce courant, en une étude de la mythologie vivante du peuple. La croyance aux âmes, aux démons et à la magie qui se révélait ici à chaque pas fit connaître jusqu'à l'évidence la connexion psychologique entre la situation de ces peuples avec les conditions des peuples non civilisés et la plus grande originalité de ces derniers. On avait ainsi prouvé, même pour les philologues, la nécessité de recourir aux recherches ethnologiques sur les peuples incultes pour l'intelligence parfaite des mythologies écrites.

Le changement des idées qui s'effectua en un temps relativement court se montre surtout d'une manière caractéristique dans l'évolution de la revue qui dirige, jusqu'à un certain degré, le mouvement sur ce terrain, l'«Archiv für Religionswissenschaft». Dans l'article d'introduction du premier numéro de la première année (1898) Hardy revendique encore quelque préférence pour la méthode historique comparative avec la méthode anthropologique-compara-

---

[1] Ch. Renel observe avec raison à ce sujet: «Son livre, tel qu'il nous le présente, aurait pu être écrit avant la campagne scientifique menée avec quelque succès depuis une quinzaine d'années contre le solarisme.» Revue de l'Histoire des Religions, L (1904), p. 78, note, et plus loin avec une ironie spirituelle «Enfin les disciples de Max Muller . . . se réjouiront de voir ainsi rajeunie, sinon fortifiée, l'hypothèse du solarisme» (l. c. p. 79—80). Une extension plus grande de ce nouveau solarisme semble cependant déjà exclue par le fait que plus récemment encore un lunarisme, favorisé surtout par E. Siecke, lui dispute le terrain.

[2] Voyez une exposition succincte de cette évolution chez Wundt: Mythus und Religion. Ier partie. p. 544 ss. et l'exposé plus détaillé chez A. Lang, Modern Mythology. London 1897. Cfr. aussi H. Usener. Götternamen. Bonn 1896. p. 324.

[3] Voyez surtout la juxtaposition chez Mannhardt, Mythologische Forschungen (1884), p. 275. Il y a 5 interprétations de Déméter totalement différentes, 4 de Poseidon, 3 de Despoina et d'Arion; de même chez Lang, Modern Mythology, p. 35. 7 interprétations et 3 étymologies de Kronos.

tive, «pour cette raison les religions des peuples civilisés sont la charpente de la science des religions» (l. c., p. 41). Quand en 1904 Dieterici prit en main la direction de la revue il fit ressortir au contraire que les besoins du moment exigeaient moins «l'étude des évolutions historiques particulières qui procèdent de personnages déterminés, que des recherches sur le fondement ethnologique primitif, éternel et immuable de toute histoire des religions»; les besoins du moment exigent que les philologues et les ethnologues puissent apprendre les uns des autres, et ils doivent le faire «quelque incommode et peu sympathique que ce fût au régime traditionnel de chaque science»[1]. Chacun sait que ces dernières paroles sont sortout à l'adresse des philologues.

Ce furent surtout W. Schwartz, W. Mannhardt, E. H. Meyer, G. Meyer, E. Rohde, H. Usener qui prirent une part plus ou moins active à ce revirement et qui développèrent davantage les théories, auxquelles vinrent se joindre alors aussi H. Oldenburg et L. v. Schröder. Bien que ce mouvement visât d'abord seulement à promouvoir un côté formel de la science comparée des religions: une plus grande utilisation de l'ethnologie; il se produisit cependant, déjà par le fait que presque toute l'ethnologie était alors sous l'empire de l'animisme, chez presque tous ces savants (à l'exception de L. v. Schröder[2]) une inclination plus ou moins forte vers l'animisme.

H. Usener forme ici, pour ainsi dire, une transition, en admettant bien l'animation de tous les objets comme point de départ de la religion, mais empruntant aussi à l'école philosophique la métaphore: «Les deux principales phases de toute représentation mythique, dit-il, sont l'animation (personnification) et la production d'une image (métaphore). Il faut que des profondeurs de la conscience il s'élève, pour ainsi dire, une image qui s'unit à la représentation animée pour former une représentation figurée. Ainsi naît l'image mythique, un symbole, une représentation concrète et figurative de dieu. De ces deux procédés qui sont presque toujours unis, toutes les notions religieuses tirent leur origine»[3].

H. Siebeck cherche à établir un autre moyen terme. Une compénétration mutuelle du culte de la nature et de l'animisme aurait formé le début; d'après le tempérament national tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments aurait prévalu[4]. Mais tout au commencement il y aurait eu une période dans laquelle «il n'y a pas de différence bien nette entre ce qui est personnel et ce qui est naturel, entre vivant et non vivant, entre le psychique et le corporel». Il n'admet pas de monothéisme primitif (p. 54—55), mais il veut «que la conscience primitive de la solidarité humaine la possède [la notion du monothéisme], quoique ce ne soit pas d une manière bien déterminée, mais en germe». En tout cas cela n'est pas excessivement clair.

---

[1] Voir «Archiv f. Religionsw.», vol. VII (1904), p. 2—3.

[2] Voyez ce que nous dirons plus bas chap. IV sur sa position définitive.

[3] Dans son article «Mythologie» dans: Archiv für Religionswissenschaft, VII (1904), p. 6 ss. La manière dont il explique en détail, dans son savant ouvrage «Götternamen» (Bonn 1896), la genèse de l'idée de Dieu et du monothéisme sera le sujet d'un examen détaillé à un des chapitres suivants.

[4] Lehrbuch der Religionsphilosophie. Fribourg-Leipzig 1893. p. 52 ss. surtout 62—63.

Une négation expresse de l'animisme se trouve parmi les savants allemands chez O. Gruppe dans son grand ouvrage critique »Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen» (Leipzig 1887). Cependant sa position est tout à fait isolée. Il nie la disposition positive de l'homme à la religion; il n'y a, selon lui, qu'une possibilité purement passive (l. c. p. 256). La propagation générale de la religion s'explique par des influences extérieures, par les migrations des mythes et des rites (p. 262 ss.). Bien qu'il regorge, pour ainsi dire, de connaissances bibliographiques, il semble si peu versé dans les questions dont il s'agit ici qu'il ne s'en prend pas à Tylor comme représentant de l'animisme, mais à Lippert. Il prouve aussi son ignorance pour tout ce qui ne touche pas les peuples indogermaniques et orientaux, en admettant, pour justifier ses hypothèses de migrations, qu'une influence a été exercée sur l'Amérique par l'Asie en des temps historiques[1].

Dans un point, Kurt Breysig[2], auteur d'une histoire universelle[3], s'acccorde aussi avec Gruppe: l'essence des idées religieuses et mythologiques s'est formée, selon lui, dans un centre préhistorique qui est à la fois la patrie primitive de la jeune humanité; de ce centre les peuples ont emporté, en se dispersant, les éléments mythiques dans le monde entier. Si déjà par là il se met en opposition avec l'animisme de Tylor, il va plus loin encore en rejetant énergiquement l'hypothèse que le dieu unique du monothéisme se soit développé de la multiplicité des esprits. La nature de ces esprits, dit-il, est beaucoup trop vague et nuageuse, pour que la vigoureuse personnalité du dieu unique puisse en tirer son origine. De plus le polythéisme n'était pas dans l'esprit des temps primitifs; chaque tribu n'a formé qu'un seul dieu et ce n'est que par l'union de plusieurs tribus en des agglomérations politiques plus grandes que le mouvement vers le polythéisme commença à se dessiner. Mais la satisfaction avec laquelle on voudrait accepter ces propositions disparaît bientôt, quand on entend comment Breysig aborde lui-même la solution positive. D'après lui, l'idée préliminaire au concept de Dieu est celle d'un «bienfaiteur» («Heilbringer»), d'un être qui procure aux hommes les différents bienfaits de la civilisation et les a secours aussi dans d'autres occasions. Dans les mythes de beaucoup de peuples il paraît tantôt comme un être humain, tantôt comme

---

[1] Voyez une critique excellente de la théorie de Gruppe, au point de vue psychologique chez Wundt (Völkerpsychologie, II. 1. p. 570). On ne peut cependant pas se ranger à l'avis de Wundt quand il dit: «Il faut avouer que les témoignages historiques, pris isolément, ne font nullement paraître impossible que tous (souligné par moi, G. Sch.) les mythes et religions aient eu, en des temps préhistoriques, un seul pays d'origine.» Naturellement des témoignages historiques ne peuvent rien dire sur des migrations préhistoriques, mais les documents préhistoriques et ethnologiques que nous avons ne nous donnent aucun droit à accepter l'opinion de Gruppe. Et cela suffit, car une théorie n'a un fondement que quand il y a des raisons positives pour elle et non quand on n'en peut pas alléguer contre elle. Des migrations générales de mythes ne sauraient être admises qu'en tant qu'elles dateraient d'une époque assez reculée pour être contemporaines des migrations des tribus elles-mêmes.

[2] Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905.

[3] Die Geschichte der Menschheit; vol. Ier: Die Völker ewiger Urzeit, Berlin 1907, p. 209—263, 350—371, 435—463, 509—514.

un mélange d'homme et d'animal. Il aurait été, à la suite d'une évolution lente, élevé au rang d'une divinité. Breysig croit que cet être a été à l'origine conçu comme un vrai animal et penche finalement vers l'opinion qu'avant de se le figurer comme animal on y avait vu une plante et encore plus loin une pierre. Cette hypothèse qui jure avec toute psychologie et surtout avec celle des peuples primitifs est néanmoins compréhensible — et aussi psychologiquement — quand on se représente encore une fois expressément la série: pierre, plante animal, homme, dieu; série si attrayante qu'un théoricien, avide d'hypothèses, ne peut lui résister. Mais qu'on établisse encore quelques autres de ces «séries d'évolution» et il faudra bientôt se gêner d'employer le terme d'évolution dans un ouvrage scientifique. C'est dommage que «l'histoire de l'humanité» de Breysig, qui, dans son plan et dans plusieurs parties de son exécution est bien méritoire, soit irrémédiablement viciées dans les parties qui parlent de l'évolution sociale, et cela parce que l'auteur s'est laissé emporter par une tendance indomptable à des «conjectures» et par une partialité qui ne tient compte de rien qui ne cadre à sa théorie préconcue. A un des chapitres suivants nous nous occuperons plus en détail de la théorie de Breysig, qui a encore toujours le mérite d'avoir de nouveau attiré l'attention sur la remarquable figure du «bienfaiteur». En attendant nous renvoyons à la critique détaillée que P. Ehrenreich[1] consacra au premier ouvrage de Breysig; elle prouve que l'idée du bienfaiteur n'est pas antérieure au dieu unique, mais lui succède et la présuppose. Dans les points principaux, nous sommes absolument d'accord avec les excellentes déductions d'Ehrenreich et nous ne pouvons qualifier la réplique de Breysig dans sa «Geschichte der Menschheit»[2] que de pleinement insuffisante.

La position de W. Wundt n'est pas encore bien définie de toutes parts. Il consacre un volume entier de sa «Völkerpsychologie»[3] (psychologie des peuples) aux représentations des âmes, mais il fait remarquer que celles-ci ne doivent pas en soi posséder nécessairement un caractère religieux[4]: «la question si et dans quelle mesure elles ont des relations avec l'évolution religieuse» sera discutée dans le volume suivant qui n'a pas encore paru. Cependant lui aussi place au début l'animisme mais sous une forme encore plus primitive que celui de Tylor: la nouvelle théorie de l'«âme corporelle» (Körperseele)[5]. Il avoue cependant que «dans certaines idées fondamentales du mythe et de la nature», nous devons «apprendre à connaître une seconde forme qui, malgré l'étroite alliance qu'elle contracte, dès les premiers temps, avec le mythe de l'âme, tire néanmoins son origine d'une source indépendante»[6]. Dès à présent il nie très énergiquement l'existence d'un monothéisme primitif. «En vérité, écrit-il, il y a aussi peu un monothéisme primitif qu'il y a un Etat primitif ou, pour parler plus généralement, une civilisation primitive qu'on n'aurait pas eu besoin d'acquérir. Le monothéisme primitif n'existe pas parce qu'il n'existe pas de religion primitive du

---

[1] Götter und „Heilbringer", dans la Zeitschrift für Ethnologie, 1906, 536—610.

[2] Vol. Ier pp. 325—358, 361—363.

[3] La deuxième partie du IIer vol.: Mythe et religion. Leipzig 1906. — [4] l. c. p. 137. — [5] Une âme d'une conception plus matérialistique, résidant dans le sang, dans la respiration etc. — [6] l. c. p. 155.

tout . . . Il est aussi impossible qu'un mythe naturaliste, comme celui des Grecs et des Hindous, soit né sans un animisme precedent, que jamais des religions éthiques comme le judaïsme, le christianisme, le bouddhisme, se soient développés sans que l'animisme et le mythe naturaliste les aient précédés»[1].

On a presque l'impression que par cette affirmation catégorique toute contradiction devait être étouffée d'avance. Car ce n'est pas une bien solide preuve que l'auteur ajoute: «La vie intellectuelle n'offre ici, comme partout ailleurs, rien d'achevé, mais une évolution perpétuelle et le grand principe de sa formation consiste en ,ce que les formes supérieures pour pouvoir naître, doivent être préparées par les formes inférieures. La religion est aussi du nombre des choses qui sont créées de cette manière après avoir été préparées par d'autres formes intellectuelles. Elle n'est ni innée, ni produite avec les formes primitives de l'évolution mythologique.» Nous aussi nous sommes de l'avis que la religion n'est pas innée et qu'elle n'est pas davantage produite «avec les formes primitives de l'évolution mythologique». Mais même en acceptant ce que Wundt proclame comme «le grand principe» de l'évolution de la vie intellectuelle, nous ne sommes pas forcés de croire qu'un monothéisme primitif appartienne aux «formes supérieures» de cette mesure et dans ce sens que nécessairement une longue série de formes inférieures doive l'avoir précédé Nous sommes plutôt de l'opinion que, bien qu'il s'agisse d'un monothéisme réel, il pouvait être d'une structure si simple qu'il serait né, sans difficulté, au commencement d'une évolution vraiement humaine, c'est-à-dire intellectuelle. Nous espérons prouver cette affirmation dans le présent travail.

Le panbabylonisme.

Un témoignage éclatant, bienque donné à contre-cœur, en faveur de l'empire jusqu'ici universel de l'animisme se trouve enfin chez une école toute nouvelle qui, jusqu'à un certain degré au moins, veut se tourner directement contre lui. En mars 1906 s'est fondée à Berlin une «Société pour l'étude comparée des mythes» dont le but est de publier une «Bibliothèque mythologique»; le 1er volume (E. Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, Leipzig 1907) vient de paraître. Dans le prospectus qui accompagne cette publication on lit: «Au sein de la science mythologique un courant essentiellement négatif a prévalu dans les derniers temps. Après plusieurs tentatives infructueuses, on a presque de tous côtés perdu le courage de tirer encore de la comparaison des mythes des conclusions se rapportant à leur genèse et à leur signification[2] . . . . La mythologie n'est pas seulement science des religions et étude des rites et des cultes. Elle ne s'épuise pas non plus en des comparaisons dans le pur domaine de l'histoire littéraire; de même l'animisme, le fétichisme, le totémisme, le culte des ancêtres ou le polydémonisme ne sauraient suffire à l'explication par-

---

[1] l. c. p. 233.

[2] Ces tournures quelque peu obscures font allusion à la décadence de l'ancienne école mythologique.

faite des mythes». Siecke lui même apprécie d'une manière semblable le mouvement rétrograde de la mythologie comparée.

Deux courants d'importance et de force inégales me semblent s'unir dans cette nouvelle école. L'un est celui de l'ancienne école mythologique, qui s'occupait surtout de mythologie indogermanique. Elle a été refoulée en arrière, peut-être plus qu'elle ne le méritait, par l'école «anthropologique» de date plus récente et ne veut pas se contenter de la position subordonnée où elle se trouve actuellement. Son représentant est en particulier E. Siecke, et on comprend qu'il mette en garde contre une appréciation trop dédaigneuse de Max Müller[1].

Le deuxième courant qui déploiera certainement une activité plus grande, parce qu'en dehors d'un intérêt théorique et scientifique il poursuit un but pratique, est caractérisé par Siecke lui-même, lorsqu'il parle de gens qui «p. ex. quand il s'agit d'un mythe comme le mythe biblique de la création, veulent savoir avant tout ce qu'il peut signifier. En considération de quelques doctrines orthodoxes cette connaissance leur semble plus importante pour leur esprit et leur vie que beaucoup d'autres choses» (l. c.). Les noms de A. Jeremias et de H. Winckler, qui se trouvent également sur le prospectus, mettent hors de doute que l'école naturaliste mythologique, refoulée sur le terrain indogermanique, cherche à se réorganiser sur le terrain sémitique.

Il s'agit, en effet, il faut en convenir, d'une réorganisation complète et non d'une simple reprise de l'ancienne école mythologique naturaliste. On peut résumer brièvement le nouveau système comme il suit:

Toute mythologie s'occupe pour ainsi dire exclusivement des événements du ciel, «Astralmythologie» (mythologie astrale), en particulier du cours du soleil, de la lune, parfois aussi de l'étoile du matin (Vénus) et de leur relation avec les douze signes du zodiaque et les constellations qui en font partie. Les événements et les relations du firmament sont la mesure et la règle pour les événements et les conditions de la terre, l'astrologie et l'astronomie font tout un. Le tout forme un système de philosophie religieuse qui est à la fois la religion, parce que les astres et leurs mouvements sont en même temps les principales révélations de la puissance de la divinité. Que celle-ci fut quelque chose de distinct des astres, les initiés, les prêtres le savaient[2]; au peuple on présentait la doctrine astrale sous la forme d'un mythe, et les événements qui dans cette croyance prêtaient à la célébration de fêtes furent représentés dans des jeux dramatiques. Dans cette doctrine et ces mythes, les nombres des temps de rotation de ces astres et leurs relations mutuelles jouèrent un grand rôle, ce furent des «nombres sacrés». Comme ils déterminaient au ciel la rotation des astres, de même ils fixaient sur la terre l'époque des fêtes et servaient de base à toute la chronologie.

La patrie de tout ce système est Babylone où nous le trouverions pleinement développé déjà 3000 ans avant J.-Ch. De là il se serait d'abord répandu

---

[1] C'est ce qu'il fait dans un article «Le testament mythologique de M. Müller» dans: Archiv f. Religionswissenschaft, V (1902), p. 105 ss.

[2] Tel est du moins l'avis de Winckler.

dans l'Orient ancien tout entier; l'Egypte et Israël en particulier et plus tard la Grèce et Rome et, par elles, le moyen âge chrétien se trouvèrent sous son influence. Mais en général les mythologies de tous les peuples de la terre, même des peuples incultes les plus éloignés, subirent cette influence[1]. La théorie de Bastian au sujet des «Elementargedanken» (pensées élémentaires) que toutes ces choses se seraient développées d'elles-mêmes dans les différentes parties de la terre, serait à rejeter ici. Car d'un côté, les connaissances étendues en astronomie qui se manifestent ici ne seraient pas en proportion avec l'infériorité du reste de leur civilisation et ensuite l'harmonie jusque dans les moindres détails serait trop grande. C'est ce qu'on observe surtout dans l'importance qu'on attribue chez les divers peuples à la constellation des Pléiades, en fixant l'équinoxe du printemps à la jonction du soleil et la pleine lune dans le même signe du zodiaque. Les pléiades appartiennent au signe du taureau; l'équinoxe du printemps commence à tomber dans ce signe environ 3000 avant J.-Ch., comme on peut le prouver mathématiquement. Le commencement de cette «ère du taureau», la réforme du calendrier qui s'y rattache et qui fut en même temps une réforme religieuse — l'ère de Marduk, — nous seraient attestés pour l'an 2800 avant J.-Ch. environ par les inscriptions cunéiformes de Babylone, en opposition avec une ère plus ancienne, également de la vallée de l'Euphrate qui prend pour point de départ la constellation des Tumeaux. Mais tandisque la plupart des peuples conservèrent l'ère du taureau, bien que après 2200 ans le soleil ait avancé d'une constellation vers l'est, les Babyloniens auraient effectivement changé leur calendrier au VIIe siècle avant J.-Ch., quand le soleil entra dans le signe du bélier, et cet arrangement, précisé dans le canon de Ptolémée, règne encore chez nous, bien que depuis le soleil ait progressé d'un nouveau signe, celui des poissons.

Ce système, appelé panbabylonisme tout court, établi d'abord par H. Winckler[2] et ensuite par A. Jeremias[3] d'abord pour Babylone et l'ancien Orient et étendu ensuite par E. Stucken[4] à tous les peuples de la terre, trouve des adversaires parmi les assyriologues dans la personne de C. Bezold et de P. Jensen et est surtout vivement combattu par les exégètes de l'ancien Testament de l'école de Stade-Wellhausen, dont les théories semblent sérieusement menacées par ce système. Mais il paraît conquérir lentement et de plus en plus des sympathies[5]. Comme je ne suis pas assyriologue de

---

[1] «Provisoirement» Jeremias croit que cette influence s'exerça «en un temps relativement historique» (Die Panbabylonisten. Leipzig 1907. p. 16), pendant que E. Stucken suppose que les mythes se répandirent ainsi «en partie déjà avec les premiers hommes qui peuplèrent les continents» (Astralmythen. Leipzig, V, 1907, p. 433.).

[2] H. Winckler, Geschichte Israels II. Leipzig 1900; Die altbabylonische Weltanschauung (Preußische Jahrbücher, Mai 1901); Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen, 2e éd. Leipzig 1902; Himmels- und Weltenbild der Babylonier. 2e éd. Leipzig 1903.

[3] A. Jeremias, Zum Kampfe um Bibel und Babel. 4e éd. Berlin 1903—1904; Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, Berlin 1904; Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 2e éd. Berlin 1906; Die Panbabylonisten, Leipzig 1907.

[4] E. Stucken, Astralmythen, Leipzig 1901—1907.

[5] V. la liste des auteurs chez Jeremias, Die Panbabylonisten, p. 4 ss. Parmi les auteurs que Jeremias énumère ici se trouve aussi le R. P. F. X. Kugler, S. J., connu par ses excellents

profession je ne puis pas examiner son exactitude pour Babylone et l'ancien Orient: l'exposition de Winckler et de Jeremias me semble quant au fond très plausible pour ces régions et je ne saurais rien qui dans l'ethnologie ou la science comparée des religions s'y oppose. Il me semble seulement qu'il serait urgent d'apporter de plus fortes preuves en faveur de l'opinion, professée surtout par Winckler, que derrière les astres il y a la puissance divine et qu'elle n'est pas identique avec les astres;[1] de même il faudrait déterminer davantage cette «puissance divine», cette «divinité» même.

La contradiction s'impose absolument quand E. Stucken, avec l'assentiment de Winckler et de Jeremias, prétend trouver ce système babylonien chez tous les peuples, même les peuples non civilisés les plus éloignés, et quand il affirme qu'il est allé chez ceux de Babylone. Winckler et Jeremias eux-mêmes, quelque énergique que soit leur adhésion à cette extension, n'apportent aucune preuve indépendante en sa faveur[2].

Quant à Stucken, il y a d'abord sa méthode qui donne prise à la critique. Il pose comme principe que, pour les mythes, ce ne sont pas les formes des contes («types») mais leurs «motifs» qui ont migré et qui, par conséquent, doivent être mis en parallèle. Mais déjà Ehrenreich[3] avait observé: «Ceci est vrai avec une supposition que Stucken lui-même oublie trop souvent. Il faut que les idées fondamentales soient réellement identiques et non seulement d'une ressemblance extérieure et elles doivent se retrouver partout dans la même combinaison». En d'autres termes, les divers «motifs» doivent tirer leur origine d'une cause commune et ensuite il ne suffit pas de mettre en parallèle deux idées fondamentales isolées pour en tirer une conclusion, il faut qu'il y ait des deux côtés une certaine série de «motifs». Pour avoir laissé de côté ces principes l'ouvrage de Stucken sur les mythes astrals est devenu en mythologie ce que l'ouvrage d'A. Trombetti «Unità del linguaggio» est en linguistique: un pêle-mêle d'équations de motifs qui sont souvent bienque surprenantes, pourtant très fondées, mais dans beaucoup de cas produites par les caprices de l'imagination. Stucken aussi ne connaît pas

---

travaux assyriologico-astronomiques. Mais il y a des points essentiels dans lesquels le P. Kugler n'est pas d'accord avec Winckler et Jeremias. Il nie surtout que les Babyloniens ont eu une astronomie d'une importance scientifique avant le 8ème siècle a. J.-Chr. et qu'ils ont connu la précession du soleil avant le 2ème siècle a. J.-Chr. V. sa conférence «Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie» dans «Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft», Köln 1907, p. 38—50. Comme sans aucun doute l'autorité du P. Kugler en matière astronomique est la plus grande de tous les assyriologues, le système du panbabylonisme paraît menacé par ces deux négations dans une de ses thèses principales, c.-à-d. dans celle de la haute antiquité de l astronomie babylonienne.

[1] V. p. ex. Himmels- und Weltenbild der Babylonier, p. 10, Die babylonische Kultur, p. 18.

[2] Si Winckler renvoie au calendrier mexicain il n'explique d'abord pas par le babylonisme le nombre 20 du *tonalamatl* mexicain, qui est cependant tout naturel dans le système mexicain de compter par vingtaines. Mais ce systeme n'a rien à faire avec l'astronomie; il provient plutôt de la manière de compter sur les doigts des mains et des pieds. En second lieu, il ne fait pas attention à l'explication beaucoup plus heureuse mais exclusivement mexicaine du nombre 13 qu'a donnée E. Seler dans son ouvrage: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. Berlin 1902. vol. I. pag. 602.

[3] Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker. Berlin 1905. p. 71.

deux choses: pas les lois relatives aux transformations mythologiques et pas la loi qui prescrit de se servir de membres intermédiaires pour joindre les grandes distances.

Mais même si la plupart de ces parallèles sont justes, en particulier ceux qui ont pour objet les pléiades et qui sont véritablement très intéressants, ils ne prouvent cependant pas suffisamment sa thèse de la nécessité de l'origine primitive de ces mythes à Babylone et de leurs migrations dans les régions où nous les découvrons actuellement. Car premièrement il est absolument inexact que le système babylonien se trouve, jusque dans les moindres détails[1], chez les peuples non civilisés, dont nous parlons principalement ici. Ainsi chez les peuples incultes de l'Océanie et chez la plupart de ceux de l'Amérique du Sud, la division du mois en semaines et le système des nombres qui s'y rapportent manque totalement; chez les peuples civilisés du Mexique et de l'Amérique centrale, la semaine de vingt jours ne provient pas non plus d'un système astral, mais repose sur l'usage de compter par vingtaines sur les doigts des pieds et des mains. Ce que l'on observe chez les peuples non civilisés, ce sont des fragments à côté du système arrondi de Babylone, mais la preuve reste à faire si ce sont des restés d'un tout autrefois existant ou des ébauches imparfaites d'un système complet qui est peut-être encore en voie de formation[2]. Il faut convenir que ces fragments, tels que nous les avons maintenant, ne dépassent aucunement le reste de la civilisation des peuples chez lesquels ils furent trouvés. C'est l'ancien et sot orgueil de notre civilisation qui a une trop mauvaise opinion de ces peuples. Il semble qu'il devrait être bien amoindri par les recherches les plus récentes, p. ex. chez les Australiens avec leur richesse de mythes de toute sorte.

Les mythes des pléiades, tels qu'ils existent chez les peuples incultes, ne sont pas une preuve suffisante de la théorie du panbabylonisme. Ils ne le seraient que si ces peuples avaient aussi connu le mouvement cyclique du soleil à travers les signes du Zodiaque et s'ils avaient commencé une nouvelle ère après 2200 ans. Une science astronomique aussi développée ne pourrait être regardée comme autochthone chez eux. Mais qu'est-ce qu'on pourrait sérieusement objecter contre la supposition que les mythes de pléiades ont été formés par ces peuples mêmes dans l'ère du taureau, lorsqu'ils pouvaient sans difficulté observer de leurs propres yeux, au printemps, l'entrée du soleil dans les pléiades, à une époque où le peuple était déja assez développé pour avoir la force et encore assez jeune et frais pour avoir l'agilité nécessaire à la formation

---

[1] A. Jeremias va jusqu'à parler «de la formation complète d'un monde de pensées qui sont d'accord jusque dans les moindres détails, comme un théorème de mathématique ou comme le rouage d'un horloge, non seulement dans l'idée mais aussi dans l'expression». Die Panbabylonisten, p. 15.

[2] Je ne puis me défendre de faire une remarque qui semble favoriser cette dernière alternative. Au point de vue psychologique, il est difficile d'expliquer comment dans le système babylonien il pouvait se faire que les phénomènes du ciel devinssent la mesure et le prototype de ceux de la terre. Il est au contraire un fait constaté p. e. chez les Australiens et les Papoues qu'ils transportent les morts et les conditions terrestres, souvent en les idéalisant, au ciel. Les choses du ciel ne seraient-elles donc pas d'abord des états et des choses terrestres (idéalisées) qui pour cette raison peuvent de nouveau servir de modèle à la terre?

des mythes. Quand plus tard le soleil entra dans un autre signe du Zodiaque, le peuple était déjà trop vieux et trop engourdi dans ses traditions mythologiques pour suivre l'évidence et traduire les connaissances ainsi acquises par d'autres mythes. De cette manière, le panbabylonisme nous aurait rendu, bien que sans le vouloir, l'immense service de nous avoir procuré, au moins dans les grandes lignes, une chronologie absolue même pour l'histoire des peuples non civilisés, où elle faisait jusqu'ici entièrement défaut. J'ai l'intention de faire une application précieuse de cette méthode dans le chap. VI, quand je parlerai des mythes australs-tasmaniens.

Finalement, surtout en face de l'opposition de la nouvelle école contre l'animisme, il faut relever très énergiquement qu'elle ne fournit aucune explication définitive de l'origine, soit des mythes, soit de la religion, comme ses coryphés en conviennent eux-mêmes. Ils veulent seulement établir historiquement un système qu'ils rencontrent dans une époque déterminée. Ils font remarquer expressément que cette époque est très reculée, que déjà vers l'an 3000 av. J.-Ch. elle était pleinement épanouie, qu'elle a dû naître déjà 2000 ans plus tôt quand l'équinoxe du printemps tombait dans le signe des Jumeaux, et que ceci signifierait «le renversement des opinions courantes sur un état historique primitif où se serait trouvé l'humanité civilisée en Orient en un temps que notre histoire pourrait atteindre»[1]. Mais Winckler comprend qu'un tel système ne peut être «que le produit du travail de générations pendant de longues périodes»[2] qui ont donc dû précéder. C'est pourquoi il faudrait d'abord définir exactement l'essence des idées babyloniennes, «avant que nous pussions faire des conjectures sur la genèse de cette civilisation et des restes de quelques civilisations antérieures — comme le seraient le totémisme, le culte des ancêtres et tout ce qu'on désigne ordinairement sous le nom de primitif»[3]. Winckler refuse donc, au moins pour le moment, de donner une réponse à la question de l'origine de la religion et des mythes. Jeremias[4] et Stucken[5] donnent des réponses dilatoires du même genre.

Ceci a l'air d'être bien «exact» et est très commode, mais de ce chemin le panbabylonisme ne sera pas en état de faire disparaître la théorie absolue de l'animisme comme point de départ de toute l'évolution religieuse. Ce ne sera surtout pas le cas, si on peut, sans inquiétude, admettre que les mythes astrals des peuples incultes ont une origine indépendante de Babylone. On tombe cependant, même dans cette école récente, de nouveau dans l'ani-

---

[1] Winckler, Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient. Leipzig 1906. p. 9. Winckler a certainement raison de combattre ainsi en particulier les théorèmes de Stade et Wellhausen, mais il ne devrait pas aller plus loin. D'abord, les pays de l'Euphrate sont les seuls pour lesquels nous avons des preuves d'une civilisation dans un temps si reculé. Ensuite, il n'est pas nécessaire qu'au commencement de l'ère des Jumeaux, quand le système commença à se former, le degré de civilisation ait été plus élevé que chez les peuples incultes de nos jours.

[2] Himmels- und Weltenbild, p. 5.

[3] Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient, p. 29. De même à la p. 33, où il ajoute: «En attendant, il me semble que le résultat sera très différent de celui de nos idées modernes.« Dans un autre ouvrage Die jüngsten Kämpfe wider den Panbabylonismus, p. 78—79, il semble de nouveau indécis.

[4] Die Panbabylonisten, p. 33—34. — [5] Astralmythen, p. 431, 432.

misme, lorsque à l'exemple de Siecke et de Ehrenreich, on ne veut à aucun prix voir dans la représentation mythologique des phénomènes du ciel le symbolisme d'une science sacerdotale esotérique, mais la perception naïve et crédule d'une réalité supposée de la part de l'homme inculte.

Nous voyons donc, en effet, comment du moins l'aile «liberale» du panbabylonisme revient expressément à l'animisme pour les temps primitifs. C'est B. Baentsch qui écrit à la fin de son ouvrage «Altorientalischer und israelitischer Monotheismus» (Tubingue 1906): «Nous sommes persuadés que les jours sont comptés pour la méthode de considérer la religion d'Israël du point de vue évolutioniste (comme le fait Stade et Wellhausen), c'est-à-dire pour cette méthode qui applique le principe de l'évolution, qui est juste en soi, d'une manière trop schématique à l'histoire de cette religion et doit par conséquent compter avec des commencements très bas. Une autre méthode se fera jour qui, bien qu'elle se rattache en beaucoup de points à des positions plus anciennes, est cependant neuve dans son genre spécial»[1]. Les lignes suivantes démontrent dans quelle mesure on revient «à des positions plus anciennes»: «L'hypothèse d'un monothéisme primitif de l'humanité ne se soutient pas en face des faits, tant que nous les connaissons. Car aussi loin que nous pouvons retourner aux origines, à l'aide de renseignements historiques ou sur la voie de conclusions logiques, partout on commence par le culte d'une multiplicité d'êtres divins ou de puissances démoniaques»[2]. Cependant il faudra «rompre avec l'idée que l'époque religieuse qui précéda la religion mosaïque[3] ait été une époque de barbarie ou de demi barbarie, avec un culte animiste d'arbres, de pierres, de fontaines, des ancêtres, avec le fétichisme, le totémisme, la magie et d'autres belles choses de ce genre . . . A cette date[3], les sémites dont nous parlons s'étaient élevés depuis longtemps au dessus des étapes primitives de la religion»[4]. Ils ont donc passé par ces étapes, d'après l'opinion de cet auteur, de la même manière que les autres peuples, mais seulement ils ont fait ce pas à une époque plus reculée. On voit donc que cette théorie nouvelle, qui se vante de se tenir si loin de la méthode évolutioniste, ne se distingue nullement d'elle quant à son essence; la différence est purement extérieure, c'est une différence dans la date des diverses étapes. Nous croyons donc que tout ce système ne mérite point les sympathies et les espérances qu'une théologie positive semble lui avoir témoignées ça et là.

Ainsi le panbabylonisme prouve, au moins pour le moment, qu'il n'est pas à même de faire concurrence à l'animisme. Il perdra encore de son importance, quand la théorie magique, qui commence à se répandre actuellement, s'essaiera plus activement sur le terrain des inscriptions cunéiformes; nul doute qu'elle y trouvera une riche moisson. Le panbabylonisme ne sera en état de la vaincre et de faire reculer l'animisme que s'il réussit à trouver dans les monuments cunéiformes des témoignages évidents en faveur d'une unique divinité, suprême et personnelle qui, indépendante de toute créature a tout créé et gouverne tout.

---

[1] Altoriental. u. israelit. Monotheismus, p. 108. — [2] l. c. p. 3. — [3] Souligné par l'auteur de ce travail. — [4] l. c p. 107.

Conclusion.

Actuellement la théorie de l'animisme ressemble encore à un fleuve large et puissant dont les ondes entraînent tout. Çà et là on voit les ondes se rider légèrement et interrompre le cours tranquille des eaux: sans doute, c'est un signe qu'il y a là des courants nouveaux qui s'efforcent de parvenir à la superficie et tendent à gagner de l'influence. Il se peut bien que l'un ou l'autre de ses divers courants réussira encore. Mais en général, l'empire de la théorie animistique apparaît encore toujours comme universel.

Il est évident qu'un facteur intellectuel d'une telle étendue doit exercer les influences les plus fortes et les plus durables. Des théories isolées qui considèrent l'origine et l'évolution de la religion plutôt du point de vue philosophique, comme il y en a eu quelques unes, doivent rester relativement inefficaces à cause de leur isolement et beaucoup plus parce que notre époque n'a pas de goût pour ces déductions aprioristiques. Elles exercent encore un certain charme quand elles sont exposées avec la véhémence et l'esprit d'un homme comme Ed. von Hartmann ou Nietzsche. Mais ces hommes sans école et sans postérité ne disposent pas de cette force universelle et de cette persévérance irrésistible qui semble être un apanage inséparable de l'animisme, grâce à l'universalité de ses conquêtes surtout dans les cercles enseignants.

(A suivre.)

Miscellanea.

Europa.

Über den heutigen Stand der „Eolithenrage“ verbreitet sich in einem längeren Referat Dr. L. Waagen. Das Endresultat faßt er in die olgenden Worte zusammen: „Wir sehen daraus, laß nunmehr verschiedene Forscher in verschiedenen Gegenden, von verschiedenen Standunkten ausgehend, zu dem gleichen Ergebnisse amen, daß die „Eolithen“ nicht von Menschenand, sondern durch Naturkräfte geformt wurden. Damit ist aber auch das wichtigste Argument ür den Tertiärmenschen zerstört und die Unteruchungen Deeckes, welche die Unmöglichkeit on Feuersteingewinnung in vordiluvialer Zeit ür das nördliche Deutschland dartun, stimmen ollkommen mit dieser Auffassung überein. Wenn sich auch jetzt noch ein Teil der Prähistoriker gegen diese Forschungsergebnisse verwahrt, so wird ihre Gegnerschaft doch bald der esseren Erkenntnis Platz machen müssen, daß der Tertiärmensch nunmehr in das Reich der Fabel zu verweisen ist und daß die Stammesgeschichte der Menschheit vorläufig sich in der Eiszeit verliert.“ (Mitteil. der k. k. Geograph. Ges. in Wien, 1907, S. 348—353.)

Ein Beweis für die ständig steigende Bedeutung sowohl der Ethnologie, als des internationalen Betriebes derselben ist die Ankündigung einer neuen Zeitschrift „La Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques“, die ab 1. Jänner 1908 zu Paris (P. Geuthner) unter der Leitung von A. van Gennep, eines der tüchtigsten und rührigsten französischen Ethnologen, erscheinen wird. Der Preis beträgt 20 Fr. (Ausland 22 Fr.) für 12 Hefte jährlich à zwei Bogen im Format des „Anthropos“. Der Plan der neuen Zeitschrift deckt sich zum größten Teil mit dem des „Anthropos“. Linguistik soll indes nicht ex professo betrieben werden, auch zieht die Zeitschrift nicht die Missionare heran; dafür soll der Museumskunde besondere Sorgfalt gewidmet werden. Wir kommen auf die neue Zeitschrift seinerzeit zurück.

Europe.

Dans un rapport assez étendu Mr. le Dr. L. Waagen discute l'état actuel de la question des éolithes. En voici le résumé: «Nous voyons par là que les différents savants, dans les différents pays et partant de points de vue différents, sont arrivés tous au même résultat: que les éolithes n'ont pas été formés par la main de l'homme, mais par les forces de la nature. Ainsi l'argument le plus important pour l'homme tertiaire est détruit et les recherches de Deecke, qui démontrent l'impossibilité de l'extraction de la pierre à feu au Nord de l'Allemagne dans les temps antidiluviens, concordent parfaitement avec ce résultat. Un certain nombre de préhistoriens se montrent encore adversaires contre ce résultat, mais ils ne tarderont guère à reconnaître que l'homme tertiaire est du domaine des légendes et que jusqu'à présent l'histoire des temps primitifs de l'humanité se perd dans l'époque glaciale.» (Mitteil. der k. k. Geograph. Ges. in Wien, 1907, p. 348—353.)

On nous annonce une nouvelle Revue: «La Revue des Études Ethnographiques et sociologiques». Voilà bien une preuve que l'ethnologie et son étude internationale va croissant de jour en jour. La nouvelle Revue va paraître à Paris (P. Geuthner) sous la direction de Mr. A. van Gennep, un des plus savants et des plus actifs éthnologues français, à partir du 1er janvier 1908. Le prix en est de 20 frcs. (22 frcs. à l'étranger) pour 12 livraisons à deux feuilles dans le format de l'«Anthropos». Le programme de la «Revue» est en grande partie le même que celui de l'«Anthropos». Cependant la «Revue» ne compte pas s'occuper de linguistique *ex professo*, aussi elle ne s'adresse pas aux missionnaires. En revanche elle veut se consacrer particulièrement à la «muséologie» (science des musées).

Asien.

Eine Abhandlung über die hohe Bedeutung des Zauberwesens im Leben der ackerbautreibenden Bevölkerung Süd-Indiens lieferte S. Jiel in seinem Aufsatz: La Magie Hindoue. Daß es dabei auch nicht selten zu blutigen Menschenopfern kommt, zeigt ein Bericht des P. Mazeran S. J.: Les Sacrifices humains dans le Sud de l'Inde. (Echos et Croquis du Pays des Rajahs, 1907, S. 57—67 u. S. 80—81.)

Prof. Dr. K. Bone veröffentlichte eine kritische Studie über ein dem großen chinesischen Maler aus dem XII. Jahrhundert v. Chr., Li-Lung-Mien, zugeschriebenes buddhistisches Gemälde, das sowohl in Anlage als Ausführung von großer kulturhistorischer Bedeutung sein soll. (T'oung Pao, 1907, S. 235—267.)

Prof. Dr. H. Kern teilt eine Reihe Sunda'sche Fabeln und Erzählungen mit. Aus der Feder desselben Gelehrten stammt auch der Aufsatz: Austronesisch en Austroasiatisch, in dem auf die Arbeiten des P. W. Schmidt über die Mon-Khmer-Völker als Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens hingewiesen wird. (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1907, Blz. 62—88 u. Blz. 166—172.)

Im „Mercure Musical", IIIe année, No. 9, S. 898—956, veröffentlicht Gaston Knosp eine vortreffliche Studie über die Musik der Kambodschaner und der Annamiten, die in ganz vorzüglicher Weise in ein ganz neues Gebiet zwar fremdartiger, aber sehr kunstvoller Musikübung einführt. Er beschreibt die fünfstufige, mit der chinesischen übereinstimmende Tonleiter, welche offiziell der Halbtöne *e-f*, *h-c* entbehrt, die aber, besonders im Volksgesang, dort sich zuweilen einstellen. Eingehend wurden erörtert die Melodiebildung, dann die Mehrstimmigkeit, die bei der Musik der Kambodschaner zu einer Art Kontrapunktik wird, endlich die verschiedenen Instrumente des Orchesters. Die annamitische Musik ist einfacher als die kambodschanische, auch fehlt ihr die feine Grazie der letzteren.

Asie.

S. Jiel publie un article sur la grande importance de la magie dans la vie des peuplades agricoles dans l'Inde du Sud. L'article est intitulé: La Magie Hindoue. Les sacrifices de victimes humaines ne sont pas rares à ces occasions, comme le montre un article du P. Mazeran S. J.: Les sacrifices humaines dans le Sud de l'Inde. (Echos et Croquis du Pays des Rajah, 1907, pp. 57—67 et 80—81.)

Le prof. D^r. K. Bone publie une étude historique sur un tableau bouddhiste attribué à Li-Lung-Mien, grand peintre chinois du 12^ieme siècle; on le dit d'une grande importance pour l'histoire de la civilisation aussi bien par le plan que par l'exécution. (T'oung Pao, 1907, pp. 235—267.)

Le prof. D^r. H. Kern donne une série de fables et narrations en langue Sunda. Le même savant publie un article: Austronesisch en Austroasiatisch, dans lequel il signale les traveaux du P. W. Schmidt sur les peuplades Mon-Khmer comme intermédiaires entre les peuples de l'Asie Centrale et ceux de l'Austronésie (Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1907, Blz. 62—88 en Blz. 166—172.)

Dans le Mercure musicale, IIIe année, N°. 9, pp. 898—956, Mr. Gaston Knosp publie une excellente étude sur la musique des Cambodgiens et des Annamites. Ce travail nous fait connaître une nouvelle manière bizarre, mais ingénieuse, d'exercer la musique. L'auteur décrit la gamme à 5 notes correspondant à la gamme chinoise qui n'admet pas officiellement les demi-sons *mi-fa*, *si-do*, lesquels tout de même se rencontrent parfois dans les chants populaires. Il s'étend longuement sur la formation des mélodies, puis sur la polyphonie qui dans la musique des Cambodgiens devient une espèce de contre-point, enfin il donne de détails sur les divers instruments de l'orchestre. La musique annamite est plus simple que celle des Cambodgiens; aussi ne possède-t-elle pas la fine grâce de cette dernière.

Afrika.

Über Herkunft und Bedeutung der altägyptischen „Seelenhäuser", wie man sie aus den Museen schon längst kannte, war man sich bis jetzt noch nicht klar. Letzten Winter machte nun die „British School of Archaeology in Egypt" bei

Afrique.

Jusqu'à présent on n'était guère éclairé sur l'origine et la signification des «maisons d'âmes» de l'ancienne Egypte, bien que l'on les ait vues dans les musées depuis longtemps. L'hiver dernier, la «British School of Archaeology in Egypt»

ihren Ausgrabungen in Rifah eine ganze Reihe sehr kostbarer diesbezüglicher Funde. Dieselben sollen die stufenweise Vervollkommnung dieser seltsamen Hausmodelle dartun und nach Professor W. M. Flinders Petrie fiel demnach die ganze „Seelenhaus-Periode" wahrscheinlich in die Zeit von der X. bis XII. Dynastie (3600- 3300 v. Chr.). Auch in bezug auf die eigentliche Bedeutung dieses ägyptischen Totenbrauches glaubt man nunmehr aus den gemachten Funden der Wahrheit näher gekommen zu sein. (Man, 1907, Nr. 71.)

Bezirksamtmann Richter berichtet über einige eigentümliche Rechtsanschauungen der Wagoni in Deutsch-Ostafrika. (Deutsches Kolonialblatt v. 15. Juli 1907.)

a fait des fouilles à Rifah. Le résultat de ces fouilles sont de nombreuses trouvailles précieuses qui démontrent le perfectionnement graduel de ces rares spécimens de maisons. D'après le professeur W. M. Flinders Petrie toute la période de «maisons d'âmes» tombe probablement dans l'époque de la Xe—XIIe dynastie (3600—3300 avant J. Chr.). Au sujet de la vraie signification de cet usage à l'égard des morts, on croit également s'être approché de la vérité en se basant sur les fouilles mentionnées. (Man, 1907, No. 71.)

Le chef du district, Mr. Richter, communique quelques étranges idées en matière de droit dans l'Afrique allemande de l'Est (Deutsches Kolonialblatt du 15. Juillet 1907).

Amerika.

Unter den 24 oder mehr Sprachstämmen Kaliforniens ist der der Me'wan (von Powell Moquelumnan genannt) einer der weitverzweigtesten. Trotzdem ist von demselben nur sehr wenig bekannt und sehr vieles von dem, was der Vergangenheit angehört, wird auch wohl für immer unbekannt bleiben. C. Hart Merriam hat es jetzt versucht, soweit historische Dokumente sich dafür aufbringen ließen, eine wissenschaftliche Klassifikation dieses Indianersprachstammes aufzustellen und damit der weiteren Forschung die Wege zu bahnen. Er unterscheidet einen Hauptstock, dessen Hauptteile die Me'wuk oder Bergbewohner und die Mew'ko oder Talbewohner ausmachen und einen Nebenstock, der wiederum in zwei Hauptteile sich spaltet. Während aber bei dem Hauptstock die beiden Hauptteile in geographischem Kontakt stehen, sind die des Nebenstocks vollständig voneinander getrennt. Auf beiden Seiten haben zahlreiche Seitenabzweigungen stattgefunden. (American Anthropologist, 1907, S. 338—357.)

H. Pittier de Fábrega stellte ethnographisch-linguistische Untersuchungen an über die gleichfalls wenig bekannten Paez-Indianer von Tierra Adentro, Cauca, Colombia. Das Material dazu lieferten ihm zum größten Teil die Arbeiten von Castillo und Orozco, doch ist auch das Resultat seiner eigenen wissenschaftlichen Expedition vom vorigen Jahre in der Abhandlung niedergelegt. (Memoirs of the American Anthropological Association, 1907, p. 305—356.)

Amérique.

Parmi les 24 ou plus de groupes de langue en Californie celui des Me'wan (appelée Moquelumnan par Powell) est un des plus répandus. Cependant on n'en sait que peu de détails et une grande partie de ce qui appartient au passé restera probablement inconnu à tout jamais. Cependant Mr. C. Hart Merriam vient d'essayer de donner une classification scientifique de ce groupe de langues indiennes pour autant qu'il a pu en trouver des documents historiques. C'est ainsi qu'il a ouvert la voie à des recherches ultérieures. Il distingue une souche principale, dont les parties principales sont les Me'wuk ou habitants des montagnes et les Mew'ko ou habitants de la vallée; ensuite une souche secondaire, qui de nouveau se divise en deux parties principales. Tandis que les parties principales de la tribu de langue principale sont en contact géographique, les parties principales de la souche secondaire sont complètement séparées. Dans les deux cas cependant on peut constater de nombreuses ramifications. (American Anthropologist, 1907, pp. 338—357.)

Mr. H. Pittier de Fábrega fit des recherches ethnographico-linguistiques sur les Indiens Paez, de même peu connus, de Tierra Adentro, Cauca, Colombia. Il trouva la plus grande partie des renseignements dans les travaux de Castillo et Orozco en y ajoutant toutefois les résultats du voyage scientifique qu'il entreprit lui même l'année passée. (Memoirs of the American Anthropological Association, 1907, p. 305—356.)

Ozeanien.

Einige von Missionar C. Strehlow (Hermannsburg, Süd-Australien) gesammelte Arandasagen sind von Baron von Leonhardi bereits veröffentlicht worden, die übrigen sollen nächstens im Zusammenhange herausgegeben werden. Eine ganze Reihe anderer wichtiger Forschungsergebnisse liegt noch im Manuskripte vor; doch kann deren Veröffentlichung nur sehr langsam vor sich gehen, da die Untersuchungen noch nicht in allen Teilen abgeschlossen sind und in manchen Punkten nochmals nachgeprüft werden müssen, falls nur völlig Einwandfreies und Sicheres geboten werden soll. (Globus, 1907, S. 123—126.)

Unterdes veröffentlicht Dr. W. Planert nach Aufzeichnungen des Missionars Wettengel jetzt eine Grammatik der Arandasprache, die auch mehrere Arandasagen in Arandatext und Übersetzung bringt. (Zeitschr. f. Ethnologie, 1907. H. 4 u. 5.)

Eine sehr eingehende Beschreibung des Feuermachens durch Sägen mit Rotang, wie es bis jetzt noch kaum von einem wissenschaftlichen Forscher bemerkt worden war und wie es Doktor Rudolf Pöch bei den Poum in Deutsch-Neuguinea vorfand, findet sich in dem Artikel: Einige bemerkenswerte Ethnologica aus Neuguinea. (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, 1907, S. 57—71.)

Océanie.

Quelques légendes des Aranda collectionnées par le missionnaire C. Strehlow (Hermannsburg, Süd-Australien) ont été déjà publiées par le baron de Leonhardi; les autres seront publiées sous peu. Il existe toute une série de manuscrits sur les résultats d'autres explorations et recherches importantes; mais la publication n'avance que très lentement, les recherches n'étant pas encore terminées sous tous les rapports. Ne voulant offrir rien qui ne soit au dessus de toute objection il est nécessaire que beaucoup de points soient soumis encore une fois à un examen minutieux. (Globus, 1907, pp. 123—126.)

Sur ces entrefaites le Dr. W. Planert s'appuyant sur des notes du missionnaire Wettengel publie cependant une grammaire de la langue Aranda qui contient plusieurs légendes des Arandas en langue aranda accompagnées d'une traduction. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, Nr. 4 et 5.)

L'article: Quelques Ethnologica remarquables de la Nouvelle Guinée, contient une description très détaillée sur la manière de se procurer du feu en sciant avec le rotang. Jusqu'à présent aucun savant n'avait remarqué cette coutume. Le Dr. Rodolphe Pöch la trouva chez les Poum dans la Nouvelle Guinée allemande. (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, 1907, pp. 57—71.)

Bibliographie.

Dr. med. Karl Narbeshuber, k. u. k. österr.-ungar. Vize-Konsul in Sfax, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax (Regentschaft Tunis),* mit einem Beitrage von Prof. Hans Stumme in Leipzig. Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Heft 2. R. Voigtländers Verlag. Leipzig 1907.

Die von dem Leipziger Universitätsprofessor Dr. Hans Stumme in mehreren Werken veröffentlichten umfangreichen und dankenswerten Forschungen auf dem Gebiete der in Tunis lebenden Araber sind durch das vorliegende Heft in recht willkommener Weise bereichert worden. Während Stumme den eigentümlichen Dialekt untersucht und bekannt gemacht hat, den die tunesischen Araber sprechen, macht Narbeshuber das Volk, unter dem er als österr.-ungar. Vize-Konsul zu leben Gelegenheit hat, zum Gegenstand anthropologischer und ethnographischer Studien und faßt in dem hier zu besprechenden Hefte aus den Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig einiges sehr Interessante aus dem alltäglichen Leben der arabischen Bevölkerung der tunesischen Hafenstadt Sfax, oder wie die Franzosen auch schreiben Sfakès, zusammen. Die Arbeit Narbeshubers bringt fünferlei.

Vorangestellt erscheinen etliche tunesisch-arabische Textstücke in Originalschrift und Transkription nebst deutscher Übersetzung, dem Inhalte nach Schilderungen der bei Brautwerbung, Verlobung und Verheiratung unter den tunesischen Arabern üblichen, teilweise recht absonderlichen Gebräuche und Feierlichkeiten. Diese Texte sind auch sprachlich sehr wertvoll, weil sie Narbeshuber nach dem Diktate eines Eingeborenen aufgezeichnet hat und in einer Reihe von Anmerkungen zu besonderen Ausdrücken manche zutreffende etymologische Erklärung oder richtige ethnographische Note bringt. Man wird auch manche Bereicherung des uns durch Stumme bekannt gemachten Wortschatzes finden.

An zweiter Stelle berichtet Narbeshuber unter dem Schlagworte „Liebeszauber" von diversen Mitteln und Gegenmitteln, welche von den Sfaxern in Sachen der Liebe angewendet werden, und erzählt uns von ihrer Zubereitung und ihrem Gebrauche, der von bestimmten Sprüchen begleitet sein muß, damit sie ihre Wirkung nicht verfehlen.

Der dritte Abschnitt befaßt sich mit dem „bösen Blick", und zwar soll dort der auch sonst so weit verbreitete Glaube an das mal'occhio der Italiener so fest eingewurzelt sein, daß jedermann für ungläubig im religiösen Sinne gehalten und geradezu als *kâfir* (gottlos, ungläubig) gilt, der an die Macht dieser geheimen Kraft nicht glaubt. Auch die Angst vor dem sogenannten „Verrufen" ist allgemein. Bemerkenswert sind die Erfahrungen, die Narbeshuber diesbezüglich auch als Arzt gemacht hat. Fragte er einen seiner Patienten: *„âš hâlek elyûm?"* d. h. „wie geht's dir heute (wörtlich: was ist dein Zustand heute)", so bekam er von dem Gefragten, auch wenn dieser sich allem Anschein nach wirklich besser fühlen mußte, nie die der Wahrheit entsprechende Antwort, sondern der Kranke erwiderte aus Furcht, die gefühlte Besserung zu verschreien, wenn er sie zugeben würde, immer nur ausweichend mit unbestimmten Phrasen, wie *„âllah ibârek fîk"*, d. h. „Gott segne dich" u. dgl.

Auch das, was Narbeshuber sub 4 vom Wettermachen und von den Witterungsprognosen mitzuteilen weiß, ist höchst lehrreich. Wie nicht bald irgend anderswo, hängt eben dort Wohl und Wehe der Bevölkerung vom Regen ab, und so beschäftigt denn auch die Frage, ob es zur rechten Zeit regnen werde, den tunesischen Araber fortwährend. Regnet es im

Sommer nach Wunsch, dann ist die Freude groß, und ein Sprichwort sagt bezeichnend: *„maṯr-eṣṣŷf kîf ḥadîṣ eḍḍŷf"*, zu deutsch: „Sommerregen ist (angenehm) wie die Erzählung des Gastes". Regnet es nicht, so betet man um Regen und veranstaltet Umzüge, an denen sich die kleinen Mädchen beteiligen, indem sie puppenartige, aus kreuzweise übereinander gelegten Hölzchen und einem Tuchlappen bestehende Gebilde von Haus zu Haus tragen und, ab und zu haltmachend, eigene Regengedichte hersagen. Kommt dann der ersehnte Regen, so wird er mit Gesängen begrüßt, wie uns mit solchen schon Stumme vertraut gemacht hat. Der Regen hat dort das Epitheton *„ḫēir róbbi"*, das ich durch „Gottesgabe, Gottesgnade" wiedergeben möchte, mich dabei einer Analogie aus dem in Südarabien heimischen Mehri, einer semitischen Sprache erinnernd, in der für Regen der Ausdruck *„raḥmât"* gebraucht wird, welches gemeinsemitische Wort sonst „Erbarmen, Barmherzigkeit, Gnade" bedeutet[1]. Als Wetterprophet — sonst zieht man natürlich auch dort aus dem Aussehen des Himmels Schlüsse auf die kommende Witterung — steht der Hund in besonderem Ansehen. Pißt ein solcher ins Feuerbecken, so gilt dies als ebenso untrügliches Zeichen baldigen Regens, als wenn bei uns ein Hund in einer Anwandlung von Vegetarismus einmal Gras frißt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die von Narbeshuber zum Schluß gegebene Schilderung des Treibens einer religiösen Bruderschaft, deren Mitglieder nach ihrem Stifter *Sīdī Ben 'Aisa* sich *'Aisawi's* nennen, und die in ihrem Gehaben an die bekannten Derwische und Fakire erinnern, denen sie jedenfalls auch geistig verwandt sein dürften. Im Winter veranstalten diese Fanatiker jeden Freitag in einer kleinen Moschee von Sfax ihre nervenerschütternden, religiösen, musikalisch-choreographisch-mystischen Aufführungen. Jede solche Vorstellung besteht aus vier Nummern. Die erste Szene, die nur für die richtige Stimmung der Mitwirkenden und des Publikums sorgen soll, besteht aus dem Absingen von Lobliedern auf den Stifter, wobei allerdings das hiezu von mehreren Arten Tamburins und Flöten gelieferte Akkompagnement recht betäubend wirken muß, um so mehr, als die Musikanten ihre Instrumente unbekümmert um Harmonie ab und zu übers Feuer halten, um ihnen möglichst hohe Töne abzwingen und so Dissonanzen erzeugen zu können! Darauf treten die Söhne Terpsichorens in Aktion. Sie stellen sich in einer Reihe auf, pressen sich aneinander und halten sich fest und beginnen, immer dem Tempo der begleitenden Musik entsprechend, Oberkörper und Köpfe zuerst langsam und dann immer rascher, und zwar stoßweise zu bewegen, dazu „Allah, allah" und „Hua Allah" schreiend, um dann mit dem allmählich abnehmenden Lärmen des Orchesters ebenso allmählich bei fortwährendem Aufsteigen von Weihrauchwolken sich wieder zu beruhigen. Im dritten Akte suchen sich die Tänzer durch äußerst wildes Tanzen und besonders durch heftige Erschütterung des Kopfes buchstäblich zu hypnotisieren. Im Zustande der Ekstase führen sie dann ganz schauerliche Kunststücke auf: sie balancieren spitze Eisen auf bloßem Körper, ja sogar auf der Zunge, sie stoßen sich, ohne Blut zu verlieren, Messer durch Arme und Wangen, sie berühren sich, ohne zu verbrennen, mit glühenden Eisenstangen, nehmen solche auch zwischen die Zähne, lassen sich von giftigen Schlangen und Skorpionen beißen und verzehren diese dann, vollkommen immun gegen beider Gift, zu Ehren ihres Heiligen oder verschlucken große Mengen von Nägeln u. dgl. mehr. Die Pièce de résistance ist natürlich dem Schlußakte vorbehalten. Da wirken zunächst wieder wie im dritten Akte Musiker und Tänzer zusammen; wenn die ersteren aber wie die letzteren beim Ultra posse des Tobens und Tosens angelangt sind, bricht die Musik plötzlich ab, während die Tänzer, ein jeder wie ein von der Schnur losgelassener Kreisel, weiterrasen und wie halbverrückt und wie wilde Bestien auf die Zuschauer sich stürzen, die ihnen statutenmäßig zugeteilten Rollen von Tigern, Löwen, Bären, Katzen u. dgl. so naturgetreu darstellend, daß die anwesenden Tanzarrangeure intervenieren müssen, um Unglück zu vermeiden. Dann genügt es aber sonderbarerweise, daß ein Aufseher einem solchen Tänzer nur ein Wort ins Ohr raune und der eben noch sich wie wahnwitzig gebärdete, tritt ruhig ab und erholt sich rasch von den Zuständen der Hypnose, der Autosuggestion und des Gefäßkrampfes, in denen Dr. Narbeshuber natürliche Erklärungen des Wunderbaren solcher Produktionen sieht.

---

[1] V. Dr. N. Jahn: Die Mehri-Sprache in Südarabien, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Südarabische Expedition. Bd. III, p. 220, 2. Col. s. v. *raḥmat pl. rehō'im* (städt.) Regen. Jahn gibt hiezu keine Etymologie an.

Als Anhang gibt Prof. Stumme noch ein Muster für eine eigentümliche Art von Liedern, die speziell bei Hochzeiten gesungen werden und immer irgend ein Toilettestück der Braut — hier eine Schärpe! — zum Gegenstande haben.

Wenn man die Ausführungen Dr. Narbeshubers liest, kann man nur den Wunsch aussprechen, er möge uns noch weiter Schilderungen aus dem Leben der Bevölkerung von Sfax mitteilen, eventuell noch weiterforschen und die Ethnographie fürderhin fördern, wie er es diesmal — er brachte auf verhältnismäßig wenigen Seiten sehr viel — getan hat.

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner—Wien.

Dr. Georg Friederici: *Die Schiffahrt der Indianer.* 130 Seiten mit 12 Abbildungen. Verlag von Strecker & Schröder. Stuttgart 1907. Mk. 4.—.

Mit diesem Buche beginnt der kräftig aufstrebende Verlag Strecker & Schröder in Stuttgart seine „Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde", ein verdienstliches Unternehmen, das die volle Sympathie der Ethnologen, Anthropologen und Prähistoriker verdient.

Die vorliegende Abhandlung bietet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der primitiven Schiffahrt in Amerika von der Konquista bis auf die Neuzeit. Bei der bekannten enormen Literaturkenntnis des Verfassers sind alle Quellen, auch wenig bekannte, herangezogen und in einem 20 Seiten langen Verzeichnis am Schlusse der Arbeit aufgezählt.

Verfasser spricht zunächst über die Beanlagung des Indianers für die Schiffahrt und betont mit Recht, daß der Indianer schon von frühester Jugend an durch tägliches Baden an das Wasser gewöhnt werde, so daß er sich darin bald ebenso zu Hause fühle wie auf dem Lande. Daher sind die meisten Indianer vorzügliche und ausdauernde Schwimmer. Auch ihr ausgeprägter Ortssinn, der sich in mehr oder weniger vollendeten kartographischen Leistungen äußert, und ihre genaue Kenntnis des gestirnten Himmels kommen ihnen bei der Schiffahrt zugute.

Bei den Schiffstypen unterscheidet Verfasser die Balsa, das Bullboot und die eigentlichen Boote, nämlich Kanu, Dalca, Fellboot, Kanoa und Piragua.

Die Balsas oder Flösse waren nach Form, Material und Herstellung sehr verschieden voneinander. Neben der über Amerika weit verbreiteten Binsenbalsa, die sich aber nur an der Westseite des Kontinents fand, gab es Flösse aus Kalabassen, Tierhaut, leichten Holzbalken und Bambus. Holzbalsas waren die seetüchtigsten Fahrzeuge der alten Peruaner; sie gingen unter Segel und machten beträchtliche Handelsreisen. Die heutigen Jangadas der brasilianischen Ostküste sind verfeinerte Abbilder der rohen Tupifahrzeuge.

Das Bullboot Nordamerikas wurde nur zum Übersetzen von Flüssen benutzt. Es war gewöhnlich kreisrund und bestand aus einer Bisonhaut, die über ein Gestell von starken Weidenruten gezogen war. In Südamerika findet es sich nach Einführung des europäischen Rindes als Pelota.

Die Dalca, ein aus mehreren zollstarken Rindenstücken oder Brettern zusammengesetztes Boot, „das, vom schiffstechnischen Standpunkt aus betrachtet, den am meisten vorgeschrittenen Typus aller primitiven amerikanischen Wasserfahrzeuge darstellt," bleibt auf Chile beschränkt.

Die Fellboote sind den Eskimo eigentümlich. Wo sie sich bei Indianern finden, sind sie unter dem Einflusse der Eskimo entstanden oder von diesen importiert.

Unter Piraguas versteht Verfasser Einbäume mit Plankenerhöhung. Sie waren an der Nordwestküste, bei einem Stamm in Kalifornien, in Mexiko, auf den kleinen Antillen und in Guayana gebräuchlich, häufig von ansehnlicher Größe und Seetüchtigkeit und wurden vornehmlich als Kriegsfahrzeuge benützt.

Das Rindenboot und der gewöhnliche Einbaum sind in mannigfachen Formen über ganz Amerika verbreitet. Verfasser faßt alle Rindenboote unter dem Namen „Kanu", alle Einbäume unter dem Namen „Kanoa" zusammen. Ich halte diese Unterscheidungsnamen für wenig glücklich gewählt, da beide Ausdrücke, wie auch Verfasser (S. 28 ff.) angibt, unzweifelhaft aus dem Worte *kanáua, kanóa* hervorgegangen sind, das sich noch in den meisten Karaibensprachen findet und ursprünglich wohl ein Boot im allgemeinen bezeichnet. Geeigneter als Sammelname für die Einbäume scheint mir das Tupiwort *ubá* zu sein, wie noch heutigentags in

einem großen Teile Brasiliens der Einbaum zum Unterschied vom Rindenboot genannt wird oder das aus dem Arnak stammende *corial*, das in Guayana dieselbe Bedeutung hat. Das angebliche Guaraniwort *igáripé* zur Bezeichnung des Rindenbootes kenne ich nicht Hoffentlich meint Verfasser nicht das Tupiwort *igárapé*, das durch Zusammenziehung aus *igára* = Boo und *sapé* (in Wortverbindungen *rapé*) = Weg, Pfad, entstanden ist und einen „schmalen Bach" (Bootspfad) bezeichnet.

Nach den Schiffstypen bespricht Verfasser das Rudergeschirr, das in ganz Amerika um aus Paddeln, Pagajen, nirgends aus Remen bestand, das Segel, dessen Gebrauch sich vor der Zeit der Entdeckung sicher bei Inkaperuanern, wahrscheinlich bei den Maya und vielleicht auch bei den Inselkaraiben nachweisen läßt, und endlich den Anker, Ballast und anderes Schiffszubehör.

Den Schluß der lehrreichen Studie bilden Betrachtungen über die hervorragenden seemännischen Eigenschaften der Indianer, über die Bedeutung des Bootes beim Fischfang, beim Handel und im Kriege und über seine Verwendung in Freud und Leid, als Trog zur Bereitung des Festtrankes und als Sarg für den Verstorbenen.

Je höher man den inhaltlichen Wert dieser Monographie einschätzt, desto schärfer muß man die Abbildungen verwerfen, die den heutigen Anforderungen durchaus nicht genügen. Ein „kostspieliger Bilderatlas" (siehe Vorwort) wäre gar nicht nötig gewesen. Je eine gute und charakteristische Abbildung der einzelnen Schiffstypen nach Photographie oder Zeichnung hätte vollkommen ausgereicht. In unseren Museen lagert ein reiches Material dafür. Das Berliner Museum für Völkerkunde birgt allein aus Amerika an hundert Exemplare von Wasserfahrzeugen, teils Modelle, teils Originale, darunter Prachtstücke ersten Ranges.

Die Umrißzeichnungen sind mehr oder weniger nichtssagend. Geradezu unmöglich aber ist das Bild auf Seite 40, Rindenboot auf dem Amazonas, nach einem schlechten brasilianischen Holzschnitte. Der Verfasser, der doch von der Wasserkante stammt, hätte sich sagen müssen, daß die beiden Indianer nie vom Fleck kommen würden, wenn sie so ruderten, wie auf dem Bilde dargestellt ist, der eine vorwärts, der andere rückwärts. In meiner mehrjährigen Ruderpraxis in Brasilien auf Rindenbooten und Einbäumen ist mir eine solche Fortbewegung nicht vorgekommen.

Die treffliche Zeichnung eines Rindenbootes der Arara-Indianer des Rio Madeira von der Künstlerhand Keller-Leuzingers (Vom Amazonas und Madeira, S. 101, Stuttgart 1874) wäre hier besser am Platze gewesen.

Dr. Theodor Koch-Grünberg—Nikolassee bei Berlin.

Le Dr. Ed. de Jonghe, *Les Sociétés secrètes au Bas-Congo.* Extrait de la Revue des Questions scientifiques, octobre 1907. Bruxelles, 1907. — 74 pp. 8°°.

Nous avons nous-même déjà une fois relevé l'extrême importance de connaître à fond les sociétés secrètes des peuples incultes en général (v. «Anthropos» I [1906], p. 936, note 2). Le livre qui nous occupe ici traite des sociétés secrètes d'un pays déterminé, mais la manière avec laquelle il le fait est telle que nous désirerions qu'il soit entre les mains de tous les missionnaires non seulement du Bas-Congo, mais aussi de ceux de toute l'Afrique Occidentale et même de l'Océanie et de l'Amérique[1] C'est en effet un modèle de documentation complète, de netteté précise et de critique prudente et sobre.

Le livre nous expose d'abord les différentes théories et opinions générales sur la nature et le but de ces sociétés de cette façon que le lecteur est mis au courant de l'état actuel de la science théorique. Celle-ci n'a pas encore, c'est vrai, atteint un degré considérable de certitude, mais il est utile en tout cas de savoir ce qu'elle a déjà établi. Nous n'avons que les théories

---

[1] Le prix du livre est de frcs. 2.— et pour les missionnaires de frcs. 1.50. Il est en vente chez Mrs. Falk et fils, Bruxelles, rue du Parchemin 15—17.

de Schurtz et de Frobenius; elles sont phantastiques très souvent et surtout celle de Frobenius quand elle croit rencontrer des vestiges du culte solaire si cher à son auteur.

Ce qui est plus important est de connaître les faits, de voir leur connexion entre eux et le système auquel ils appartiennent. L'auteur de notre livre fait la distinction fondamentale entre le *nkimba*, qui apparaît comme une fête de puberté pour les hommes, et dont les femmes, par conséquent, sont exclues sévèrement, et le *ndemba*, dont il est difficile de déterminer la nature vraie, mais auquel les femmes sont admises. Pour la plupart des cas, le *nkimba* nous paraît être le plus ancien, le primaire, et il répond, pour ainsi dire, à un besoin universel, tandis que le *ndemba* n'est que secondaire et provient de causes individuelles et changeantes.

Le grand service que l'auteur nous a rendu pour faciliter des recherches ultérieures consiste en ce qu'il a recueilli tous les rapports des différents auteurs, qu'il les a coordonné dans un seul tout où il est possible de voir clairement les phases successives de tout le procédé, les concordances des différents auteurs et leurs discordances et enfin les lacunes qui sont encore à combler.

Voici les chapitres sous lesquels Mr. de Jonghe groupe les faits: 1° Aire d'extension et nom; 2° âge des adeptes; 3° choix des adeptes; 4° durée des épreuves; 5° lieu des épreuves; 6° cérémonies d'entrée: 7° déformations artificielles; 8° costume; 9° éducation, instruction; 10° prescriptions et défenses; 11° cérémonies de sortie; 12° après l'initiation.

Il serait trop long d'entrer dans le détail de tous ces chapitres. Dans presque tous l'auteur nous montre qu'il y a encore des nombreuses lacunes à combler, des obscurités à éclaircir, des discordances à trancher. Ce sera surtout aux missionnaires qu'incombe le devoir de remplir cette besogne. C'est d'ailleurs l'avis de l'auteur même: «Nous attachons une grande importance aux renseignements qu'ils nous ont fournis. Passant une bonne partie de leur vie au milieu des indigènes, ils parlent généralement leur langue et jouissent de leur confiance» (p. 64). Quant au dernier point nous préférerions de distinguer: si le missionnaire ne procède pas hostilement tout au commencement contre les rites et les sociétés secrètes il gagnera la confiance des indigènes aussi dans ces choses; autrement il se pourrait très bien qu'ils les cacheraient surtout à lui et que, par conséquent, ce serait surtout le missionnaire qui ne parviendrait à les connaître, tandis que ce serait lui en premier endroit qui devrait les connaître (voir «Anthropos« l. c.). Nous nous félicitons de ce qu'en Afrique il y a eu beaucoup de missionnaires qui ont vaillament contribué à notre connaissance de ces rites et de ces sociétés secrètes. L'auteur énumère les Révv. W. H. Bentley, Comber, Lewis de la mission baptiste anglaise, les Révv. PP. Butaye et Struyt de la Compagnie de Jésus, Callewaert, Campana de la Congr. du St. Esprit, De Cleene de la C. de Scheut, Goedleven et Veys de la C. du SS. Rédempteur, Merton des Pères Blancs. Au second degré Mr. de Jonghe place les fonctionnaires coloniaux. Quant aux explorateurs et aux voyageurs, il dit avec raison que «leur observations sont souvent faites dans des conditions peu favorables surtout quand il s'agit des phénomènes juridiques et religieux». Là ils «en sont réduits souvent à recueillir des bruits et, quand ils interrogent eux-mêmes les indigènes, ils ont besoin d'interprètes, ce qui augmente beaucoup les chances d'erreur».

Parmi les différents chapitres de ce livre les plus importants sans doute sont celui des déformations artificielles et celui de l'instruction. En ce qui concerne le premier, on est étonné de remarquer qu'il y ait encore une si grande incertitude sur la relation qui existerait entre la circoncision et les rites de la puberté, si surtout elle fait partie intégrante de ces derniers ou non. Les auteurs ne sont pas du tout d'accord sur ce point. Peut-être y a-t-il en effet des différences locales. Cependant il se pourrait aussi que la circoncision précède la fête de la puberté même d'un temps considérable, mais que pourtant elle forme un rite, pour ainsi dire, préparatoire à cette dernière ou, pour mieux dire, que circonsion et fête de puberté seraient parties intégrantes de tout un système qui se découle en un laps de plusieurs années.

Peut-être pourrait on expliquer de la même façon cet autre fait singulier que le tatouage, l'arrachage ou le limage des dents etc. ne sont signalés nulle part dans ces districts comme se rattachant au *nkimba*. Nous disons «fait singulier» parce qu'ailleurs toutes ces choses forment un tout avec la fête de la puberté. On pourrait donc supposer qu'elles auraient aussi pourtant une certaine relation interne avec cette fête.

Il est certain que dans la plupart des cas les enseignements faits aux adeptes dans ces cérémonies représentent, pour ainsi dire, le fonds et le *nucleus* de toute la sagesse tribale de ces peuples, soigneusement gardée à travers les générations dans les mystères du secret absolu. Nous ne savons encore que très peu de chose sur ces instructions dans tout le domaine africain. Il se peut très bien qu'après les avoir connu nous porterions un tout autre jugement sur la religion et sur l'éthique des Nègres que jusqu'à présent, qu'il y aurait donc à faire ici les mêmes découvertes étonnantes que celles de Howitt dans l'Australie de Sud-Est.

Que les missionnaires étudient donc avec toute patience et tout zèle ces cérémonies secrètes et qu'ils notent avec soin aussi les détails les plus insignifiants, qui, dans leur comparaison avec d'autres, se montrent souvent de la plus grande valeur. Le livre de Mr. de Jonghe leur sera dans ce travail un guide très sûr.

P. W. Schmidt, S. V. D.

A. Seidel, *Grammatik der japanischen Umgangssprache mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen,* II. Auflage, XI und 176 S., 22. Teil der „Kunst der Polyglottie". A. Hartlebens Verlag.

Der Verfasser sagt in seinem Vorwort, daß er mit der vorliegenden II. Auflage eine völlig neue Arbeit geschaffen habe. Da sich hiernach ein Vergleich mit der I. Auflage erübrigt, kommt nur eine Besprechung der II. Auflage an sich in Betracht.

Das Werk ist sehr umsichtig angelegt und die Einteilung glücklich gewählt. Abgesehen von dem Vorwort und einem Inhaltsverzeichnis, besteht die Grammatik aus drei Teilen: 1. der Laut- und Wortbildungslehre, 2. der systematischen Grammatik und 3. der praktischen Einführung in die Elemente der Sprache. Die Durchführung der einzelnen Teile ist als recht geschickt zu bezeichnen; die Beispielssätze sind dem praktischen Bedürfnis entsprechend gewählt. Zur schnelleren Orientierung hätten vielleicht die einzelnen Paragraphen durch einen stärkeren Druck, dem Auge sichtbarer, hervorgehoben werden können. Bei den Übungsstücken dürfte es sich empfehlen, die einzelnen Sätze zu numerieren und bei den Übersetzungen korrespondierende Zahlen zu verwenden. Es wird sich dies meines Erachtens als praktisch erweisen.

Allerdings bedarf die Grammatik in materieller Hinsicht noch mancherlei Berichtigungen. Eine umfassendere Kritik hat in dieser Beziehung wohl der berufenste Kritiker, Professor Florenz, in den „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens", Bd. IX, S. 95—115, gegeben. Ich muß des Raumes wegen auf seine Berichtigungsvorschläge verweisen. Sie sind keineswegs erschöpfend. Seine Vermutung, daß ihm manches Unrichtige entgangen sein möge (S. 114 a. a. O.), ist zutreffend, wie das Folgende ergeben wird.

Die Hoffnung des Verfassers (Vorwort VIII), daß die systematische Darstellung des gesamten grammatischen Stoffes trotz ihrer Knappheit sich auch für weitergehende Ansprüche nützlich erweisen werde, kann ich leider nicht teilen. „Weitergehenden" Ansprüchen genügt die Grammatik auch nach Berücksichtigung der von Professor Florenz vorgeschlagenen Korrekturen nicht. Zum Nachweise hierfür müßte der 2. Teil, also die systematische Grammatik, einer eingehenden Besprechung unterzogen werden. Um mich jedoch mit dem Raume zu beschränken, will ich nur einen kleinen Teil, die §§ 139 und 140 (S. 62—64), herausgreifen und diesen Teil, der von den Zählwörtern handelt, auch nur in der Hauptsache und nach einheitlichen Gesichtspunkten erörtern. Da die Ideogramme in der Grammatik nicht wiedergegeben sind, ist ihre Wiedergabe an den einzelnen Stellen hier ebenfalls unterblieben.

Wenden wir uns zunächst dem § 140 zu, der die chinesischen Zählwörter zum Gegenstande hat, so hätten für das Erfordernis, weitergehende Ansprüche zufriedenzustellen, folgende Gesichtspunkte nicht unberücksichtigt bleiben dürfen:

1. Bei den einzelnen Zählwörtern hätte die Bedeutung (die Ursprungs- und eventuell die übertragene Bedeutung) des betreffenden Ideogramms angegeben werden müssen.

Wenn auch der Verfasser den Zweck verfolgt, die moderne japanische Sprechsprache wiederzugeben, so darf diese Absicht doch nicht so weit gehen, gleichlautende Zählwörter, die verschiedenen Ideogrammen angehören, ohne nähere Aufklärung untereinander zu stellen, wie bei *fuku, ka* und *wa (ha)*; auf *hiki* und *son* hat schon Florenz (a. a. O., S. 102) hingewiesen.

Ich bespreche für jeden Gesichtspunkt immer nur ein Beispiel.

S. 64: *wa* 1. für Vögel
2. für Bündel.

Das *wa (ha)* zu 1. heißt „Feder" und ist deshalb Zählwort für Vögel. (Es wird auch ausnahmsweise für Hasen als Zählwort verwendet; hierfür ist allerdings *hiki* oder *tō* gebräuchlicher.) Das *wa (ha)* zu 2. heißt „Bündel" und dürfte nur als Vokabel zu zählen sein. (Das Nähere hierüber siehe Nr. 2.)

Auf jeden Fall leuchtet der Kausalnexus zwischen dem Zählwort und den Wörtern, für welche das Zählwort verwendet wird, ein, wenn die Bedeutung des betreffenden Ideogramms (eventuell auch die übertragene Bedeutung) dem Zählwort hinzugefügt wird.

2. Zählwörter, die nicht unbedingt als Zählwörter gelten, dürfen nicht aufgenommen werden, z. B.:

S. 64: *soku* 1. ein Paar, von Schuhen und Strümpfen
(Es folgt ein Beispiel)
2. ein Bündel, für Papier, Holz, Stroh usw.

Das *soku* zu 1. heißt „Fuß" und wird als Zählwort für alle Gebrauchsgegenstände verwendet, die für die beiden Füße eines Menschen angefertigt werden, daher für 1 Paar Schuhe, 1 Paar Strümpfe usw. Das *soku* zu 2 heißt „Bund, Bündel" und ist als solches Vokabel wie im Deutschen, genau so wie wir es schon bei *wa (ha)* angedeutet haben. Wenn wir „2 Bund (Bündel) Stroh" sagen, so sagt der Japaner *wara ni soku* (oder *wara ni wa)*. Eine Zählwortsqualität kann man hier bei *soku* zu 2. nicht anerkennen. Es wäre zwar Sache der Lexikologie, mit dem Zählwortsmißbrauch aufzuräumen. Solange dies jedoch in den Wörterbüchern nicht geschieht, muß der Grammatiker bestrebt sein, durch eigene Untersuchung die Scheidung zwischen Vokabel und Zählwort vorzunehmen.

3. Die Beispiele müssen in jedem einzelnen Falle so gewählt sein, daß die Eigenschaft des Zählwortes als solches auch äußerlich in Erscheinung tritt, z. B.:

S. 64: *nin* (Mensch) für Personen, z. B.:
yo nin vier Personen (§ 134).
Für Personen hat das Japanische usw.

Das Beispiel ist kein Beispiel, da *nin* in dem Vorhergehenden nur Vokabel ist; es hätte anders gewählt werden müssen, etwa

kodomo san nin drei Kinder.

4. Das Anwendungsgebiet eines Zählwortes muß durch Bezeichnung einiger Wörter oder Wortgruppen, für die das Gebiet bestimmt oder durch die es begrenzt ist, gekennzeichnet werden.

Auch hier mag ein Beispiel genügen. Als selbstverständlich ist die richtige Bezeichnung vorausgesetzt.

S. 64: *tsui* ein Paar, von zusammengehörigen Dingen gebraucht.

Was nach japanischem Begriffe „zusammengehörige Dinge" sind, hätte nach dem vorbezeichneten Gesichtspunkte einer Aufklärung bedurft; es gehören hierzu z. B.: *hashi* (Eßstäbchen), *hibashi* (Eisenstäbchen, die z. B. für den *hibachi* [Feuerkasten oder Feuertopf] gebraucht werden und die Feuerzange vertreten); man benutzt stets 2 *hashi* bzw. 2 *hibashi*; ferner gehören hierher Fächer (weil man gewöhnlich 2 Fächer schenkt, so stets bei Hochzeiten), *kakemono* (weil man im Zimmer meist 2 aufzuhängen pflegt, die inbezug auf das Motiv miteinander im Zusammenhange stehen), japanische Schreibpinsel (*fude*, weil sie nur paarweise verkauft werden) usw.

Man ersieht aus der Aufzählung, daß eine solche unbedingt notwendig ist. Gleichzeitig sieht man aber auch, wie innig verwachsen die Zählwörter mit dem praktischen japanischen Leben sind. Eine richtige und erschöpfende Aufzählung erfordert bei vielen Zählwörtern, abgesehen von der Sprach- und Literaturkenntnis, eine intensive Kenntnis des japanischen Lebens. Die Wörterbücher versagen vielfach, und Beispiele selbst zu bilden, ist abwegig, wenn man sich nicht selbst davon im praktischen Leben überzeugt hat. Für eine praktische Grammatik

wie sie der Verfasser den Lesern darbieten will, kann auf diesen Gesichtspunkt nicht genug Gewicht gelegt werden.

Auf die übrigen und übertragenen Bedeutungen von *tsui* wird von mir hier nicht weiter eingegangen, da in diesen Fällen *tsui* als Zählwort nicht mehr in Betracht kommt.

5. Alle der Schriftsprache angehörenden Zählwörter sind nicht aufzunehmen. Da der Verfasser nur die Sprechsprache wiedergeben will, dürfte dieser Gesichtspunkt als selbstverständlich erscheinen, und doch hat der Verfasser dagegen gefehlt. Es hätte z. B. *mei* (S. 64) fortgelassen werden müssen, da es nur schriftlich gebraucht wird. (Siehe im übrigen die vielfachen diesbezüglichen Korrekturen von Florenz a. a. O.)

Die Berichtigung der Schreibweise von *tsu* (S. 64) in *tsū* sei nur nebenher bemerkt.

Was nun die Liste der vom Verfasser aufgeführten chinesischen Zählwörter angeht, so ist sie, um selbst nur dem praktischen Bedürfnis zu genügen, zu unvollständig, auch wenn man die nach den vorher zu 2 und 5 kurz besprochenen Grundsätzen nicht hierher gehörigen Zählwörter nicht ausscheidet. Zählwörter wie *bin, chō, da, jō, kai, ko, kyaku, kyoku, mon, ren, rin, ryō, tō, zen* gehören, um nur einige zu erwähnen, zu den sehr gebräuchlichen. Diese kleine Auslese könnte, um weitergehenden Ansprüchen zu genügen, jederzeit entsprechend erweitert werden. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich noch bemerken, daß die von mir genannten Zählwörter *chō* und *ryō* andere Ideogramme als Grundlage und mithin andere Anwendungsgebiete haben als die von dem Verfasser gleichlautend aufgeführten. Vollkommen außer acht gelassen sind natürlich die nur oder überwiegend in der Schriftsprache vorkommenden und die weniger gebräuchlichen Formen der Umgangssprache.

Betrachten wir nun den § 139, der von den japanischen Zählwörtern handelt, so ist sein Inhalt und die Liste der japanischen Zählwörter als geradezu dürftig zu bezeichnen. Das Verzeichnis genügt noch nicht einmal den geringsten Erfordernissen, die man an das elementare praktische Leben stellen muß. Wenn auch dem Verfasser darin beizustimmen ist, daß die chinesischen Zählwörter zahlreicher sind als die japanischen, so durften doch Zählwörter wie *furi, hako, hari, hashira, kabu, koshi, mune, nagare, sao, shina, tsubu* nicht übergangen werden. Auch hier sind nur einige gebräuchliche Formen der Umgangssprache erwähnt und die weniger gebräuchlichen unberücksichtigt geblieben.

Vielleicht dürfte der Verfasser bei einer Neuauflage die Grundsätze, die für die chinesischen Zählwörter erörtert sind, insoweit sie hier analog in Betracht kommen, berücksichtigen.

Auch wird es sich empfehlen, die Unregelmäßigkeiten, die die Sprechsprache beim Gebrauch der japanischen und chinesischen Zahlen in Verbindung mit einem japanischen oder chinesischen Zählworte aufweist, eingehender in Betracht zu ziehen. Was in den §§ 133—137 (S. 59—62) vom Verfasser vorweggenommen ist, reicht für die Zählwörter im speziellen nicht aus, auch nicht für das elementare praktische Leben.

Ich muß mich auf das Wenige, was ich über die Zählwörter hier gesagt habe, beschränken. Weitergehenden Ansprüchen genügt die systematische Grammatik nicht; eine analoge Besprechung der übrigen Paragraphen des 2. Teiles würde vielfach dasselbe Resultat zeitigen. Dagegen ist sie im allgemeinen für das praktische Bedürfnis zufriedenstellend, manchmal geht sie sogar über dasselbe hinaus, nach dem Rahmen der Anlage. Die Liste der Onomatopoetika z. B. (§ 161, S. 74—77) ist, wie Florenz (a. a. O., S. 103) treffend bemerkt, für das kleine Buch viel zu umfangreich. Dabei mag hier völlig dahingestellt bleiben, welche von den Onomatopoetika nur der Schriftsprache angehören und ob die Übersetzungen zutreffend sind. Wenn im Verhältnis zu der Anlage dieses Verzeichnisses der Verfasser die gesamte systematische Grammatik entsprechend neu redigieren würde, dann könnte sie auch weitere Ansprüche zufriedenstellen; wie gesagt, ist eine nähere Prüfung dieser Naturlautreihe von mir an dieser Stelle nicht angängig.

Im übrigen kann die Grammatik von Seidel erst nach Erledigung der von Professor Florenz gebrachten Korrekturen und Vorschläge mit Vorteil benutzt werden. Sind diese und vielleicht auch meine Anregungen in der 3. Auflage vom Verfasser aufgenommen und berücksichtigt, dann kann das Buch aufs wärmste denen empfohlen werden, die sich als Einführung in die Elemente der japanischen Sprache eines guten Führers bedienen wollen.

Dr. Crasselt—Charlottenburg-Berlin.

Prof. Dr. Fr. N. Finck. *Die samoanischen Personal- und Possessivpronomina.* Sitzungsbericht der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1907, XXXVII, 1(721)—22 (742) SS.

Eine sehr nützliche Zusammenstellung und kurze kritische Untersuchung der samoanischen Personalpronomina und Possessiva, die um so nötiger war, da in den verschiedenen Quellen voneinander abweichende Angaben vorlagen.

Der Verfasser beseitigt zunächst mit Recht Fr. Müllers *'olua* als Pron. pers. 2. Plur. Bezüglich des von Violette angeführten *ina* 3. Sing. bleibt die Sache noch im unklaren; es wäre wünschenswert, daß Missionare in Samoa darüber Gewißheit brächten. Kaum zweifelhaft bleibt die Form *a'u* 1. Sing. (mit Vokalanstoß vor *u*), so gut ist sie bezeugt; ausdrückliche Bestätigung wäre indes auch hier noch immer erwünscht. Hinsichtlich der Erklärung dieser Form halte ich jetzt die Ansicht nicht mehr aufrecht, daß der Vokalanstoß das Überbleibsel des früheren *k* aus *aku* sei, sondern schließe mich vielmehr der Ansicht Fincks an, daß *a'u* eine jüngere Form sei, wahrscheinlich als falsche Analogiebildung, nach Formen wie *la'u*, *sa'u*, *a'u* „mein", entstanden.

Bei den Possessivformen *la'u, lau, laua* usw. erwähnt der Verfasser H. Kern's (De Fidjitaal, S. 22 ff.) und meine (Über das Verhältnis der melanes. Sprachen zu den polynes., S. 13 ff.) Ausführungen, aus denen sich ergibt, daß diese Formen nicht aus *la* + Personalpronomen, wie Fr. Müller und andere Autoren irrtümlich annahmen, sondern aus *la* + altem Possessivsuffix *(k)u, (m)u, na* zusammengesetzt sind, daß freilich neben dieser Reihe auch eine andere hergehe, die aus *la* + Personalpronomen bestehe. Aus dem dankenswerten Verzeichnis der belegbaren Possessivformen, welches der Verfasser S. 11 gibt, ersehe ich aber jetzt, daß diese letztere Reihe für den ganzen Singular höchstwahrscheinlich zu streichen ist. Für 1. und 3. Sing. finden sich dort überhaupt keine Formen, für die zweite ist nur *lo'oe* vorhanden, welches aber nur mit einem einzigen Beispiele belegt ist. Umgekehrt dagegen ist die zweite Reihe die herrschende im ganzen Dual und Plural (= Trial), die erste nur in der 2. Person vertreten, und es ist mir sogar etwas zweifelhaft, ob hier Formen wie *lau-lua, lau-tou* nicht einfach von der Singularform *lau* durch Anfügung der Zahlwörter *lua* 2, *to(l)u* 3 gebildet sind. Jedenfalls aber läßt sich ein starkes gegensätzliches Verhalten der Singular- zu den Pluralpossessiva hinsichtlich der Art ihrer Bildung konstatieren. Das entspricht aber ganz dem in den melanesischen Sprachen herrschenden Zustand, wo für den Singular des Possessivausdruckes nur die alten Possessivsuffixe in Betracht kommen, während für den Plural am häufigsten die neueren vollen Formen des Personalpronomens herangezogen werden.

P. W. Schmidt, S. V. D

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Al Machriq. Revue Catholique Orientale Bimensuelle, Sciences — Lettres — Art. Sous la dir. des Pères de l'Univ. de St. Joseph. Beyrouth.

No. 17 (1. Sept. 1907): **Raad A M.** Un pélerinage à Dabra-Libanos. (Ethiope.) — **Manache, L'abbé G.** Un Ms. de Watwât (XIIIe siècle). (Fin.) — **Lammens P. H.** Ibn Iubair et la Sirie au XIIe siècle. — **Cheikho P. L** La littérature arabe au XIXe siècle. (Suite.) — No. 18 (15. Sept. 1907): **Daraouni H.** Le Ribés. — **Ayoub, L'abbé P.** Le culte de la Croix et des Images chez les Nestoriens. — **Cheikho P. L.** La littérature arabe au XIXe siècle. (Suite.) — **Anastase P.** Etymologie du mot „Carmathe". — No. 19 (1. Oct. 1907): **Ayoub L'abbé T.** Choix de proverbes usités à Alep. (Suite.) — **Cheikho P. L.** Un Manuel de biographie musulmane par Mahammad al Ghazzi († 1753). — No. 20 (15. Oct. 1907): **Ayoub L'abbé T.** Choix de proverbes usités à Alep. (Fin.) — **Cheikho P. L.** La littérature arabe au XIXe siècle. (Suite.) — No. 21 (1. Nov. 1907): Une Ms. sur les institutions de Police chez les Arabes. — **Anastase P.** Etymologie du nom d'Alep. — No. 22 (15. Nov. 1907): **Cheikho P. L.** La littérature arabe au XIXe siècle. (Suite.)

Anales del Museo Nacional de México. (México, Imprenta del Museo Nacional.) Seg. Ép. T. IV. 1907.

Núm. 4: **Luis González Obregón,** Las sublevaciones de indios en el Siglo XVII. — **Lic. D. Cecilio A. Robelo,** Diccionario de Mitología Nahoa. (Contin.) — Núm. 5: **Lic. D. Cecilio A. Robelo,** Diccionario de Mitología Nahoa. (Contin.) — Núm. 7: **Carlos Noriega,** Proyecto de monumento à Xicotenatl. — **Lic. Francisco Belmar,** La polisintesis en las lenguas indigenas de México. — **Lic. D. Cecilio A. Robelo,** Diccionario de Mitología Nahoa. (Contin.)

Annales du Musée du Congo. (Bruxelles.) Ethnogr. Sér. V. Linguist. Août 1907.

R. P. Auguste van Acker, Dictionnaire Kitabwa-Français et Français-Kitabwa.

Annales du Musée Guimet Bibliothèque d'Études. (Paris, Ernest Leroux, 28, Rue Bonaparte, 28.)

T. XXII, 1906: **A. Guérinot,** Essai de Bibliographie Jaina. Répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au Jainisme. — T. XXIII, 1907: **Paul Oltramare,** L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I. La théosophie brahmanique.

Annual Report of the Bureau of American Ethnology. (Washington, Smithsonian Institution.) 24. 1902—1903. (1907).

Stewart Culin, Games of North American Indians.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Stephen D. Peet, 438 E. 57th Street, Chicago, Ill.) Vol. XXIX, No. 5. Sept.-Oct. 1907.

A. L. Lewis, Stonehenge and other British Stone Monuments astronomically considered. — **Alton Howard Thompson,** The six cardinal Points. — The Discovery of an old Temple in Egypt. — **Stephen D. Peet,** The Garden of Eden. — **W. D. Prowse,** Some strange Errors in the early History of North America. — **A. H. Sayce,** The oldest Book in the World. — **Anabella Stanford,** The Names of the States. — **Henry Proctor,** The Iberian Race. — **Dr. Charles H. S. Davis,** Oriental Department.

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig, B. G. Teubner.) 10. Bd. 1907. Heft 3/4.

I. Abhandlungen: **A. Furtwängler,** Zwei griechische Terrakotten. — **Hugo Gressmann,** Mythische Reste in der Paradieserzählung. — **Ernst Samter,** Der Ursprung des Larenkultes. — **Max Siebourg,** Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften. — II. Berichte: **W. Foy,** Melanesien 1903/04. — **Oskar Holtzmann,** Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica. — **W. Foy,** Mikronesien und Polynesien 1903/04. — III. Mitteilungen und Hinweise: **Otto Weinreich,** Antike Himmelsbriefe. — **Hans Meltzer,** Kind und Korn.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. (Firenze, Salvadore Landi, 12, Via Santa Caterina.) Vol. XXXVII, Fasc. I. 1907.

Clotilde Piccinini, Sul valore degli errori cromatici nell'infanzia. — **Alessandro Kraus, figlio,** Etnografia musicale. Appunti sulla musica dei popoli nordici. — **Dott. Giuseppe Stefanini,** Terre eduli esistenti nel Museo Nazionale d'Antropologia di Firenze.

Bollettino della Società Africana d'Italia. (Napoli, Via del Duomo, 219.) A. XXVI. Fasc. 4 e 5. Aprile e Maggio 1907.

G. Laganà, Gli arabi tripolini. Cenni etnografici. — **F. Gallina e R. Paribeni**, La Missione archeologica in Eritrea.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (Hanoi, F. H. Schneider.) T. VI, Nos. 3—4. Juillet-Décembre 1906.

Paul Pelliot, Notes sur l'Asie centrale. I. Les „Trois Grottes" et les ruines de Tegurman au Nord de Kachgar. — **Bonifacy**, Etude sur les coutumes et la langue des La-ti. — **E. M. Durand**, Notes sur les Chams. V. La déesse des étudiants. — **H. Parmentier**, Nouvelles notes sur le sanctuaire de Pô-Nagar à Nhartrang. — **C.-B. Maybon**, Les Anglais à Macao en 1802 et en 1808. — **M. Dauffès**, Notes éthnographiques sur les Kòs. — **Ed Huber**, Etudes de littérature bouddhique. VIII. La destruction de Roruka. — Notes et Melanges: **A. Chéon**, Note sur les prétendus Muong dé la province de Vinh-yên. — **Henri Maitze**, Notes sur la tour chame du Nam-liêu (Darlac septentrional). — **H. Parmentier** Nouvelles découvertes archéologiques en Annam.

Echos et Croquis du Pays des Rajahs. (Toulouse, Rue Montardi, 22.) 1907.

No. 6, Avril-Juin: **S. Jiel**, La Magie hindoue. — **Karar Uriel**, Poesies tamoules. — **E. Mazeran**, Les sacrifices humains dans le sud de l'Inde. — No. 7, Juillet-Septembre: **Joseph O'Durbot**, L'Agriculture e l'Industrie dans le district de Madura. — **Fernand Cains**, Proverbes et Sentences hindous. — **Joseph Marès**, Les petits Swamis à l'ouvrage. — Un voyage aux Indes en 1607.

Folk-Lore. (London, David Nutt, 57—59 Long Acre.) Vol. XVIII, No. 3. 30th September 1907.

Dan M'Kenzie, Children and Wells. — **Jessie L. Weston**, The Grail and the Rites of Adonis. — **N. W. Thomas**, Australian Marriage Customs. — Collectanea: **E. S. Wakefield**, Marriage Customs of Southern Gallas. — **W. Innes Pocock**, Supplementary Notes on Cat's Cradle and String-Tricks — **W. R. Paton**, Folk-Medicine, Nursery-Lore, etc. from the Aegean Islands. — **W. Francis**, Agricultural Superstitions in Bellary. — **J. G. Frazer**, Ancient Customs at the Riding of Langholm Marches. — **Alexander Wood**, Ancient Barbarous Sports (Scottish Lowlands). — **Alice Engholm**, Sweden. — Correspondance: **H. d'Arbois de Jubainville**, Le Séjour des Morts suivant la Mythologie Celtique. — **C. F. H. Johnston**, „Cuckowe King". — **W. Henry Jewitt**, The Wild Huntsman.

Globus. (Braunschweig, Friedrich Vieweg & Sohn.) Bd. XCII. 1907.

Nr. 6: **Tetzner**, Die istrischen Slawen. — **Crasselt**, Japanische Erziehungsgrundsätze in Schrift und Praxis. (Schluss.) — Steins weitere Forschungen in Ostturkestan. — Nr. 7: **Henning**, Streifzüge in den Rocky Mountains. II. Nach Leadville. — **Andree**, Jüdische Museen. — Nr. 8: **Karutz**, Nach den Höhlenstädten Südtunisiens. I. — **Strehlow**, Einige Sagen des Arandastammes in Zentral-Australien. — **v. Hahn**, Nomina geographica Caucasica. — Nr. 9: **Passarge**, Das Problem der Klimaänderung in Südafrika. — **Karutz**, Nach den Höhlenstädten Südtunisiens. I. (Schluss.) — **v. Hahn**, Nomina geographica Caucasica. (Schluss.) — **v. Seidlitz**, Kaukasische Sprichwörter und Redeweisen. — Nr. 10: **Struck**, Pockenschutzmittel der Gaer (Goldküste). — **van Gennep**, Ein eigentümlicher Wettermantel als Zeuge alter kultureller Beziehungen? — **Preuss**, Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. — Nr. 11: **Gutmann**, Wahrsagen und Traumdeuten bei den Wadschagga. — **Preuss**, Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. (Schluss.) — **Goldstein**, Die Saharastädte Rhat und Agades. — Nr. 12: **Fritsch**, Ein Besuch auf den Andamanen. — **Goldstein**, Die Saharastädte Rhat und Agades. (Schluss.) — **Kürchhoff**, Der Pekokultus bei den Setukesen. — Nr. 13: **Marquardsen**, Beobachtungen über die Heiden im nördlichen Adamaua. — **Karutz**, Nach den Höhlenstädten Südtunisiens. II. — **Spiess**, Ein Erinnerungsblatt an die Tage des Sklavenhandels in Westafrika. — Nr. 14: **Saad**, Die Ausgrabungen in Gezer in Palästina. — **Karutz**, Nach den Höhlenstädten Südtunisiens. (Fortsetzung.) — **Jacobi**, Die Einführung des zahmen Renntieres in Alaska. — **Krauss**, Lufambo. — Nr. 15: **Karutz**, Nach den Höhlenstädten Südtunisiens. II. (Schluss.) — Pilcomayo-Forschung. — Nr. 16: **Smend**, Eine Reise durch die Nordostecke von Togo. — **Crasselt**, Japanische Schrift und Sprache und der japanische Unterricht darin. — **Maurer**, Der Phallusdienst bei den Israeliten und Babyloniern. — Nr. 17: **Weissenberg**, Palästina in Brauch und Glauben der heutigen Juden. — **Smend**, Eine Reise durch die Nordostecke von Togo. (Schluss.) — **Schuller**, Ergänzungen zur „Monographie bibliographique sur l'île de Paques" par le Dr. W. Lehmann. — Nr. 18: **Pöch**, Eine Reise an der Nordostküste von Britisch-Neuguinea. — **Kaindl**, Zur Volkskunde der Rumänen in der Bukowina. — **Schuller**, Veröffentlichung alter Handschriften über die Araukaner. — Die Meer-Zigeuner der Mergui-Inseln.

The Indian Antiquary. (Bombay, Bombay Education Society's Press, Byculla.) 1907. Vol. XXXVI.

P. CDLV, May: **Sir R. C. Temple**, The Travels of Richard Bell (and John Campbell) in the East Indies, Persia and Palestine, 1654—1670. — **J. W. Youngson**, The Chuhras. — **A. H. Francke**, Archaeology in Western Tibet. — P. CDLVI, June: **Sir R. C. Temple**, The Travels of Richard Bell (and John Campbell) in the East Indies, Persia and Palestine, 1654—1670. — P. CDLVII, July: **Sir R. C. Temple**, A Plan for a uniform scientific record of the Languages of Savages, applied to the Languages of the Andamanese and Nicobarese. — **Rev. G. Whitehead**, Notes on the Chins of Burma.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. (Calcutta, Asiatic Society, 57, Park Street.)

Vol. II, 1906, No. 10: **A. H. Francke**, The Paladins of the Kesar Saga. A collection of Sagas from Lower Ladakh. — **A. M. Moberly**, Miniature Tank Worship in Bengal. — **H. Beveridge**, Salīma Sultana Begam. — Anthropological Supplement. — Vol. III, 1907, No. 1: **Arthur Venis**, Some Notes on the Maurya Inscription at Sarnath. — **Muhammad Kazim Shirazi**, A list of 138 new words, chiefly European, that constantly occur in modern Persian newspapers: collected from the newspapers of the past six months. — **Lieut.-Col. D. C. Phillott**, Chapters on Hunting Dogs and Cheetas, being an extract from the „Kitab u' l-Bazzarah", a treatise on Falconery, by Ibn Kushajan, an Arab writer of the Tenth Century. — No. 2: **A. H. Francke**, The Paladins of the Kesar Saga. A collection of Sagas from Lower Ladakh. — **Mahamahopadhyaya Satis Chandra Vidyabhusana**, Indian Logic as preserved in Tibet. — **Harold H. Mann**, Note on the diet of Tea Garden Coolies in Upper Assam and its Nutritive Value. — **Rai Sarat Chandra Das**, Introduction of written language in Mongolia in the Thirteenth century. — No. 3: **D. Hooper**, Well-waters from the Hadhramaut, Arabia. — **Lieut.-Col. D. C. Phillott**, The Birds' Complaint before Solomon: being an extract with a translation from the „Kitabu 'l-Jamharah fi 'ilmi 'l-Bazyarah". — No. 4: **Bhaves Chandra Banerji**, Some notes on the Vedic Sacrifices. — **Nilmani Chakravarti**, Chronology of Indian Authors, a supplement to M. Duff's Chronology of India. — **Rai Sarat Chandra Das**, Notices of Orisa in the Early Records of Tibet. — **Rai Sarat Chandra Das**, On the Kala Cakra system of Buddhism which originated in Orisa.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. (Paris, 61, Rue de Buffon.) Nouv Sér. T. III. 1906. No. 2.

Dr. Theodor Koch-Grünberg, Les Indien Quitotos, étude linguistique. — **Désiré Charnay**, Les ruines de Tuloom d'après John L. Stephens. — **Edouard de Jonghe**, Le Calendrier mexicain, essai de synthèse et de coordination. — **Dr. Rivet**, Cinq ans d'études anthropologiques dans la République de l'Équateur (1901—1906). Résumé préliminaire. — **Dr. Walter Lehmann**, Textes et documents. Traditions des anciens Méxicains, texte inédit et original en langue nahuatl avec traduction latine et notes. — Nécrologie: Washington Matthews, Girard de Rialle, Jules Oppert, le duc de Bassano. Par **L. Lejeal**.

Journal of the African Society. (London, Macmillan and Co.) 1907.

No. 24, Vol. VI, July: **Sir Harry Johnston**, The Origin of the Bantu. — **Frederic Shelford**, Ten Years' Progress in West Africa. — **M. Monteiro Lopes**. Customs of the Natives of Sena. — **Major Burdon**, Sokoto History. — **Rev. A. G. Mac Alpine**, Tonga Religious Beliefs. — **G. Vasse**, The Mozambique Company's Territory II. — **Bernhard Struck**, Bibliography of Bantu Languages. — **Rev. A. Jehle**, Soul, Spirit, Fate. — No. 25, Vol. VI, October: **Major P. H. G. Powell-Cotton**, Notes on a Journey through the Great Ituri Forest. — **Sir Harry Johnston**, The Basis for a Comparative Grammar of the Bantu Languages. — **Professor Carl Meinhof**, Note on the Above. — **Sir Harry Johnston**, Additional Note. — **Sir Matthew Nathan**, Reminiscences of Miss Mary Kingsley. — **Adebiyi Tepowa**, A Short History of Brass and its People.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Imperial University of Tokyo.) Vol. XXII. 1907.

No. 255. June: **N. G. Munro**, Skulls of Neolithic Men. — **N. Ono**, On the Name of Hanibe and the Sites where Examples of this sort of Potteries were found. — **B. Adachi**, On the Skulls of the Aborigines of Formosa (continued). — **Y. Ino**, Number Concept among the Aborigines of Formosa (continued from No. 250). — **S. Tanaka**, Darwin's „Descent of Man" (continued). — No. 256, July: **Y. Ino**, On Betel-chewing practiced among the Aborigines of Formosa. — **S. Yagi**, On a Shell-Mound from which So-called „Yayoi" Potteries were found (concluded). — **S. Tanaka**, Darwin's „Descent of Man" (continued). — **Y. Ino**, Notes on the Superstitions of the Chinese in Formosa.

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. (Shanghai, Kelly & Walsh.) Vol. XXXVIII. 1907.

E. T. Williams, Witchcraft in the Chinese Penal Code. — **Thos. W. Kingsmill**, The Two Zodiacs (Solar and Lunar), their Origin and Connections. A study in the Earliest Dawn of Civilisation.

The Journal of the Polynesian Society. (New Plymouth, N. Z., Thomas Avery.) Vol. XVI. 1907.

No. 2, No. 62, June: **Lieut.-Col. Gudgeon**, The Tohunga Maori. — **Taylor White**, On the Use of Birds in Navigation. — **Elsdon Best** Maori Numeration. — **W. H. Skinner**, The Kaheru. — **Miss Teuira Henry**, Tahitian Astronomy. — Hawaiian Folk Tales. — No. 3, No. 63, September: **Hare Hongi**, A Maori Cosmogony. — History and Traditions of the Taranaki Coast. — Chapter I. The Taranaki Coast Prior to 1840. Chapter II. The Ancient Inhabitants of the Taranaki Coast. Chapter III. Kupe-The Navigator.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (London, 3, Hanover Square, Lodon, W.) Vol. XXXVII. 1907. January to June.

Dedication to Edward Burnett Tylor on the Occasion of his seventy-fifth Birthday. — Annual general Meeting, January 23rd, Reports of Council and Treasurer. — President's Address. — **D. J. Cunningham**, The Head of an Aboriginal Australian. — **G. A. S. Northcote**, The Nilotic Kavirondo. — **Henry Balfour**, The Friction-Drum. — **Rev. J. Roscoe**, The Bahima: A Cow Tribe of Enkole in the Uganda Protectorate. — Captain **C. H. Stigand**, Notes on the Natives of Nyassaland, N. E. Rhodesia, and Portuguese Zambezia, their arts, customs, and modes of Subsistence. — **E. Torday** and **T. A. Joyce**, On the

Ethnology of the South-Western Congo Free Staate. — **Rev. J. Jetté**, On the Medicine-Men of the Ten'a. — **W. L. Hildburgh**, Chinese Methods of Cutting Hard Stones. — **Canon Greenwell**, Notes on a Collection of Bronze Weapons, Implements and vessels found at Khinámán to the West of Kermán in South-East Persia, by Major P. Molesworth Sykes. — **Edouard Naville**, The Origin of Egyptian Civilisation.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. (Singapore, Methodist Publishing House.) No. 48. June 1907.

A Pelandok Tale. — The Pelandok, his adopted Son, and Pa' Si Bago'. — The Story of the five Men who stole the King's Daughter. — Mat Janin. — Pa' Pandir. — The Pelandok and the Rottan Cutters. — How the Bear lost his Tail. — The rich Man, the poor Man, and the way the Pelandok squared the Score. — List of Graveyards of the Late Sultans of the State of Perak.

Literatur-Zeitung, orientalistische. F. E. Peiser, Berlin S. 42, Brandenburgstr. 11.

10. Jg., No. 9 (15. Sepembor 1907). **Peiser F. E.** Zum Prozesswesen des alten Babyloniens. — **Poebel A.** Der zehnte König der Dynastie von Isin. — **Ungnad A.** Bêl-šîmanni, ein neuer König Babyloniens und der Länder. — **Hüsing G.** Zum Lautwerte des ʿAin. — No. 10 (15. Oktober 1907): **Müller W. M.** Zum ägyptischen Wörterbuch. — **Ungnad A.** Zur Sprache der neubabylonischen Briefe. — No. 11 (15. November 1907): **Winkler H.** Elamisch und Kaukasisch. — **Müller W. M.** Zur Inschrift des Minäersarges.

Man. (The Royal Anthropological Institute, 3, Hanover Square, London, W.) Vol. VII. 1907.

No. 7. July: **David J. Bushnell junr.**, Notes on certain Clubs from North America. — **Worthington G. Smith**, Nature-made "Eolithic Implements". — **A. W. Howitt**, The Native Tribes of South-East Australia. — **Andrew Lang**, The Native Tribes of South-East Australia. A reply to Dr. Howitt. — No. 8, August: **H. C. Lugg**, Notes on somé Puberty and other Customs of the Natives of Natal and Zululand. — **A. L. Lewis**, Notes on a Dolmen at Presles, France. — **R. R. Marett**, Australia: Prayer. A Reply to Man, 1907, 42. — **Prof. W. M. Flinders Petrie**, The Soul-House in Egypt. — No. 9, September: **Rev. H. G. O. Kendall**, Pygmy Flints. — **J. F. Tocher** and **J. Beddoe**, Observations on the Scottish Insane. — No. 10, October: **J. P. Johnson**, Aboriginal Rock Chippings on the Farm Blauwboschdrift, Herbert, South Africa. — **E. B.**, Congratulations to Edward Burnett Tylor. — **S. Hazzledine Warren**. Notes on some Palaeolithic and Neolithic Implements from East Lincolnshire.

Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap. (Rotterdam, bij M. Wyt & Zonen.) 51. Deel. Tweede Stuk.

J. H. Meerwaldt, Gebruiken der Bataks in het maatschappelijk leven (3e vervolg).

Memoirs of the American Museum of Natural History. (New-York, G. E. Stechert & Co.) Vol. XI. 1907. P. II.

W. Bogoras, The Chukchee-Religion.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. (Calcutta, Asiatic Society, 57, Park Street.) 1907.

Vol. I, Suppl.: **Annandale N.** and **Lieut.-Colonel D. C. Phillott**, Miscellanea Ethnographica, II. — Vol. II, No. 2: **E. H. C. Walsh**, The Coinage of Tibet. — No. 3: **E. R. Watson**, The Fastness of the Indigenous Dyes of Bengal. — No. 4: **R. B. Bainbridge**, The Saorias of the Rajmahal Hills.

Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. (Hamburg, Kommissionsverlag von Lucas Gräfe & Sillem.) Bd. I. 1905. (1906.)

G. Thilenius, Die Bedeutung der Meeresströmungen für die Besiedelung Melanesiens. — **Paul Hambruch**, Die Anthropologie von Kaniet. — **Wilhelm Müller**, Beiträge zur Kraniologie der Neu-Britannier.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. (Wien, Alfred Hölder.) XXXVII. Bd. 1907. Heft 4 und 5.

R. Lasch, Über Sondersprachen und ihre Entstehung. — **J. R. Bünker**, Polnische Häuser und Fluren aus der Gegend von Zukopane und Neumarkt in Galizien. — **R. Pöch**, Einige bemerkenswerte Ethnologika aus Neu-Guinea (Nachtrag).

Mitteilungen der kais. königl. Geographischen Gesellschaft in Wien. (Schallehn & Wollbrück, Wien, XIV/3, Schwendergasse 59.) 1907. Bd. 50.

Nr. 2 u. 3: **M. Sassi**, Eine Fahrt am Weissen Nil von Karthoum bis Gondokoro. — Nr. 6 u. 7: **L. Waagen**, Der heutige Stand der Eolithenfrage. — **E. Zugmayer**, Meine Reise im westlichen Tibet (1906). — **R. Piek**, Das Gajoland und seine Bewohner.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. (Berlin, Kommissionsverlag von Georg Reimer.) Jg. X. 1907.

Ostasiatische Studien: **Georg Fritz**, Kurze Geschichte der Marianen. — **Dr. W. Müller**, Der amtliche japanische Briefstil. — Westasiatische Studien: **Josef Horovitz**, Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel. (Arabische Handschriften geschichtlichen Inhalts.) —

Eduard Sachau, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich. — **Ignazio Guidi**, Strofe e brevi testi amarici. — **Eugen Mittwoch**, Proben aus amharischem Volksmunde. — **Dr. G. Kampffmeyer**, Nachtrag zu Jahrgang IX, Abt. II, S. 74—110. (Eine alte Liste arabischer Werke zur Geschichte Spaniens und Nordwestafrikas.) — **Martin Hartmann**, Dem Andenken Karl Foys. — Afrikanische Studien: **Diedrich Westermann**, Zeichensprache des Ewevolkes in Deutsch-Togo. — **C. Spiess**, Blicke in das Zauber- und Götterwesen der Anloer Westafrikas. (Fortsetzung.) — **P. Gust. Alf. Adams**, Die Sprache der Banôho. — **E. Dahl**, Termini technici der Rinderzucht treibenden Watusi in Deutsch-Ostafrika. — **Carl Meinhof**, Linguistische Studien in Ostafrika. (Fortsetzung.) — **H. A. Fokken**, Einige Bemerkungen über das Verbum der Masai. — **Adam Mischlich**, Über Sitten und Gebräuche in Hausa. — **M. Klamroth**, Kurze Skizze der Lautlehre des Kipangwa. Aufgenommen vom Verfasser im Pangwalande in den Jahren 1902/03 nach den Vorschlägen von C. Meinhof in dessen Werk „Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen". — **Prof. Dr. Lippert**, Über die Bedeutung der Haussanation für unsere Togo- und Kamerunkolonie.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. (Paris, Imprimerie nationale.) T. XIII. 1906.

Arthur Engel et Pierre Paris, Une forteresse ibérique à Osuna (Fouilles de 1903). — **Ch. Gravier**, Rapport sur une mission scientifique à la côte française des Somalis. — **Aug. Chevalier**, Rapport sur une mission scientifique et économique au Chari-Lac Tchad. — **Louis Poinssot**, Les inscriptions de Thugga.

Review, The Imperial And Asiatic Quarterly And Oriental And Colonial Record. Oriental Institute, Woking, England.

Vol. XXIV, No. 48. **Leonard A. G.** South Nigeria-Religion and Witchcraft. — **Mills L.** The Avesta as the Document of subjective Recompense. — **Browne H. A.** The Yungan Expedition of 1875 and the Cheefoo Convention.

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma, Via Venti Settembre, 8.) A. XI.

Gennaio-Febbraio, Fasc. I: Rassegne analitiche: **M. Longhena**, L'India attraverso i secoli. — **G. Solari**, Le origini della statistica e dell'antropogeografia. — Marzo-Aprile, Fasc. II: **F. Savorgnan** Intorno alla costituzione politica e sociale dei popoli oceanici.

Revue de l'histoire des religions. (Paris, Ernest Leroux, 28, Rue Bonaparte, 28.) T. LIV. 1906.

No. 2, Septembre-octobre: **M. Revon**, Le Shintoïsme (suite). — **A. Lods**, Le Panbabylonisme de M. Jeremias. — **J. Ebersolt**, Un nouveau manuscrit du rituel d'abjuration des musulmans dans l'Église grecque. — No. 3, Novembre-décembre: **M. Revon**, Le Shintoïsme (suite). — **A. Cabaton**, Raden Paku, sunan de Giri. Légende musulmane javanaise. Texte et traduction. — **P. Alphandéry**, Albert Réville.

La Tradition. (Paris, Librairie générale et internationale, Gustave Ficker, 4, Rue de Savoie, VIe.) XXIe Année. 1907.

Janvier-Mars: **Froidure d'Aubigné**, Nos Traditionnistes et Historiens. II. G. van El. — **Emile Blemont**, Légende flamande de la „Mégère apprivoisée". — **Danisch**, Mémoires du Prince Mirza-Riza-Khan. — **H. van Elven**, La Légende des Nutons. (Fin.) — **Henry Carnoy**, Contes populaires Arabes. (Suite.) — **Dominique Caillé**, Carrier à Nantes. — **Alcius Ledieu**, Blason populaire de la Picardie. (Suite.) — Avril-Juin: **H. C.**, Nos Traditionnistes et Historiens. — **Danisch**, Mémoires du Prince Mirza-Riza-Khan. — **Emile Blemont**, Légende flamande de la „Mégère apprivoisée". — **Henry Carnoy**, Les Saints de l'Islam. — **L. Saint-Martin**, La Guilloume. — **Alcius Ledieu**, Blason populaire de la Picardie. (Suite.) — **X...**, Les chansons des Pélerins de Saint-Jacques. — **Pauline Camps**, Proverbes Grecs de Constantinople.

Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin. (Washington, Government Printing Office.) 30. 1907.

Frederic Webb Hodge, Handbook of American Indians North of Mexico. Part 1.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. (Leiden, Boekhandel en Drukkerij voorheen J. E. Brill.) Tweede Serie. Deel XXIV. 1907. No. 5.

E. W. F. van Walchren, Eene reis naar de bovenstreken van Boeloengan (Midden-Borneo, 12. Nov. 1905 bis 11. April 1906). — **R. L. A. Hellwig**, Exploraties aan den Zuidwestkust van Nieuw-Guinea. — **F. R. Maengkom**, Dagboek van een tocht uit Todjo naar Mori (Midden-Celebes), en terug naar het Posomeer (11. bis 27. April 1906). — **J. F. Niermeyer**, Diepzeeloodingen in en nabij den Ostindischen Archipel. — Mededeelingen: **L. A. Bakhuis**, De 5de expeditie van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap naar het binnenland van Suriname. — **J. F. Niermeyer**, De bevolking van Java en Madoera in 1905.

Anastatischer Druck von Breitkopf & Härtel, Leipzig.

Femme bédouine.

Vieille femme bédouine.

Jeune bédouine
transportant de l'eau du fleuve.

La Femme du désert autrefois et aujourd'hui.

Par le **P. Anastase Marie de St. Elie,** O. Carm., Bagdad, Turquie Asiatique.

(Suite et fin.)

VII. Dans quelles conditions se fait son mariage.

Ici, je ne veux pas indiquer seulement les conditions du mariage; mais je veux y ajouter toutes les cérémonies qui accompagnent cet acte, le seul solennel qui soit chez les nomades.

Le jeune bédouin qui désire contracter mariage, doit s'adresser tout d'abord à une des vieilles femmes qui se trouvent dans chaque campement, et qui sont connues sous le nom de *šabūšah* (corruption du mot *šabūkah*). Ces femmes font gratuitement le métier de courtier en mariage. Aussi connaissent-elles toutes les filles de leur tribu. Elles vous citent leurs noms et leurs prénoms, dépeignent leur beauté, indiquent leur caractère et leur situation. En un mot, elles fournissent tous les renseignements nécessaires dans cette circonstance.

Aussitôt que le jeune homme a désigné celle qui lui plaît, la *šabūšah* va discrètement trouver la jeune fille pour sonder ses intentions à l'égard du candidat, et savoir si elle consent à lui céder sa main. Sur sa réponse affirmative et transmise par la vieille, l'intéressé se met en mouvement pour atteindre son but. Il commence par s'adresser personnellement ou par l'intermédiaire de ses parents à quelques notables de la tribu qu'il charge de cette mission.

Ceux-ci, montés à cheval, se rendent gravement à la tente du père de la jeune fille, et après avoir pris du café, ils l'invitent à venir à l'écart, généralement hors de la tente, pour lui parler de l'objet de leur visite. Cette délégation est connue sous le nom de *maššāieh* مشايه c'est-à-dire, marcheurs ou ambassadeurs. A la demande des délégués, le père est obligé de se prononcer et de dire son dernier mot.

En se retirant ainsi hors de la tente, la mission laisse au père pleine liberté d'exprimer sa volonté; car dans son *muḍīf* (sa maison hospitalière), il lui serait presqu'impossible de ne pas acquiescer à la demande; de sorte que si la réponse est négative, le refus ne sera pas une offense aux solliciteurs. Ajoutons de plus que ces refus arrivent du reste très rarement, car les *maššāieh*,

ne se mettent en besogne qu'après avoir pris au préalable des renseignements sérieux.

Le consentement donné, on déclare les conditions du mariage. Dans le cas où le père est absent, c'est au frère ou à la mère, ou bien au plus proche parent que l'on s'adresse. Seule la jeune fille n'est pas consultée officiellement.

Sans nous écarter de notre sujet, nous ferons remarquer que le père, en donnant son consentement, non seulement oblige ceux qui sont venus demander la main de sa fille, mais aussi se crée une certaine position vis-à-vis d'eux. A partir de ce moment, il peut se considérer comme ayant le droit de réclamer à chacun d'eux un service plus ou moins important, et de l'obtenir sans la moindre difficulté. Tandis que celui qui a refusé la demande d'une mission de *maššäieh*, laisse chez tous ses membres une impression pénible, une sorte de rancune dont ils tâcheront de se venger tôt ou tard.

Il s'agit maintenant de procéder aux conditions du mariage. La première est de fixer la somme d'argent que doit verser le futur aux parents de la fille. Cette somme varie de 200 à 1500 fr. selon le rang du jeune homme. Elle est payée avant le mariage, soit en espèces, soit mieux encore et selon les anciennes coutumes, en bétail de toute espèce. Cette dot est connue sous le nom de *siāḳ* (qu'on prononce, *siāg* سياق = سياك). Elle revient de droit aux parents de la jeune mariée, parce qu'en somme ce n'est qu'une simple vente.

Quant au trousseau fourni par la famille de la fiancée, il consiste en un costume pour le jour de la noce, un coussin, traversin ou oreiller bourré de laine ou de coton, un tapis (le plus souvent, ouvrage de la jeune fille), et enfin un chien de garde. Ces objets sont de rigueur pour toute jeune fille; mais celles dont les parents sont aisés, emportent avec elles un chameau avec son *ḥidāǰah* (sorte de selle à chameau, ou espèce de panier adapté aux bosses du chameau).

Tout ce que nous venons de dire au sujet de la dot est de règle générale quand les deux fiancés sont du même clan; mais quand ils sont de différentes tribus, les parents de la jeune fille lui cèdent, sinon la totalité du *siāg*, du moins la moitié.

Le jeune homme qui n'a pas assez d'argent pour subvenir aux frais de son mariage achète à la ville quelques petits objets pour aller les vendre dans sa tribu; non pas au prix coûtant, mais uniquement pour montrer qu'il a besoin de secours, afin de faire face aux dépenses de son mariage. Tout le monde comprend cela, rien qu'à le voir arriver avec ces petits articles; il n'a pas besoin de s'exprimer par des paroles à ce sujet. Cette démarche s'appelle *niāz, niās* ou *niāṣ* نياز او نياس او نياص. Le verbe est *nayyaz, nayyas* ou *nayyaṣ* نيّز او نيّس او نيّص.

Chez certaines tribus arabes, plus ou moins en contact avec les citadins, les filles de cheïkhs ont le privilége de choisir elles-mêmes leur époux, à condition, bien entendu, que celui à qui elles donnent leur préférence, ne soit pas au-dessous de leur rang.

Ce n'est pas le seul privilége dont jouissent les filles de cheïks, elles en ont encore d'autres. Ainsi, il arrive très-souvent qu'elles sont demandées en mariage, et naturellement par de jeunes gens de leur condition, et elles gardent malgré cela la faculté d'accepter le parti ou de le refuser; ou bien encore, elles peuvent exiger une preuve de valeur, de courage ou de célébrité, de celui qui a des prétentions à leur main. Il y a un exemple qui a eu lieu dans le voisinage de Bagdad et qui a laissé un souvenir ineffaçable.

Le jeune *Krédi* كريدى fils de *Muṭlaḳ* مطلق, chef de la tribu des *Xazāil* خزاعل avait demandé la main de sa cousine. Celle-ci exigea de lui qu'il se battit avec un lion et le tuât. Krédi, méprisant la mort, sur un mot proféré par les lèvres de sa bien-aimée, se transporta joyeusement dans une forêt voisine, repaire des lions, et brandit son sabre flamboyant en poussant des cris pour exciter le roi des animaux à venir à sa rencontre. Sans attendre beaucoup de temps, le jeune cheïkh entendit au fond de la forêt un bruit sourd, c'était le lion qui frappait de sa queue ses flancs, en signe de joie, croyant dévorer bientôt une victime qui venait s'offrir d'elle-même à ses griffes royales.

A son approche, *Krédī* garda son sang-froid, et, d'un bond, il se jeta sur son ennemi, lui trancha la tête et l'apporta à celle qu'il aimait. Celle-ci refusa de le croire et exigea que le combat fût livré en sa présence. Plus heureux que jamais, il donne rendez-vous à sa fiancee pour le lendemain, en lui fixant l'heure. *Krédī,* armé de son fameux sabre, se rendit en compagnie de sa cousine dans la forêt, où il fit retentir les cris de provocation et de défi en usage. Aussitôt un lion apparut et la lutte s'engagea. Krédi tenant son épée de la main droite, présenta à la bête fauve sa main gauche, enveloppée jusqu'au coude d'un gros manteau, profitant ainsi de la difficulté qu'avait l'animal pour mordre le bras enfoncé dans sa gueule. En un clin d'œil, il l'éventra d'un coup de sabre, puis il lui trancha la tête qui alla rouler aux pieds de la jeune fille. Celle-ci terrifiée, mais fière de la bravoure si éclatante de son fiancé, fit retentir la forêt de ses *halāhil* هلاهل, ou cris de joie.

Les annales des Arabes nomades sont remplies de traits semblables et plus ou moins originaux. Nous avons noté ce fait entre mille, parce qu'il est très populaire ici et aussi pour donner une idée des caprices, parfois exagérés ou excentriques, des jeunes bédouines, filles de cheikhs.

Pour revenir à notre sujet, nous dirons qu'il est défendu aux fils de cheikhs de demander en mariage les filles de simples particuliers. Ils sont obligés de chercher une compagne parmi les familles de leur rang.

Si le jeune homme ne peut pas remettre aux parents de la fiancée toute la somme convenue et formant le *siāg*, il s'engage devant des témoins à payer le reliquat après son mariage, promesse qu'il ne tient pas toujours.

* * *

Voici maintenant les formalités des noces.

Un procureur représente la jeune fille et répond en son nom aux questions qui lui seront adressées, attendu quelle ne peut pas figurer à cette cérémonie, où elle est cependant la principale intéressée. La fonction du procureur est presque toujours remplie par le père de la jeune fille.

A son défaut, c'est son plus proche parent; quelquefois c'est un intime de la famille qui s'en charge. Le mollah, prenant la main droite du procureur, la joint à celle du jeune homme et lui dit: «Telle, fille de tel, accepte-t-elle pour mari tel, fils de tel, ici présent et devant les témoins tel et tel»? هل فلانة بنت فلان تقبل رجلا لها فلان بن فلان الحاضر هنا وامام الشهود فلان وفلان وفلان? Le procureur répond. «Oui». نعم.

Le mollah se retourne ensuite vers le fiancé, et lui pose la même question. Après avoir entendu les deux réponses affirmatives, il s'adresse de nouveau au procureur et lui demande: «A combien celui-ci a cédé sa fille?» ما مبلغ السياق الذى دفعه الخطيب للابنة? puis il fait la même chose à l'époux. Les chiffres s'étant trouvés exacts de côté et d'autre, le mollah tenant toujours les deux mains des contractants, prononce solennellement les mots de *šā'ifīn al-xair* شائفين الخير, c'est-à-dire: «Puissiez-vous trouver le bonheur dans votre union!» Il termine en murmurant quelques prières. La cérémonie se trouve ainsi complète, et la fille toujours absente est considérée comme légitimement unie à son mari.

La durée des noces est fixée ordinairement à sept jours. A cet effet, on construit, à une certaine distance des tentes en campement, une cabane ou une sorte de carré sans toit, entouré des quatre côtés par des tentures. Cette espèce d'abri ou de chambre nuptiale champêtre, improvisée en quelques minutes porte le nom de *ḥōfah* حوفة. Après le mariage ou plutôt après les jours des noces, on détruit cette habitation éphémère, spécialement affectée aux nouveaux mariés. Cette chambre est connue chez les citadins sous le nom de *ḥaǧalah* حجلة. L'habitude de construire ces *ḥōfah* est en vigueur chez tous les Arabes. Les nomades les construisent, comme nous venons de le décrire. Les semi-nomades et les agriculteurs ou fellahs, font une sorte de cabanon avec des branches d'arbres, des pampres et des guirlandes. Le tout est entouré d'étoffes, aux couleurs plus ou moins criantes.

Le soir du jour du mariage, les femmes du douar vont chercher la nouvelle mariée dans la tente de ses parents, et elles la conduisent à cette nouvelle demeure où elle doit attendre son époux. De leur côté, les hommes vont aussi chercher l'époux après le diner de gala, et l'introduisent auprès de sa nouvelle épouse. Les nouveaux mariés demeurent dans ce logement pendant les sept jours des noces. Il n'y a que le mariage d'un veuf qui n'exige pas de *ḥōfah*.

Quand le mari et la femme sont d'un même campement, c'est généralement avant le coucher du soleil que se réunissent les invités pour assister à la cérémonie nuptiale qui est faite par le mollah du campement. Mais lorsque l'un des conjoints est d'un campement différent, ce sont des femmes, accompagnées d'une escorte de cavaliers, qui vont chercher l'épouse dans le campement de ses parents. On l'amène alors, montée sur un chameau et dans une *ḥidāǧah* (espèce de litière pour femmes) superbement décorée, si la demoiselle est d'une famille aisée, et sur un simple chameau ou un cheval, quand ses parents sont pauvres. Per totam noctem nuptialem una vel plures mulieres annosae circa tentorium nuptiale versantur, ut omnibus qui in campo sunt bonum aut malum nuntium deferant quoad noviter maritatam. Si ipsa

Femmes semi-sédentaires,
dont celle du fond décortique le riz, la 2e file à la quenouille, la 3e cause, et la 4e fume le narguileh.

Jeune ménage bédouin.

non invenitur virgo, tristis ille nuntius exprimitur proferendo una tantum vice *halhulah,* et vir potest eam dimittere in eadem ipsa nocte. Sed si intacta probatur, mulieres illae id annuntiant proferendo tribus aut pluribus vicibus *halhulah* quod ab uno exceptum ad alterum et alterum tentorium longius porrigitur.

Mulieres illae nuntium accipiunt ab ipso viro. Ille namque intrans in tentorium secum habere debet in sacculo vel sub pulvinari pannum album sericum, vel, si est pauper, linteum purum, quod sanguine conspersum ut argumentum virginitatis conjugis suae mulieribus illis tradit.

Mos ille foedissimus inconcussus adhuc viget apud omnes orientales cujuscumque religionis et regionis, apud incolas oppidorum eodem modo ac apud nomades. Excipiuntur unice seminomades et fellahi qui illum negligunt.

In tribubus aliquibus ante *ḥōfah* lancea erigitur in cujus cuspide linteum de quo antea dictum per complures dies pendet.

Mos ille exhibendi documenta virginitatis usque ad tempora antiquissima retro conspici potest. Legimus enim in libero Deuteronomii XXII, 15: «Tollent eam pater et mater eius et ferent secum signa virginitatis ejus ad seniores urbis qui in porta sunt».

Notons en passant que les mariages sont très précoces chez les enfants du désert. Il y a des filles qu'on marie dès l'âge de 12, de 11, voire même de 10 ans.

Nous avons dit que pendant sept jours et sept nuits, les deux époux devaient demeurer dans la *hōfah*, nous ajouterons que c'est durant ce temps que tous les parents et amis leur envoient des cadeaux. Ces présents sont de véritables dettes que les nouveaux mariés devront tôt ou tard restituer avec une certaine usure. Ainsi celui qui aura reçu un cadeau de la valeur de 10 fr. par exemple, devra envoyer à la première occasion d'un mariage, un objet valant 12 fr. Ces présents sont connus sous le nom de *nuḳūd* نقود, c'est-à-dire, monnaie, ou objets achetés avec de la monnaie.

Pendant les sept premiers jours de son mariage, le mari porte le nom de *ḥarrāb* (porteur d'armes). Il est ceint d'un sabre, et est accompagné de deux amis intimes en guise de paranymphes. Il fait des visites dans presque toutes les tentes du douar.

Il est absolument défendu à un campement de se transporter dans une autre résidence, ou de changer d'emplacement pendant les sept jours des noces. Cela tient à des préjugés superstitieux. Le déménagement en cette occasion signifie la prochaine séparation des deux conjoints, soit par le divorce soit par la mort.

Nous ne dirons rien des réjouissances auxquelles on se livre pendant les noces. Ce sont des festins, des invitations (consistant surtout en sacrifices de bétail) et de la bonne chère. Puis c'est la musique, le chant, la danse, les courses, les fantasias, les jeux équestres, etc. etc.

Il est bon de remarquer aussi que les femmes mariées à des hommes d'une tribu étrangère sont toujours plus respectées que celles qui s'unissent à des maris du même clan. Les premières sont considérées comme des hôtesses permanentes et traitées en conséquence.

Quoique l'arabe ne mange ordinairement avec aucune personne du sexe, il est d'usage cependant que les conjoints prennent ensemble leurs repas dans la tente nuptiale.

Les gens du désert n'ont généralement qu'une seule femme, quoiqu'il leur soit permis d'en prendre légalement jusqu'à quatre, et autant de concubines qu'ils peuvent en entretenir.

Si un jeune homme prétend à la main d'une jeune fille qui a des cousins, lesquels ont plus de droit à la main de leur cousine qu'un étranger, la tradition bédouine veut que celui des cousins qui désire avoir sa cousine avertisse l'étranger de se retirer. Si après cet avertissement, ce dernier persiste dans son idée, il est obligé alors de gagner, ou plutôt d'acheter le désintéressement du cousin, prétendant légal à la main de la jeune fille. Autrement, il s'expose à de graves accidents, et à une inimitié mortelle de la part des cousins. Cette inimitié sera d'autant plus terrible que l'étranger est d'une naissance ou d'une condition inférieures à celles de la jeune fille.

Un homme noble, bon cavalier, hardi et libéral, tel est le titre du jeune arabe accompli que le mères voudraient offrir à leurs filles, et que rêvent constamment celles-ci. Donner sa fille à un riche propriétaire, à un grand négociant, ou bien à un artisan émérite, c'est la chose la plus commune que puisse faire un bédouin. Car ceux-là ne peuvent jamais l'emporter sur le noble cavalier, dont les qualités viennent d'être énumérées plus haut.

Les arabes nomades et semi-nomades de secte sunnite n'aiment point la polygamie. Seuls ceux de la secte chiite cherchent à avoir le plus de femmes possible. La loi de leur secte leur en fournit largement les moyens, et cela grâce à un système qu'ils appellent *ṣīṙah* صيغة (arrangement) ou *mutıah* متعة (jouissance).

Cette sorte de mariage provisoire est soumise à des conditions stipulées préalablement. Il ne dure qu'un mois, qu'un voyage pour une ville, qu'un pèlerinage à Kérbéla, Kazimeïn, ou à la Mecque, etc. etc. Ce laps de temps écoulé, le mariage n'existe plus, et chacun regarde son conjoint comme absolument étranger. On est libre cependant de recommencer cette union ridicule avec la même femme ou avec une autre. On comprend facilement que ce ne sont pas des gens honorables qui se livrent à ces sortes de concubinages, ni même les jeunes filles de première jeunesse. Les *Mu'min* مؤمن ou prêtres chiites vont sans cesse d'un campement à l'autre prêcher à leurs sectateurs cette doctrine immonde.

Pour être bien vus des cheïkhs, les mu'min encouragent cette doctrine et engagent les sommités de la tribu à se marier autant de fois, et avec autant de femmes qu'ils le désirent qu'ils peuvent en entretenir. Témoin de nos jours le cheïkh *Feiṣal* فيصل, émir de la branche *'El-Bū Muḥammed* أبو محمد de la tribu *d'Al-Maıdān* المعدان, qui avait à lui seul 990 femmes, qu'il renvoyait et reprenait selon ses fantaisies. Son fils, Cheïkh *Yusr* يسر, chef actuel de ladite tribu, possède 90 femmes; plus d'une fois, il voulut compléter le nombre 100; mais son mollah, peu favorisé de son maître, l'en empêcha en lui prédisant que ce chiffre lui serait fatal et occasionnerait sa mort.

Quoique la *mutıah* ne soit point permise chez les sunnites, cependant, certains mollahs, pour être agréables aux cheïkhs, la tolèrent quelquefois.

Nous ne pouvons attribuer cet abus qu'à l'ignorance qui règne chez toutes les tribus en général.

Certains mariages se font chez les Arabes du désert sous forme d'échanges mutuels. On les désigne sous le nom de *ḳuṣṣah-bi-ḳuṣṣah* (qu'ils prononcent *guṣṣah-b-guṣṣah,* mot à mot, front pour front) c'est le *šiṙār* d'autrefois et de la langue classique. Dans ces sortes d'unions, on donne une fille sans dot, et l'on en prend une autre au même titre, dans la famille à qui l'on a donné sa fille. L'Islam a défendu ce mariage. En effet, on lit dans le *Ḥadīṣ*: لاشغار فى الاسلام i. e. il n'y a point de *šiṙār* dans l'Islam. Le *Taǰ* ajoute: «Ces sortes d'unions se pratiquaient pendant l'époque préislamique.»

Quelques cheikhs bédouins, pour s'assurer de la fidélité de leurs *ḳalīd* (prononcez: *gilīṭ* قليد = قليط, c'est-à-dire, allié, fédéré), se marient avec les filles, sœurs ou autres proches parentes de ces *gilīṭ*. Ainsi, chacun de ces derniers se trouvant être un de ses proches parents, il en résulte que les intérêts et le pouvoir du grand personnage seront toujours respectés et sauvegardés. Aussi, si le cheïkh principal, dont il est ici question, vient à s'insurger ou à lever des troupes, tous les alliés iront se ranger sous son drapeau.

VIII. Comment se fait le divorce.

On ne peut parler du mariage, sans parler du divorce qui se trouve chez toutes les tribus arabes, de temps immémorial.

Dans plusieurs clans du désert, chose extraordinaire, la femme jouit, sur ce point, du même privilége que l'homme, et elle peut répudier son conjoint. De là, deux sortes de divorces, celui de l'homme, lequel est appelé *ṭalāḳ* طلاق et celui de la femme qu'on nomme *ṭemūḥ* طموح.

Quand le bédouin veut se débarrasser de sa femme, il prend trois cailloux et les jette devant elle, l'un après l'autre, en lui disant chaque fois: «Je t'abandonne, va-t-en chez tes parents» طلقتك اذهبى الى اهلك. De là, on voit qu'il n'est pas nécessaire d'un ministre religieux ou civil pour séparer les deux conjoints. Une fois les cailloux lancés, la femme qui, avant un moment, était son épouse légitime, lui devient absolument étrangère. Tel est le *ṭalāḳ*.

D'autre part, lorsque la femme ne veut plus de son mari, elle lui jette également trois cailloux, en lui disant à chaque fois: «Va-t-en, tu as eu ta part, je ne veux plus de toi» اذهب فقد أخذت حصتك فلا اريدك بعد. Voilà comment l'époux légitime devient à son tour étranger à sa femme. C'est ce qu'on appelle *temūḥ*. Autrefois, c'est à-dire avant l'Islam, l'épouse qui ne voulait plus de son conjoint, changeait l'entrée de la tente. L'homme, sans entendre aucun mot, comprenait ce que cela voulait dire, et il allait se marier à une autre femme.

L'épouse répudiée a le droit de reprendre à son départ tout ce qu'elle avait apporté lors de son entrée dans le foyer. Il en est de même, quand c'est elle qui abandonne son mari. Celui-ci n'a aucune objection à faire, ni au sujet de son départ, ni au sujet du mariage qu'elle pourra contracter ultérieurement.

Chez les nomades, le *ṭalāḳ* n'est pas aussi fréquent que chez les semi-nomades et les agriculteurs. Au contraire le *ṭemuḥ* y est plus fréquent, attendu que par sa vie oisive, comparée à celle des femmes des agriculteurs, la nomade a plus de loisir pour se livrer à la jalousie et aux intrigues familiales. Chez les tribus qui s'occupent d'agriculture, la femme est esclave du devoir, et elle n'a pas le temps de penser à autre chose. Partant de là, les hommes cherchent de leur côté à augmenter le nombre de leurs femmes pour les aider dans leur besogne journalière, ce qui occasionne la nécessité de les changer assez souvent.

Contrairement à la polygamie, très-ordinaire chez les cheïkhs des semi-nomades et des agriculteurs (qui ont tous de nombreuses compagnes), la monogamie est de règle chez les cheïkhs des nomades.

Le célibat n'est point interdit; mais un célibataire n'est jamais bien vu; surtout s'il est déjà avancé en âge. On dira toujours de lui avec dédain: «C'est un arabe qui n'a jamais eu d'enfant هذا عربى لم يكن له ابدا ولد اوعتب او هذا عربى أبتر.

Certains voyageurs mal renseignés sur la fidélité des femmes arabes, les ont beaucoup calomniées. Pour rectifier ce point si délicat, nous dirons qu'il est absolument faux que les purs bédouins mettent les charmes de leurs femmes à l'entière disposition de leurs hôtes, comme cela a été rapporté par des voyageurs peu scrupuleux. Nous pouvons affirmer au contraire que la femme arabe est incontestablement honnête, et que l'homme tient à son honneur plus qu'on ne le croit peut-être. Du reste, chez les nomades, tout individu surpris avec une femme, est mis à mort avec elle, ou au moins, le proche parent de la femme se charge de la tuer dans le plus bref délai. Ce qui montre que la vertu de la fidélité conjugale est plutôt servile ou forcée, que naturelle ou surnaturelle.

Ici, nous pouvons rappeler un fait qui a eu lien, il y a une vingtaine d'années et qui nous a été rapporté par une personne digne de foi.

Il y avait un paysan arabe, qui travaillait comme laboureur, dans une grande ferme située à quelques lieues de Bagdad. C'était un homme d'un âge mûr de 50 ans environ, lequel avait un ménage modèle. Un beau matin, il s'aperçut que sa fille unique, ayant à peine 18 ans, se trouvait dans un état intéressant. Sans faire aucun bruit, il s'empressa d'aller trouver un de ses cousins, également laboureur dans une ferme plus éloignée, et combina avec lui le moyen de prévenir le déshonneur qui allait rejaillir sur leur famille.

Le plan formé par eux fut mis en exécution et réussit parfaitement comme on va le voir. Le cousin devait aller demander la main de la demoiselle, et naturellement l'obtenir sans difficulté aucune. Le mariage se ferait régulièrement, et quelques semaines après, le mari chercherait querelle à sa femme, et la forcerait à regagner le toit paternel. En effet tout se passa conformément au plan conçu, et peu de jours après, on vit arriver la nouvelle mariée chez ses parents qui la reçurent avec empressement, et plaignirent son sort en apprenant les mauvais agissements de son mari à son égard. Seul le père lui donna tort et la contraignit à rentrer chez son époux dès le lendemain.

Jeune bédouine

Jeune mari, enfant du désert.

Le soir arrivé, on dîna ensemble et on se coucha comme à l'ordinaire. Vers une heure avancée de la nuit, au moment où le silence régnait partout, le père en éveil jusqu'alors, profita de cette heure pour tomber sur sa malheureuse fille qui dormait dans la même maison que lui, et l'étrangla avant qu'elle eût proféré une seule parole. Il alla doucement appeler ses deux frères qui attendaient dans une pièce voisine. Les deux frères portèrent le cadavre encore chaud et palpitant, sur le bord du Tigre, où une grosse pierre, préparée dès la veille, fut attachée au cou de la victime et tout fut dit! . . .

Le lendemain, le bruit courut dans la ferme que, sur le conseil de son père, la fille avait rejoint le domicile conjugal; pendant que de son côté, le mari prétendait que sa femme était toujours fâchée, et qu'elle était chez ses parents.

Du reste, même avant l'Islam, l'adultère était puni de cent coups de fouet, et cette punition s'appelait *al-ḥadd* الحد (pénitence). Le mahométisme l'adopta de bonne heure.

Cependant, il ne faut pas le cacher, cette sévérité de mœurs ne se trouve que chez les nomades purs. Chez les semi-nomades, le dévergondage s'infiltre petit à petit, et pendant ces derniers temps, il y a, non pas une infiltratration, mais un véritable courant de dépravation, grâce à la liberté qui règne dans les villes et les villages, avec lesquels ces arabes se trouvent en contact continuel.

La tribu des *Maıdān* مىدان, et celles qui sont mélangées aux peuplades Kurdes n'ont pas beaucoup de respect pour les mœurs publiques.

Avant de clore ce chapitre, disons en passant que les enfants nés avant le divorce restent au père; à moins qu'ils ne veuillent d'eux-mêmes se joindre à leur mère. Dans ce dernier cas, on doit assurer leur existence, charge dont le poids pèse sur le père.

Chez les nomades, le divorce a le plus souvent pour cause la stérilité ou bien la mésintelligence.

IX. Rapt.

Le rapt n'est pas inconnu même en plein désert. L'enlèvement des jeunes filles et quelque fois de femmes mariées se pratique très-fréquemment chez tous les enfants du désert.

Lorsqu'un jeune homme s'amourache d'une jeune fille, à la main de laquelle il ne peut prétendre, soit à cause de sa haute lignée, soit à cause de ses cousins qui, de droit, ont la préférence: ce jeune homme a recours au rapt, lequel du reste ne se fait que par le consentement de la jeune fille, et celle-ci laisse croire qu'elle a été enlevée de force.

Ainsi, après entente préalable, les deux futurs conjoints saisissent la première occasion, jugée favorable, pour quitter leur campement, et s'en aller ailleurs chercher asile par le moyen du *daxālah* دخالة (refuge). Les Arabes du campement où les amoureux se sont rendus, sont obligés de leur construire une *ḥōfah*, et de procéder à leur mariage légitime.

Il en est de même pour la femme mariée qui, ayant décidé d'abandonner son mari (si toutefois le divorce de la femme, appelé *ṭemūḥ* n'est pas en

vigueur dans sa tribu), s'enfuit avec son amant qui feindra toujours de l'avoir enlevée. Aussitôt arrivés dans un autre douar, ils sont à l'abri de toute poursuite, et les Arabes dudit douar leur préparent un accueil pareil à celui qu'ils font aux premiers. Ils sont obligés, en outre, de repousser toute attaque ou poursuite qui pourrait se produire contre les fugitifs.

Celui qui enlève une fille ou une femme est seulement contraint de déclarer à ses nouveaux protecteurs qu'il consent à l'épouser et qu'il s'engage à se conformer au *faṣl* فصل (arrangement) qui devra s'en suivre avec les parents de la jeune fille enlevée.

Dans le cas où la personne enlevée ne consent pas à l'union, le jeune arabe respecte beaucoup la vertu de sa bien aimée et ne lui fait aucun tort.

X. Ce qu'elle devient comme épouse.

On a vu dans les chapitres précédents ce qu'elle devient comme épouse. Elle partage les travaux de son mari; et, si elle vient à avoir des enfants, elle les élève bien matériellement, sans avoir aucun soin de leur esprit ou de leur conduite, attendu qu'elle ignore elle même tout cela.

A part la vie conjugale, la femme n'a rien de commun avec son mari; elle ne peut pas lui demander ce qu'il fait, ce qu'il gagne, ce qui l'égaie ou ce qui l'attriste, excepté cependant le cas où le mari communique spontanément ses impressions. S'il se trouve dans un danger imminent, elle n'ose pas donner son avis pour dire ce qu'il faut faire, ou ce qu'il doit dire, etc. etc. Tout cela et autre chose semblable lui est interdit; car tout en étant épouse, elle reste toujours femme, c'est à dire, un être faible de constitution, d'intelligence et inférieur à l'homme en tout et partout.

A l'époque de l'ignorance, c'est-à-dire, à l'époque préislamique, la femme partageait le sort de son époux, et elle jouait un très-grand rôle dans la famille. Elle pouvait dire son opinion au sujet d'une affaire qui intéressait le foyer, donner son avis sur telle ou telle question. Quand une guerre menace d'éclater, et que les hommes sont lents à répondre aux insultes outrageantes du parti ennemi, la femme provoque le combat dans sa tribu, en recourant à un acte fort étrange que les filles ne doivent point faire, à savoir: découvrir les seins, les saisir et les élever vers le ciel, ou les diriger vers ceux à qui elles adressent leurs discours. Elles en font autant quand elles veulent faire cesser la guerre, ou demander la paix au moment où tout est désespéré. Quand le malheur qui menace n'est pas grand, elles avancent leurs seins, mais couverts de l'habit. Un poète, décrivant une scène pareille dit: «Elles avancent leurs seins, couverts d'une veste bariolée, vers les guerriers pour les supplier de cesser les hostilités». Le commentateur ajoute: «Et elles font le même geste significatif dans les cas désespérés pour implorer la protection d'un vainqueur on d'un ennemi redoutable». (Voy. *Lisān-al-ʿarab.* — Art. *fsd* ف س د.)

XI. Ses droits et ses devoirs comme mère.

La femme bédouine n'a d'autres droits et d'autres devoirs que ceux que la nature elle-même lui a donnés, à savoir: être mère, si elle peut le devenir et élever ses enfants à la manière des animaux.

Elle n'a pas d'autres obligations que celles-là, et elle ne songe point à en avoir d'autres. Elle aurait bien voulu être respectée de ses enfants; mais à quelles sources pourraient-ils puiser ces derniers une force suffisante pour témoigner l'amour filial qu'ils doivent à celle qui leur a donné l'existence. Ce n'est pas, à coup sûr dans les exemples de leur père, puis qu'ils le voient souvent traiter leur mère inhumainement. La battre, c'est chose presque quotidienne. On la voit souvent tomber gravement malade par suite des coups qu'elle a reçus de son mari. Quelques femmes meurent même à l'issue de ces scènes tragiques.

Autrefois, c'est-à-dire avant l'Islam, ces horreurs de famille se commettaient rarement; mais depuis la divulgation de la loi du Coran, elles ont été tellement multipliées, que cela est devenu très-ordinaire, et, pour ainsi dire, inhérent à la vie domestique.

Les lettrés mêmes qui se piquent de science et de culture intellectuelle, ne le cèdent en rien au plus farouche des enfants du désert.

Comme je me trouvais un jour dans la maison musulmane d'un uléma de Bagdad, où j'avais vu de mes propres yeux un spectacle de cette nature, je cherchai à calmer le chef de famille, en lui disant de ne pas faire attention aux petits défauts de filles d'Eve; il me dit: «Je suis obligé de traiter de la sorte cette maudite créature».

— Et pourquoi? lui ai-je répondu.

— C'est pour être exact avec les devoirs de ma religion.

— Que vous impose-t-elle?

— Elle ne m'impose rien; mais nous avons une tradition que nous tenons de notre illustre khalife *ʿOmar-ibn-al-xaṭṭāb*; d'après laquelle, un bon musulman doit conformer toutes ses actions.

— Pouvez-vous me la communiquer?

— Il n'y a pas d'inconvénient.

Nous lisons dans l'histoire de cet illustre et digne successeur de notre grand Prophète qu'ayant entendu une femme réciter ce vers:

«Les femmes sont comme des fleurs odoriférantes (*rayāḥin*) et tous les hommes cherchent à en sentir le parfum aromatique».

ʿOmar riposta sur-le-champ, en rectifiant ce vers de date antéislamique, en disant:

«Les femmes sont de vrais démons (*šayāṭin*) créées sur la terre pour tenter les hommes. Recourons à Dieu pour nous délivrer du mal qu'elles font».

En entendant citer des textes si vénérables et si respectables, je ne répondis que par un silence prolongé et un départ précipité.

On comprend que, se basant sur de pareils principes ou d'autres semblables, les fils insultent leurs mères, les battent et les maltraitent honteusement absolument comme font leurs pères, surtout quand les enfants sont arrivés à un certain âge et que la mère n'est plus dans sa première jeunesse. Les mauvais traitements atteignent alors leur comble. C'est le contraire qui devrait avoir lieu, comme cela arrive dans les sociétés chrétiennes.

Peut-être croiriez-vous que si le père est présent, les garçons n'osent pas agir de la sorte; détrompez-vous. Cela ne change rien à la chose. En

effet, le père assiste à la scène d'une manière si insouciante, qu'on ne le prendrait pas pour le chef de la famille, et que sa présence encourage encore l'insubordination des enfants.

XII. Quelles relations de société peut-elle avoir?

Quand la mère de la famille n'a comme droits et comme devoirs que ceux que nous venons d'indiquer, elle ne peut avoir aucune relation de société, sous peine d'être une occasion de trouble pour ses voisines.

La femme du désert, est, comme nous l'avons déjà constaté, rarement infidèle à son mari; car la mort suit de près tout acte extérieur contraire à la pudeur et aux bonnes mœurs. Un sourire seul pourrait mettre en danger la vie d'une jeune fille ou d'une jeune femme.

En revanche, elle a une langue très-libre, et elle peut dire tout ce qui lui passe par la tête, sans être taxée pour cela de mauvaise femme, pourvu qu'il n'y ait rien à l'extérieur. Souvent des conversations qui blessent gravement la pudeur, ont lieu en présence des filles de tout âge et de toute condition; et elles n'ont point honte de parler de ces choses, même devant des jeunes gens ou des hommes étrangers.

XIII. Quelle situation lui est faite, si elle arrive à un âge avancé du vivant de son mari.

Son mari en fait le même cas que d'une machine usée qui ne peut plus lui rapporter quelque chose. Elle est souvent répudiée, ou bien nourrie par amour pour le Créateur, et non par amour pour elle.

Son mari ou ses enfants croient encore avoir plus de mérite, s'ils lui donnent de temps en temps quelques coups de bâton pour abréger ses vieux jours.

On voit même quelquefois le mari tuer sa vieille compagne, ou les enfants assassiner leur mère. Ce n'est pas regardé comme un crime, surtout quand c'est une vieille qui devient à charge à tout le monde, et qui ne peut plus rendre aucun service à la famille.

XIV. Ce que devient son sort, comme veuve, d'après la loi ou d'après les usages.

Nous avons déjà dit que les enfants du désert n'ont pas de loi écrite; il n'y a que les usages. Or, d'après ces usages, la femme, devenue veuve, part ou regagne le toit paternel, ou bien garde la maison qu'elle a choisie; mais alors, elle est considérée presque comme étrangère. Il arrive cependant qu'une veuve jeune encore, qui a donné des enfants, trouve à se caser ailleurs.

Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner.

Von **P. Josef Meier,** M. S. C., Rakunei, Neu-Pommern, Südsee.

(Fortsetzung.)

IV. Sagen vom Menschen.

1. Warum wir sterben.

Erzählt von *Morumou*[1], einem Manne aus *Ndrombut*. Gemeingut aller.

Amo pimpati i muan. Aru nat ei arumo. Aru la ta
Eine Greisin sie war gebrechlich. Söhne ihr waren zwei. Die zwei gingen fangen
ni. I pimpati i la nju. I utjungi kulitjon jau. I la pintjuel konowa
Fische Sie, die Greisin sie ging baden. Sie streifte Haut ihre ab. Sie wurde jung wie sehr
ndre palan. Aru nat ei aru le um. Atearu i ngas e i. Amo
vor Zeiten. Söhne ihre sie zwei gingen heim. Leber ihre sie staunte über sie. Der eine
i wa: „Jajejotaru." Amo i wa: „Oi jajem, pe jo
er sagte: „Es ist Mutter unsere." Der andere er sagte: „Du, sei sie Mutter deine, aber mir
pati ejo!" Jajearu urong, i wa: „Uaru wa tja?" Aru wa:
Weib meines!" Mutter ihre hörte es, sie sagte: „Ihr zwei sagtet was?" Die zwei sagten:
Poen! Joru wa: Oi jajejoru." I wa: „Uaru kip. Jo uronge uaru.
„Nichts! Wir zwei sagten: Du bist Mutter unsere." Sie sagte: „Ihr zwei lügt. Ich hörte euch zwei.
Amo i wa: Jajejotaru. Pe amo i wa: Pati ejo. Ki
Der eine er sagte: Es ist Mutter unsere. Und der andere er sagte: Es ist Weib meines. Wäre
la mangas ejo alan, jota ka uai pe jota ka la mandra pe
geworden Tun meines wenn, wir wären gewachsen und wir wären geworden Greise und
jota ka la pimpati, jota ka utjungi kulitjojota iau, jota ka
wir wären geworden Greisinnen, wir würden gestreift haben Haut unsere ab, wir wären
la pintjuel pe jota ka la uluou. I la angan euaru;
geworden Jungfrauen und wir wären geworden Jünglinge. Es ist geworden Rede euere;
jota ka uai, jota ka la pimpati pe jota ka la mandra, jota
wir werden wachsen, wir werden sein Greisinnen und wir werden sein Greise, wir
ka mat." I la lai kulitjon, i mbuluti ile tjangin, i la pimpati.
werden sterben." Sie ging holen Haut ihre, sie zog sie an Körper ihren, sie wurde eine Greisin.
Jota nat murin ei, jota uai, jota la pimpati pe jota la mandra.
Wir Nachkommen ihre, wir werden groß, wir werden Greisinnen und wir werden Greise.
Nambu aru ka womuani jota, palan-pong ejota poen, in-pong
Nicht die zwei hätten geschädigt uns, Anfang von Tagen unseren nicht, Ende von
ejota poen jota, ka no tu uai.
Tagen unseren nicht wäre, wir würden immer seiend leben.

[1] *Morumou* = zwei.

2. Warum wir sterben.

Erzählt von *Hi Tjatji*, einem Weibe aus Papitalai. Eine Papitalai-Sage.

Amo Souh i la ta ni. Amo tjinal i pa ki ani i. I ilou ile
Ein Souh er ging fangen Fische. Ein Teufel er wollte fressen ihn. Er floh in
lonau. Kei sei i tjangang. Amo Souh i tjong ile uei. Kei i
den Urwald. Baum einer er tat sich auf. Der Souh er schlüpfte hinein. Der Baum er
mum. Moen tjinal i ne lisi i poen. Kei i tjangang. Moen
schloß sich. Der Teufel er sah ihn nicht. Der Baum er tat sich auf. Der Mann von
Souh i ra ile poanj. Kei i wai ila te i, i wa: „Ko tokai kile
Souh er stieg herab auf die Erde. Der Baum er sagte hin zu ihm, er sagte: „Gehe nach
Souh. ko la asi pou arumo pareren kime te jo!" Amo Souh i ne asi
Souh, gehe binden Schweine zwei weiße her zu mir!" Der Souh er band
pou arumo pareren poen: amo pareren pe amo puitjon. I lai nga. I turungi
Schweine zwei weiße nicht: eines war weiß und eines schwarz. Er nahm Kalk. Er bemalte
pou ile nga. Pou i pareren. I lai ila te kei. I lai
das Schwein mit Kalk. Schwein es wurde weiß. Er brachte sie hin zum Baum. Er trug einher
e tjal, nga i ror. Kei i lisi amo pareren pe amo puitjon.
sei auf dem Wege, der Kalk er ging ab. Der Baum er sah ein weißes und ein schwarzes
Kei i moange i, i wa: „Oi muan, jo ujan. Paun
Schwein. Der Baum er tadelte ihn, er sagte: „Du bist undankbar, ich war gut. Eine Feind-
ki te oi, oi ko mat. Ki la angan ejo alan, oi ko
seligkeit wird treffen dich, du wirst sterben. Wäre geworden Rede meine wenn, du würdest
ta ni e ndras, paun ki te oi, oi ko tjong kime warina
fangen Fische im Meere, Feindseligkeit würde treffen dich, du würdest flüchten her zu
jo. I la angan eoi. Paun ki te oi, oi ko mat
mir. Es ist geworden Sinn deiner. Feindseligkeit wird treffen dich, du wirst sterben
ndro pongunsi. Tjinal ki te oi, oi ko mat ndro pongunsi".
sofort. Der Teufel wird anfallen dich, du wirst sterben sofort." Die Folge
Mangas e moen Souh i me te jota lau e moen Souh.
des Handelns des Mannes von Souh sie kam zu uns Leuten des Mannes von Souh. Eine
Paun i te jota pe palit i te jota: Ki la angan e kei
Feindseligkeit sie trifft uns oder ein Geist er fällt an uns: Wäre geworden Rede des Baumes
alan, jota ne mat poen. I la angan e moen Souh, jota mat.
wenn, wir würden sterben nicht. Es ist geworden der Sinn des Mannes von Souh, wir sterben.

3. Warum wir sterben.

Erzählt von *Kauas u Jap*. Eine Papitalai-Sage.

Kosi, lawan i ala Moakareng. I en e kamal ei.
Kosi, der Häuptling von ihnen den Moakareng. Er war im Männerhaus seinem.
Tjong i ani i. I wa: „Uaru nat ejo! Uaru ka njak kul
Der Hunger er verzehrte ihn. Er sagte: „Ihr zwei Söhne mein! Ihr, erklettert Brotfrüchte
kime, to k'ani! Tjong kine ani jota." Aru nat aru
her, wir drei werden essen sie! Der Hunger schon verzehrt uns drei." Die zwei Söhne sie
wawuen. I moele i ile luluai. I asi palan. I tokai. I njak e
wollten nicht. Er schmückte sich mit Muschelgeld. Er band Haar seines. Er ging. Er stieg auf den

kul. Ai i ilou. Ai i luwuani i. I los.
Brotfruchtbaum. Der Nordweststurm er brach los. Der Nordweststurm er warf hinab ihn. Er fiel.
Tjangin i mat. Moluan i le kor. I la an e kamal ei. I
Körper sein er starb. Geist sein er ging heim. Er ging setzen sich in Männerhaus seines. Er
asi palan; i taraue matan ile patirama. Pati ei pe nat ei.
band Haar seines, er färbte Gesicht seines mit rotem Ocker. Weib seines und Söhne seine,
ato au e murin ile lono. Ato pa ka la kun kul.
die drei gingen hinter ihm in den Wald. Sie drei wollten gehen heimtragen die Brotfrüchte.
Ato la lisi Kosi, i mat. Ato mulie ile kor. Ato lisi
Die drei gingen sehen den Kosi, er war tot. Die drei kehrten zurück nach Hause. Die drei sahen
molua-Kosi, i en e kamal. Ato wa: „Tan se?" Kosi i wa:
den Geist des Kosi, der saß im Männerhaus. Die drei sagten: „Das ist wer?" Kosi er sagte:
„E jo!" Ato wa: „Oi itan? Se i mat ilati kato linkul? Kosi
„Ich!" Die drei sagten: „Du bist da? Wer er ist tot am Fuße des Brotfruchtbaumes? Kosi
i mat ilati linkul." Kosi i wa: „Jo ita, jou ne los poen.
er ist tot am Fuße des Brotfruchtbaumes." Kosi er sagte: „Ich bin da, ich bin gefallen nicht,
Ane amo i los, jo poen, jo ito." Ato wa: „Oi a kip!"
Vielleicht ein anderer er ist gefallen, ich nicht, ich bin hier." Die drei sagten: „Du lügst!"
Kosi i wa: „Ndrangan!" Ato wa: „Ko me! To ka la lisi!"
Kosi er sagte: „Es ist wahr!" Die drei sagten: „Komme! Wir drei, laßt uns gehen sehen!"
Ato tokai. Ato la itj. Kosi i wa: „Ki la tejo alan, jota ka
Die drei gingen. Die drei gingen nahe. Kosi er sagte: „Wäre geworden meines wenn, wir würden
los e polenkei, tjangijota ki mat, moluajota ki me
fallen vom Gipfel eines Baumes, Leib unserer würde sterben, Geist unserer würde kommen
e kor kila tjoantjangijota. Paun ki te jota, moluajota
nach Hause zum Ersatz für Leib unseren. Eine Feindseligkeit würde treffen uns, Geist unserer
ki me e kor, ki la ramat. Oi a kekes, taru me lisi
würde kommen nach Hause, würde werden Mensch. Du drängtest, wir zwei kamen sehen
tjangi. Amo ki njak e mbuankei, i ki los, ki mat
Leib meinen. Einer wird steigen auf einen Fruchtbaum, (wenn) er wird fallen, wird er sterben
kiawuer. Amo ki mat, ki mat kiawuer. Nambu moluan ki tandrul."
für immer. Einer wird sterben, wird sterben für immer. Nicht Geist sein wird aufstehen."
Kosi i wel ile tjangin, i mat. Ala iri i. Pati ei ki wo ujan
Kosi er sprang in Leib seinen, er starb. Sie begruben ihn. Weib seines hätte gehandelt gut
alan, jota ne mat poen. Tjangijota ki mat, moluajota ki la
wenn, wir würden sterben nicht. Leib unserer würde sterben, Geist unserer würde werden
tjangijota, ki tu tokai e kor.
Leib unserer, würde immer einhergehen im Gehöft.

4. Warum wir sterben.

Erzählt von *Sauai*, einer Frau von Patusi. Eine Moanus-Sage.

Koniu[1], *moen Lalewei*[2], *i tu tir polu ei. I tiri*
Koniu, ein Mann von Lalewei, er war flechtend einen Fischkorb sich. Er flocht ihn
jewuen, i la tuni ile ndras. Pong tatalo i pa ki la lisi.
fertig, er ging versenken ihn ins Meer. Nach Tagen dreien er wollte gehen sehen ihn.

Moen tjinal i tu ta ni e uei. Koniu i wa: „Oi se?“ Moen tjinal
Ein Teufel er war fangend Fische daraus. Koniu er sagte: „Du bist wer?“ Der Teufel
i wa: „Jo!“ Koniu i wa: „Polu eoi ne polu e se? Moen tawo!“
er sagte: „Ich!“ Koniu er sagte: „Ist das Fischkorb deiner oder Fischkorb wessen? Sklave!“
Moen tjinal i wa: „Ko me itj!“ Koniu i la itj. Aru etatai. Koniu
Der Teufel er sagte: „Komme nahe!“ Koniu er ging nahe. Die beiden kämpften. Koniu
i te moen tjinal. Moen tjinal i mat. Nambu Koniu i te i alan, jota
er schlug den Teufel. Der Teufel er starb. Nicht Koniu er tötete ihn wenn, wir
ne mat poen. Koniu i te i, tjinal i mat, jota lie jota mat.
würden sterben nicht. Koniu er tötete ihn, der Teufel er starb, wir auch wir sterben.

[1] *Koniu* = Geriebene Kokosnuß.
[2] *Lalewei* = eine Baumart.

5. Weshalb die Papita'ai nicht mehr in ihre Heimat zurückkehren, wenn sie verschlagen werden.

Erzählt von *Po Sing*. Eine Papitalai-Sage.

I.

Hi Kalemuindr[1] *pe Po Samitanpun*[2] *aru sue ile ndras.*
Hi Kalemuindr und Po Samitanpun die beiden ruderten in die See hinaus.
Hi Kalemuindr i se ndrol pe Po Samitanpun i nju. Ndrilaki sir i
Hi Kalemuindr sie saß im Kanoe und Po Samitanpun er tauchte. Seil ein Teil er
ti ndrol, pe sir i le ndras. Po Samitanpun i samiti
war im Kanoe, und der andere er war im Meere. Po Samitanpun er band eine Schild-
karaat. I tukuni ndrilaki. Hi Kalemuindr i matir. Ndrilaki i awues.
kröte an das Seil. Er zog an das Seil. Hi Kalemuindr sie schlief. Das Seil es riß.
Ndrol i uek ile mokeu[3].
Das Kanoe es trieb in die hohe See.

[1] *Kalemuindr* = Wurm.
[2] *Samitanpun* = Schildkrötenfänger.
[3] Die Admiralitäts Insulaner fangen die Schildkröte im Meere auf folgende Weise. Der Schildkrötenjäger taucht ins Meer, ein Seil, dessen eines Ende im Kanoe befestigt ist, hat er um den Leib geschlungen. Hat der Jäger die Schildkröte erreicht, so befestigt er das andere Ende des Taues am Fuße dei Schildkröte und gibt durch Ziehen am Seil seinem im Kanoe zurückgebliebenen Genossen ein Zeichen, das Tau mit der Beute heraufzuziehen.

II.

Haliwes pe lau ei ala nju. Ala lisi ndrol, i kanun jewuen. Ala
Haliwes und Leute seine sie badeten. Sie sahen ein Kanoe, es war unten ganz. Sie
sue. Ala lisi ndrol, i tjau. Ala sue ila itj. Ala lisi Hi
ruderten hin. Sie gewahrten das Kanoe, es erschien. Sie ruderten hin nahe. Sie sahen Hi
Kalemuindr. Ala unguni i. Hi Kalemuindr i mamat. Ala wa: „Oi pin
Kalemuindr. Sie schüttelten sie. Hi Kalemuindr sie erwachte. Sie sagten: „Du ein Weib
tite?“ I wa: „Jo pin ai.“ Ala wa: „Oi etepe?“ I
von wo?“ Sie sagte: „Ich eine Frau vom Westen.“ Sie sagten: „Du, wie ist es mit dir?“ Sie
wa: „Joru ja kamal ejo joru la ta ni. Ja kamal ejo i nju pe
sagte: „Ich und Mann mein wir zwei gingen fangen Fische. Mann mein er tauchte und

jo u matir. Ai i uekani jo ime warina aua." Haliwes i wa: „Ko me!
ich schlief ein. Der Nordwest er trieb mich her zu euch." Haliwes er sagte: „Komme!
Oi pati ejo." Ala waje i ile Jap.
Du bist Weib meines." Sie führten sie nach Jap.

III.

Po Samitanpun i pungas. I ne lisi ndrol poen. I kau ile leng.
Po Samitanpun er tauchte auf. Er sah das Kanoe nicht. Er schwamm ans Ufer.
I lai tjimer. I sai malejou ila manuai. I sai palin arukap
Er nahm ein Steinbeil. Er zimmerte Malejou-Holz zu einem Vogel. Er zimmerte Flügel seine zwei
pe kekan pe matan. I tuanani i, i wa: „Oi ko le Jap! Ko la lisi
und Füße seine und Augen seine. Er schickte fort ihn, er sagte: „Du geh nach Jap! Geh suchen
jajem!" Maja i jo ile Jap. I ne lisi jajen poen. I lisi kopat
Mutter dein!" Der Majavogel er flog nach Jap. Er sah Mutter seine nicht. Er sah Krabben
tjoloan. I ani kopat. I jo imulie ila warin papun. I wa: „Papu!
viele Er fraß Krabben. Er flog zurück hin zu Vater sein. Er sagte: „Vater mein!
Jo u ne lisi jaje poen." Papun i wa: „Ko me itj!" Maja i
Ich sah Mutter meine nicht." Vater sein er sagte: „Komme nahe!" Der Majavogel er
la itj. I unge molitonpoan, ndro molitonkopat. I
ging nahe. Er (der Mann) roch den Geruch am Schnabel sein nur Krabbengeruch. Er
wa: „Oi a ne lisi jajem poen, oi a la ani kopat." Maja i
sagte: „Du sahst Mutter deine nicht, du bist gegangen fressen Krabben." Der Majavogel er
atjani. I wa: „Oi a moange jo, jo ku au."
leugnete es. Er sagte: „Du tadelst mich, ich werde davonfliegen."

IV.

Po Samitanpun i sai pitou. I sai jewuen, poendrilei i
Po Samitanpun er zimmerte Pitou-Holz. Er zimmerte es fertig, ein Fischadler er
jo. I wa: „Ko le Jap! Ko la lisi jajem! Ngaran Hi
flog hervor. Er sagte: „Geh nach Jap! Geh suchen Mutter deine! Name ihrer ist Hi
Kalemuindr. Ku lisi i, ko waje i kime warina jo!" Poendrilei i jo
Kalemuindr. Solltest du sehen sie, führe sie her zu mir!" Der Fischadler er flog
ile Jap. I alul ile unj. I rojani unj. Mbuanunj
nach Jap. Er ließ sich nieder auf einem Unj-Baum. Er schüttelte den Unj-Baum. Früchte des Unj
i ror. Ala pin Jap ala njuni unj. Ala le kor.
sie fielen herab. Sie die Weiber von Jap sie lasen auf die Unj-Früchte. Sie gingen heim.
Hi Kalemuindr i njune e ala. Ala tatuni unj eala, ala wa:
Hi Kalemuindre sie erbat sich Früchte von ihnen. Sie behielten Unj-Früchte ihre, sie sagten:
„Oi kekam poen? Ko tokai, ko la njuni unj eoi!" Hi Kalemuindr i
„Du Beine dein nicht hast? Geh hin, geh auflesen Unj-Früchte dir!" Hi Kalemuindr sie
tokai. I njuni unj. Ala pi Jap ala njuni i pe ala atue
ging hin. Sie las auf Unj-Früchte. Sie die Weiber von Jap sie riefen sie und sie nannten
ngara Hi Kalemuindr. Poendrilei i uronge ngaran. I jo ile
den Namen der Hi Kalemuindr. Der Fischadler er hörte Namen ihren. Er flog herab auf
poanj. I sari i e kekan. Aru jo. Aru jo ile malengan.
den Boden. Er erfasste sie bei Beinen ihren. Die beiden flogen fort. Die zwei flogen in die Höhe.

Aru alulu ile ndras. Keka Hi Kalemuindr ndras i
Die beiden senkten sich herab zur See. Die Füße der Hi Kalemuindr das Meerwasser es
sumoe i. Hi Kalemuindr i ta kamaam, i wa: „Nat ejo, nat ejo!
benetzte sie. Hi Kalemuindr sie schrie um Hilfe, sie sagte: „Sohn mein, Sohn mein!
Ane jo ku los!" Poendrilei i wa: „Oi a ne pasani jo putjinkeko
Daß nicht ich falle!" Der Fischadler er sagte: „Du kennst mich, die Krallen meiner Füße
poen." Aru jo imulie ile malengan. Aru la warina Po Samitanpun.
nicht." Die zwei flogen zurück in die Höhe. Die beiden kamen zu Po Samitanpun.
I ratutui aru, i wa: „Uaru wo muan iti ndras."
Er schimpfte aus die zwei, er sagte: „Ihr zwei habt getrieben Schlechtes auf dem Meere."
Manuai i kus. I jo jau. Ki la angan e manuai alan,
Der Fischadler er zürnte. Er flog fort. Wäre geworden die Rede des Fischadlers wenn,
paun ki lai jota kile kor a kor, manuai ki
ein feindliches Geschick hätte gebracht uns in ein Land ein anderes Land, der Fischadler wäre
la lai jota kime lie. Pe i la angan e Po Samitanpun, jota
gegangen bringen uns her wieder. Aber es ist geworden die Rede des Po Samitanpun, wir
ne la ujan poen. Paun i lai jota, jota la manjau ile
sind gut nicht daran. Ein feindliches Geschick es verschlägt uns, wir gehen für immer in
kor a kor.
ein Land ein anderes Land.

V. Tierfabeln.

1. Weshalb der Tjauka-Vogel (Philemon coquerelli) nicht auf der Insel Lou vorkommt.

Eine Moanus-Sage, erzählt von *Tapali*[1], einem Manne aus *Siwisa*.

Ala tjauka ala ti Lou. Ala Lou ala wo mangas. Amo kamal
Sie die Tjauka-Vögel sie waren in Lou. Sie die Louleute sie arbeiteten. Ein Mann
i sorere. I lisi amo pein. I poratani i. Aru pa ka
er irrte umher nach einem Weibe. Er sah ein Weib. Er hielt fest sie. Die beiden wollten
wo muan. I tarase ja pein ile poanj. Ja kamal i pa ki maturue
tun Schlechtes. Er warf auf den Rücken die Frau zu Boden. Der Mann er wollte sich legen
kila warina ja pein. Tjauka i tang: „Lawa Lou i tji
schlafen hin zu dem Weibe. Der Tjauka er rief: „Ein Mann von Lou er beschläft
mbulun." Moe Lou putuan i momoa. I le kor. I tjani mbue[2]
ein Weib." Der Loumann, Bauch sein er ward böse. Er ging heim. Er pflückte ab Betelnüsse
un tjauka. I taui mbue ile Lou asiuna. Ala soue kupoen.
zum Kampfe gegen den Tjauka. Er gab Betelnüsse für Lou ganz. Sie machten Netze.
Ala te ala tjauka jewuen. Ndro amo putjui i akure ise launkei.
Sie töteten sie die Tjauka fertig. Nur ein Junges es hatte versteckt sich in einem Baumblatt.
I ulumui uai e Lou. I la ure i ile Lomondrol. Lou awe
Es trank aus dem Wasser von Lou. Es ging ausgießen es nach Lomondrol. In Lou etwas
uai e uei poen. Lomondrol uai tjoloan. Lou tjauka e uei poen.
Wasser in ihm nicht ist. In Lomondrol ist Wasser vieles. In Lou der Tjauka in ihm nicht ist.
Moanus tjauka iti uei.
In Moanus der Tjauka in ihm ist.

[1] *Tapali* = der Öffner, von *tapali* = öffnen.
[2] Derjenige, der eine Fehde eröffnen will, schickt Betelnüsse umher. Wer die Betelnuß annimmt, meldet sich als Kampfgenosse.

2. Ein Tanzfest der Vögel.

Eine Papitalai-Sage, erzählt von *Selan*, einem Manne aus *Papitalai*.

Ala Jap ala uti kan. Ala manuai asi ala moelenmoel. Ala
Sie, die Jap veranstalteten ein Fest. Sie, die Vögel alle sie schmückten sich. Sie
jo ile Jap. Ala pi Jap tasangat ala tu ta mana. Ala manuai ala jo
flogen nach Jap. Sie, Weiber von Jap hundert sie waren tanzend. Sie die Vögel sie flogen
ila. Ala la ta ramei. Tjilim i ti mandrean. Pimpal
hinzu. Sie gingen schlagen die Trommeln. Der Star er war bei der großen Trommel. Die Taube
i ti wujan. Manuai i ti rakuron, palimat
war bei der Trommel daneben. Der Fischadler er war bei einer Mitteltrommel, der fliegende Hund

i ti rakuron si. Ualel arumo aru ti ndrakuin
er war bei der anderen. Gelblichweiße Tauben zwei, die zwei waren bei den kleinen Trommeln
aruo. Ala ta ramei. Ala pi Jap ala njune mbue ila te tjilim pe
zweien. Sie trommelten. Sie die Weiber von Jap sie verlangten Betelnüsse vom Star und
ila te ualel, manuai poen. Manuai i wa: „Jo lawan
von der Ualel-Taube, vom Fischadler nicht. Der Fischadler er sagte: „Ich bin der Häuptling
alan. Ala pein ala ne njune mbue ineme te jo poen. Aru lau muan
doch. Sie die Weiber sie verlangen Betelnüsse von mir nicht. Die zwei Untertanen gemeine
ito ala pein ala njamiri aru." Manuai i embus. I lai kei.
da sie die Weiber sie lieben die zwei." Der Adler er war erzürnt. Er nahm ein Holzstück.
I te tjilim. Tjilim i la riin. I pa ki te ualel. Ualel
Er schlug den Star. Der Star er ward klein. Er wollte schlagen die Ualel-Taube. Die Ualel-Taube
i lai ramei ei, i jo jau. Ualel i jo konowa ramei,
sie nahm Holztrommel ihre, sie flog davon. Die Ualel-Taube sie fliegt wie eine Holztrommel,
i tang. Tjilim, manuai i te i, i la riin[1].
die ertönt. Der Star, der Adler er schlug ihn, er ist klein.

[1] Das Trommelkonzert bestand aus sechs Trommeln in drei Reihen aufgestellt; der Star und die Pimpaltaube schlugen die zwei großen Trommeln im Hintergrund; der Adler und der fliegende Hund bedienten die mittleren zwei, die beiden Ualeltauben die beiden vorderen.

3. Wie der Hund die Sprache verlor.

Eine Papitalai-Sage, erzählt von *Kaui*[1], einem Manne aus *Papitalai.*

Ueuen, kor ei Lokomo. I angani muinj ei. Ndro aru
Ueuen, Heimat seine war Lokomo. Er ernährte einen Hund sich. Nur die zwei
kawuen. Kor earu a kor. Muinj i neneu konowa ramat.
allein waren da. Heimat ihre war ein anderes Land. Der Hund er redete wie ein Mensch.
Ueuen i wa: „Ko koloani um ejotaru! Jo ku la wo mangas. Amo
Ueuen er sagte: „Hüte Haus unseres! Ich werde gehen arbeiten. Wenn jemand
pa ki me panaue mbue ejotaru, ku jujuu, ku njuni jo!" Ala Male ala la
will kommen stehlen Betelnüsse unsere, rufe, rufe mich!" Sie die Male sie gingen
panaue mbue. Ala karikari mataala. Ala wa: „Amo e um
stehlen Betelnüsse. Sie wandten hin und her Augen ihre. Sie sagten: „Einer ist im Haus
poen, ndro muinj." Ala njak e mbue Muinj i taui poan, i
nicht, nur der Hund." Sie stiegen auf die Arekapalmen. Der Hund er gab Mund seinen, er
wa: „Papu oi, ala tu panaue mbue, oh!" Ala Male ala ilou ile um.
sagte: „Vater mein, du, sie sind stehlen Betelnüsse, oh!" Sie die Male sie rannten ins Haus.
Ala wa: „Ramat i la uee? Aru rumo aru akure iti kalitjou.
Sie sagten: „Ein Mensch er ist wo?" Sie zwei, sie versteckten sich an der Außenseite
Ala Male ala njak e mbue. I taui poan: „Papu
des Hauses. Sie die Male sie stiegen auf die Arekapalmen. Er gab Mund seinen: „Vater mein,
oi! Ala Male ala njak e mbue, oh!" Aru ramat arumo aru ilou
du! Sie die Male sie steigen auf die Arekapalmen, oh!" Die zwei, Männer zwei sie rannten
ile um, aru asi muinj, aru tulumui poan ile moan. Muinj i
ins Haus, sie banden den Hund, sie verbrannten Mund seinen mit Feuer. Der Hund er

ne neneu poen. Ala panaue mbue, ala tokai. Papun i
redete nicht mehr. Sie stahlen Betelnüsse, sie gingen fort. Vater sein (des Hundes) er
me, i wa: „Po Salah!“ Po Salah i ne tjamui poen. I ta kou ila te papun.
kam, er sagte: „Po Salah!“ Po Salah er antwortete nicht. Er winselte hin zu Vater seinem
Nambu aru ka tulumui poan alan, muinj ki neneu konowa ramat.
Nicht die zwei hätten verbrannt Maul seines wenn, der Hund würde sprechen wie ein Mensch.
Aru tulumui poan, matangusun-muinj i wuitj. Muinj i
Die zwei verbrannten Maul seines. Die Nase des Hundes sie ist schwarz. Der Hund er
neneu muan.
redet schlecht.

[1] *Kaui* = eine Baumart.

4. Die Maus und der Seepolyp.

Eine Moanus-Sage, erzählt von *Hi Poailep.*

Mbulei pe kit aru wo angan un mat. Mbulei
Die Maus und der Seepolyp die beiden bekamen Streit wegen des Strandes. Die Maus
i wa, mat ei, kit i wa, mat ei. Mbulei i
sie sagte, der Strand gehöre ihr, der Seepolyp er sagte, der Strand gehöre ihm. Die Maus sie
lai pat, i te kit e uei. Kit i sungani ngaron,
nahm einen Stein, sie traf den Seepolyp damit. Der Seepolyp er streckte aus Fangarme seine,
i mbuluti mbulei e uei. Kit i wa: „Oi mbulei! ku tu njanj e um,
er zwickte die Maus damit. Der Seepolyp, er sagte: „Du, Maus, sei raschelnd im Haus,
ku tu wanaue kan e ala ramat, ko ani! Nambu ko wo awe
sei stehlend das Essen von ihnen den Menschen um zu essen es! Nicht verrichte irgend
mangas eoi!“ Mbulei i wai ila te kit, i wa: „Oi ku tu njanj
eine Arbeit deine!“ Die Maus sie sagte hin zum Seepolyp, sie sagte: „Du sei kriechend
e ndras! Ku tu kakaui pat! Nambu ko wo awe mangas!“
im Meere! Sei umklammernd das Gestein! Nicht verrichte irgend eine Arbeit!“

5. Der Fischadler und die Schlange.

Eine Matankor-Sage, erzählt von *Ndrakot.*

Manuai i la ta ni. Esol pe njasin aru la
Der Fischadler er ging fangen Fische. Die Schlange und Großmutter ihre, die zwei gingen
ta awi. Aru la. Esol i no tu wuatjole. I ne ta awi poen.
hacken Sago. Die zwei gingen. Die Schlange sie immer war spielend. Sie hackte Sago nicht.
Aru tokai imulie ime e kor. Aru pa ka me e kor, manuai,
Die zwei gingen zurück nach Hause. Die zwei wollten kommen nach Hause, der Seeadler,
i ta ni, i ti um. Aru wo ile moan. Aru
der gefangen hatte Fische, er war schon in der Hütte. Die zwei taten sie aufs Feuer. Die zwei
an. Manuai i wai ila te esol, i wa: „Uaru jajejotaru
aßen. Der Adler er sagte hin zur Schlange, er sagte: „Ihr zwei, du und Mutter unsere,
uaru ta awi ne poen?“ Esol i wa: „E poen!“ Manuai
ihr zwei habt ihr gehackt Sago oder nicht?“ Die Schlange sie sagte: „Nein!“ Der Adler
i wa: „Rangiau, esol, ko la ta ni! Jo ku la ta awi.“ Manuai
er sagte: „Morgen, Schlange, gehe fangen Fische! Ich werde gehen hacken Sago.“ Der Adler

i la ta awi. I ta tjangin taakou. I tjawuni ime e
er ging hacken Sago. Er hackte Fleisch sein zehn Körbe voll. Er schleppte es her zur
um. Esol i la ta ni. Ni poen. I no an e leng.
Hütte. Die Schlange sie ging fangen Fische. Fische nicht sie fing. Sie immer saß am Ufer.
I me e um. Manuai i wa: „Ni ite?" Esol i wa:
Sie kam nach Hause. Der Adler er sagte: „Die Fische sind wo?" Die Schlange sie sagte:
„Ni poen!" Manuai i wai ila te jajen, i wa: „Jaje! Esol
„Fische keine!" Der Adler er sagte hin zur Mutter seiner, er sagte: „Mutter mein! Die Schlange
tjinal! Ane ki ani jotaru. Jo ku la lele lakojotaru."
ist ein Teufel! Vielleicht sie wird fressen uns zwei. Ich werde gehen suchen eine Wohnung
I me e Palitaui. I me lisi tjiwo ise uei. I lai jajen
für uns." Er kam nach Palitaui. Er kam sehen einen Tjiwo-Baum in ihm. Er nahm Mutter
pe um. I joani aru ile tjiwo e Palitaui. Esol i
seine und die Hütte. Er flog mit beiden zum Tjiwo-Baum von Palitaui. Die Schlange sie
la tjong kolau. I pa ki me lele: manuai pe jajen, aru
ging suchen Tapa-Rinde. Sie wollte kommen sehen: der Adler und Mutter ihre, die zwei
kane au. I taui kau[1] *ile Palitaui. I wa: „Aru la ti*
waren fort. Sie hielt den Kalkstaub nach Palitaui. Sie sagte: „Die zwei sind sich befindend
Palitaui." I la warina aru. I ti poanj, i wai ile malengan,
in Palitaui." Sie ging zu den zweien. Sie war auf dem Boden, sie sagte hinauf zur Höhe,
i wa: „Ndrasi pe jaje! Uaru itan? Uaru etepe? Uaru
sie sagte: „Bruder mein und Mutter mein! Ihr zwei da? Ihr zwei wie ists mit euch? Ihr zwei
tjong e jo?" Manuai i wa: „Ko njak!" Manuai i atje tjimer.
floht von mir?" Der Adler er sagte: „Steige herauf!" Der Adler er schärfte das Steinbeil.
Moat i njak. I pa ki le malengan. Manuai i te i ile
Die Schlange sie kletterte hinauf. Sie wollte gehen in die Höhe. Der Adler er tötete sie mit
tjimer. I tjariti i. I los ime e poanj I ti poanj, aru
dem Steinbeil. Er durchhieb sie. Sie fiel hinab zur Erde. Sie war auf der Erde, er und
jajen aru ti malengan. Aru tu wo kan earu. e Kan aru
Mutter seine die zwei waren oben. Die zwei waren bereitend Essen ihres. Essen ihres
i ewuen, manuai i wa: „Jaje, ko en! Jo ku la wo awi kile
es war beendet, der Adler er sagte: „Mutter mein, bleibe! Ich werde gehen holen Sago nach
Ndrombut. I tjawuni jak. Awi i tamete i. I no en jo jau e
Ndrombut. Er trug Sago. Der Sago er drückte ihn. Er immer liegend flog hin am
poanj. Moen Ndrombut i lisi i. I lai kei, i te i e uei,
Boden. Ein Mann von Ndrombut er sah ihn. Er nahm ein Holzstück, er traf ihn damit,
i roputi palin akap. Manuai i luke awi. I ti uai.
er brach entzwei Flügel ihm einen. Der Adler er ließ fallen den Sago. Der war im Wasser.
I jo jau. I la mat iti Marir. Aru Pitilu arumo, aru tu mangase
Er flog fort. Er ging sterben in Marir. Sie Pitilu zwei, sie zwei waren bauend
um. Aru Pitilu aru lisi i. Aru la lai ile um. Aru
ein Haus. Sie Pitilu sie zwei sahen ihn. Sie zwei gingen tragen ihn nach Haus. Sie zwei
taui ile ngai. Manuai i pora, aru lai pataruin.
begruben ihn in einer Grube. Der Adler er war verfault, sie zwei nahmen Knochen seine.
Aru asi ila uangei[2]*. Ala la te ala Ndrombut.*
Sie zwei banden sie zusammen zum Kampfschmuck. Sie gingen bekriegen sie die Ndrombut.

Ala la te ala tasangat. Pongun si lie ala la lai sangat
Sie gingen töten sie hundert. Tag einen wieder sie gingen mitnehmen hundert
lie, ala te ala Ndrombut ala tulungat. Amo pin Ndrombut i
wieder, sie töteten sie die Ndrombut sie dreihundert. Ein Weib von Ndrombut sie
asou ime Pitilu. I asou ile Pitilu, i wanaue put jinkekan-manuai.
heiratete hin nach Pitilu. Sie heiratete nach Pitilu, sie stahl die Krallen des Adlers.
I lai ile Ndrombut. Ala Pitilu ala pa ka wo paun kile
Sie brachte sie nach Ndrombut. Sie die Pitilu sie wollten machen Krieg nach
Ndrombut, ala Ndrombut ala te ala Pitilu tasangat. Ala molomol. Ala
Ndrombut, sie die Ndrombut sie töteten sie die Pitilu ein hundert. Sie hörten auf. Sie
taui morai. Ala tjani pe eala. Ala tjitjime e uei. Ala tu
schlossen Frieden. Sie setzten fest Markttag ihren. Sie trieben Handel an ihm. Sie waren
tokai ila pe ime.
gehend hinüber und herüber.

[1] *Kau* = Zauber mit Kalk. Es handelt sich hier um ein Zaubermittel, um den Aufenthalt irgend einer Person ausfindig zu machen. Der Suchende nimmt zwischen die Finger eine Prise Kalk und hält sie nacheinander in eine der vier Himmelsrichtungen, jedesmal die Prise zur Nase führend. Stellt sich dabei Nießreiz ein, so ist dies ein Zeichen, daß der Gesuchte sich in dieser Himmelsrichtung befindet.

[2] *Uangei* = Kampfschmuck, der beim Kampfe im Nacken getragen wird. Er wird aus Federn und Knochen des Fischadlers hergestellt, und soll den Träger im Kampfe stark und unverwundbar machen.

6. Sage von einer Taube, die sich in ein Weib verwandelte.

Eine Papitalai-Sage, erzählt von *Hi Poailep*.

I.

Saurang[1] *pe papun kor earu Lohauai. Ala pimpal taakou ala tjani*
Saurang und Vater sein Heimat ihre war Lohauai. Sie Tauben zehn sie fraßen
angei e kor asi jewuen. Ala wa: „Jota ka la ani angei e
Mandeln von Ländern allen fertig. Sie sagten: „Wir, laßt uns gehen fressen die Mandeln des
Saurang aru papun.“ Ala la tjani. Saurang i wa: „Papu, pimpal
Saurang und Vater seines.“ Sie gingen fressen sie. Saurang er sagte: „Vater mein, Tauben
i tjani angei ejotaru!“ Papun i wa: „Ko la te ala e pat!“ I lai
sie fressen Mandeln unsere!“ Vater sein er sagte: „Gehe töten sie mit Steinen!“ Er nahm
pat taruo. I tokai. I tatip ila itj. I uti pat ila. I te pimpal
Steine zwei. Er ging hinaus. Er schlich sich heran nahe. Er warf Steine hin. Er traf Tauben
taruo. Aru los. I lai ile kor. Aru ani amo, amo ma
zwei. Die zwei fielen herab. Er trug sie nach Hause. Die beiden aßen eine, die andere noch
moarin. I wa: „Papu! Taamo ito ki la mameng ejo!“ I taui ise
war lebendig. Er sagte: „Vater mein! Die eine da soll sein Spielzeug meines!“ Er tat sie in
kombu.
einen Käfig.

[1] *Saurang* = Tageslicht, von *saua* = Licht uud *rang* = Tag.

II.

Ramei e ala Jap i tang. Saurang i wa: „Papu, jo
Die Trommeln von ihnen den Jap sie erklangen. Saurang er sagte: „Vater mein, ich
wa ku la ta mana awe kila warina Jap!" I moele i. I tokai ile lon-
will gehen tanzen etwas hin zu den Jap!" Er schmückte sich. Er ging in das Innere
pilang. I tjariti lei. I ani. I tokai. Pimpal i amou
der Pflanzung. Er spaltete eine Ingwerknolle Er aß sie. Er ging. Die Taube sie verwandelte sich
ila pein. I moele i e luluai e Saurang. I tokai jau e murin.
in eine Frau. Sie schmückte sich mit Muschelgeld des Saurang. Sie ging fort hinterdrein.
I la warina ala pi Jap. Saurang i tu ta ramei,
Sie ging zu ihnen den Weibern von Jap. Saurang er war schlagend die Trommel,
pimpal i tu ta mana. Saurang i lisi i. I wa: „Pi Jap amo itan
das Taubenweib es war tanzend. Saurang er sah sie. Er sagte: „Weib von Jap eines da
ko la pati ejo amu, e?" Uari i ewuen. Saurang i pa ki
soll werden Weib meines noch, nicht wahr?" Der Tanz er war beendet. Saurang er wollte
njune mbue kila te i. Pimpal i wa: „Jo u wawuen!" Uari i
verlangen Betelnuß von ihr. Das Taubenweib es sagte: „Ich mag nicht!" Der Tanz war
ewuen, pimpal i tokai jau e palan ile kor. Saurang i tokai jau e murin.
fertig, das Taubenweib es ging fort voraus nach Hause. Saurang er ging fort hinterdrein.
Pimpal i amburuti kan jewuen, kan i manis. Pimpal i
Das Taubenweib es kochte das Essen fertig, das Essen es ward gar. Das Taubenweib es
tu molomol. I amou ila pimpal i se lonkombu. Saurang
war ausruhend sich. Es verwandelte sich in eine Taube, die saß im Innern des Bauers. Saurang
i me. I wa: „Papu, amo pi Jap ujan ujan ki la pati
er kam an. Er sagte: „Vater mein, ein Weib von Jap, ein schönes, schönes soll werden Weib
ejo, e?" Papun i wa: „Oi etepe, oi a ne tjamburui i poen?"
meines, nicht wahr?" Vater sein er sagte: „Du, wie ist's mit dir, du entführtest sie nicht?"
I wa: „Ko molomol! Rangiau jo ku tjamburui i." Saurang i le um.
Er sagte: „Sei still! Morgen ich werde entführen sie." Saurang er ging ins Haus.
I lisi keinj, i wa: „Kan ito, se i ambur?" Papun i wa:
Er sah den Kochtopf, er sagte: „Das Essen da, wer er kochte es?" Der Vater sein er sagte:
„Jo poen!" Saurang i wa: „Ane amo pein?" Papun i wa: „Ane tawai?
„Ich nicht!" Saurang er sagte: „Vielleicht eine Frau?" Vater sein er sagte: „Vielleicht was?
Amo pein? Jo pasan poen." Saurang i wa: „Moen tapo! Ngou i ani
Ein Weib? Ich weiß es nicht." Saurang er sagte: „Sklave! Dummheit sie verzehrt
oi! oi etepe, oi a ne koloani um ujan poen?" Papun i wa: „Jo
dich! Du, wie ist's mit dir, du bewachtest das Haus gut nicht?" Vater sein er sagte: „Ich
u tu sol kap e kamal. Jo pasan poen."
war drehend Schnüre im Männerhaus. Ich weiß es nicht."

III.

Rang i taai, ramei e Jap i tang. Saurang i moele
Der Tag er brach an, die Trommeln der Jap sie erklangen. Saurang er schmückte
i. I tokai. I la akure iti lonpilang. Pimpal i
sich. Er ging hinaus. Er ging verstecken sich im Innern der Pflanzung. Die Taube sie

amou ila ramat. I moele i e luluai. I tokai ile
verwandelte sich in einen Menschen. Sie schmückte sich mit Muschelgeld. Sie ging in

lonpilang. I tjariti lei. I taui ile liman. I
das Innere der Pflanzung. Sie zog Ingwer aus. Sie steckte ihn unter den Armring. Sie

tokai. Saurang i lele ila te i. Aten i ngas e i, i wa:
ging. Saurang er sah hin zu ihr. Leber sein sie war erstaunt über sie, er sagte:

„Papu, e jo, pati ejo, pati ejo itan! Jo u njamiri i, i me
„Vater, mein, ich, Weib meines, Weib meines ist diese da! Ich liebe sie, die kommt

are itan. Ane papu i taui awe kei ila te i.“ I
zum Vorschein da. Vielleicht Vater mein er gab irgend ein Liebesmittel hin zu ihr.“ Er

la are. I ta uro ei, i wa: „Auro, pati ejo!“ Pimpal i wa:
trat hervor. Er gab Gruß ihr, er sagte: „Gruß, Eheweib meines!“ Das Taubenweib es sagte:

„Se pati eoi? Jo pisiom.“ Saurang i wa: „E poen! Jo
„Wer ist Eheweib deines? Ich bin Schwester deine.“ Saurang er sagte: „Keineswegs! Ich

u wawuen e pisioi! Oi ko la pati ejo!“ I puti i.
will wissen nichts von Schwesterschaft! Du sollst werden Weib meines!“ Er heiratete sie.

I matire i jewuen, aru le kor. I wa: „Papu! Pati ejo
Er beschlief sie fertig, die zwei gingen nach Haus. Er sagte: „Vater mein! Weib meines

ita!“ Papun i wa: „Auro! mbulunat ejo! Kone me?“
ist dieses da!“ Vater sein er sagte: „Gruß! Ehefrau von Sohn meinem! Bist du gekommen?“

I le um. Saurang i lisi pimpal. Pimpal poen. I wa:
Er ging ins Haus. Saurang er sah nach der Taube. Taube keine war da. Er sagte:

„Pimpal ejo i la uee?“ Papun i wa: „Tjamanjin!“ Pimpal i
„Taube meine sie ist wo?“ Vater sein er sagte: „Hm!“ Das Taubenweib es

atue i, i wa: „Jo ita, jo, pati eoi.“ Aru puti aru.
nannte sich, es sagte: „Ich da bin es, ich Eheweib deines!“ Die zwei heirateten sich.

Saurang i njune mbue ila te i, i wa: „Hi Solou, ko tou se mbue
Saurang er verlangte Betel von ihr, er sagte: „Hi Solou, gib eine Betelnuß

kime te jo!“ Hi Solou i ma tu kakala. Saurang kekan i
her zu mir!“ Hi Solou sie noch war suchend. Saurang, Füße sein sie waren

ngong e tandrulai. I moange i, i wa: „Pintapo! Oi pimanuai!
müde vom Stehen. Er schalt aus sie, er sagte: „Sklavenweib! Du bist ein Vogelweib!

Jajem poen, papum poen! Kanian-angei!“ Pimpal i tang.
Mutter dein nicht, Vater dein nicht! Du bist ein Mandelfresser!“ Das Taubenweib es weinte.

I tang jewuen, rang i taai. I wa kolondrili ila te aru
Es weinte fertig, der Tag er graute. Es sagte die Traurigkeit des Halses sein hin zu den beiden,

papun, i wa: „Ki la tejo alan, jo manuai, oi ramat ko
Vater und Sohn, es sagte: „Wäre geworden meines wenn, mich Vogel, du Mensch würdest

lai jo, jo ku amou kila pein, ku puti jo kila
fangen mich, ich würde verwandeln mich in ein Weib, du würdest nehmen mich als

pati eoi. Kine la teoi, jo manuai, oi ramat: oi ko
Weib deines. Es ist geworden deines, ich bin ein Vogel, du ein Mensch; wenn du wirst sein

poke, luluai eoi ki tjolo, ku tjime amo pein e uei. Amo,
sein reich, Muschelgeld dein wird sein viel, du wirst kaufen ein Weib damit. Jemand,

luluai ei poen, i ne tjime amo pein poen. Ko lai
Muschelgeld seines nicht da ist. er kauft sich ein Weib nicht. Wenn du wirst fangen
jo manuai, ko ani jo. Jo u ne la pein poen."
mich den Vogel, du wirst essen mich. Ich werde Weib nicht

7. Die Sage von einem Manne, der im Bauche eines Fisches war.

Erzählt von *Songau*, einem Manne aus *Papitalai*. Eine Usiai-Sage

Moe Lewei i la nju. I se ndritapat. Kali i
Ein Mann von Lewei er ging baden. Er saß auf einem Stein. Ein Kali-Fisch er
njimili i. I ti putuan pong akou pe si. Moe ramat i roputi
verschlang ihn. Er blieb im Bauche sein Tage zehn und einen. Der Mann er zerbrach
lal lti liman. I tjele ndriliue-ni. I are. I
den Muschelring am Arm seinen. Er schnitt auf die Eingeweide des Fisches. Er ward frei. Er
kau ile leng. Tjangin konowa amo Jap. I tokai ile Lewei. I wa:
schwamm ans Ufer. Leib seiner er war wie ein Jap. Er ging nach Lewei. Er sagte:
„Aua ka me! Jota ka la lai ni, i ani jo!" Ala lai
„Ihr, kommt! Wir, laßt uns gehen holen den Fisch, der verschlang mich!" Sie holten den
ni. ala ani.
Fisch, sie aßen ihn.

8. Wie einer Schweine aus Schweineklauen machte.

Erzählt von *Kowen* aus *Papitalai*. Eine Papitalai-Sage.

Amo i lai putjinkekapou. I taui ile tjem. I tokai ile
Einer er nahm Schweineklauen. Er tat sie in einen Tragkorb. Er ging ins
londrialono. Awe kor e uei poen. I luwuani putjinkekapou. Pou
Innere des Waldes. Ein Gehöft in ihm nicht war. Er warf eine Schweinsklaue hin. Schwein
i la amo. I ndemajani lie, i wa: „Pou ejo ki la rumo!"
es entstand eines. Er zauberte abermals, er sagte: „Schwein mein sollen sein zwei!"
Pou amo i tokai lie. I ndemajani, mbuamarit i
Ein Schwein anderes es ging hervor wiederum. Er zauberte, die Dinge sie
tjolo.
wurden zahlreich.

(Fortsetzung folgt.)

Proverbi abissini in lingua Tigray.

Del **R. P. Francesco da Offeio,** O. Cap., Cheren, Colonia Eritrea, Africa.

(Continuazione.) [1]

51. *Ezghi Ezghi aitebel; Ezghì zefetuò gheber.*
Non dire: Signore Signore; ma fa ciò che il Signore desidera.

52. *Tembacò encab gascià; meselà encab ascià.*
Il tabacco dal forastiere; il proverbio dallo stolto.

53. *Tsembelaliè zebenà zeichedenet; golgol techeden.*
La farfalla senza coprirsi la schiena; copre la pianura.

54. *Seb Ezghi felitcà èmen; nezelealem cheitequenen.*
O uomo, avendo tu conosciuto Dio, credi: per non dannarti un eternità.

55. *Chetsoum bilù zebelè; chebecà bilù zechelè.*
Colui che dice di digiunare e non digiuna; è come colui che dice di dare e non dà.

56. *Reesì metseafti fidel; reesì tsebei ceu.*
Il capo dei libri è l'alfabeto; il capo delle vivande è il sale.

57. *Cheeb zedelejè benejat; chechele zedelejè bemecheniat.*
Colui che vuol dare, trova il tempo propizio (per dare); colui che non vuol dare, trova la scusa.

58. *Negher uediecà fezemì; segà uediecà azmì.*
Terminata la lite, resta il dichiararsi vinto in nome del re; finita la carne, resta l'osso.

59. *Aslamais afun uallaui; idun jellaui.*
Il musulmano colla bocca loda Iddio; colla mano ruba.

60. *Zeben gherembit uecarià teadem cab uetoto; haui jeadem cab chemitò.*
In tempo contrario la volpe fugge dal montone; il fuoco fugge dal mucchio di paglia.

61. *Chend zequelescù; idei tenechescù.*
In contraccambio del boccone che io ho dato; ho ricevuto un morso nella mia mano. (In contraccambio del beneficio, ho ricevuta l'ingratitudine.)

62. *Mecri Lettù; ajaufer ajehetù.*
Il consiglio di Lettù; non fa nè uscire nè entrare (non conclude nulla).

63. *Chescì beatelà; tefù nefsì.*
Il prete perde l'anima per un poco di feccia della birra.

---

[1] V. «Anthropos», tom. I (1906), p. 296–301. La trascrizione dell'autore è stata conservata qui, essendo che representa verisimilmente una pronunciazione speciale.

64. *Atal tsomà; sean zelachemà.*
Le capre digiunarono per mancanza di pascolo.

65. *Meselà imeselà; gogò zejebeselà.*
I proverbi li san dire (le donne); ma non sanno cuocere il pane.

66. *Hemach zebì adghì inecches; hemach scemaghelìè bealeghìè icheses.*
Una debole iena morde l'asino senza mangiarlo; un debole vecchio tratta colla gente plebea.

67. *Reesì hadigom; scequenà jeararejù.*
Lasciando la testa; raccolgono i piedi. (Lasciando la cosa importante; raccolgono futili ciance.)

68. *Cab deghezemati aitelecheà ferghì; abzen abten chetemelales cheiteaghì.*
Non voler farti imprestare una stoffa (tela) al capo di provincia; per non passar l'estate girando qua e là. (Il capo per la sua podestà non dà requie.)

69. *Cwocà meraat; ab eznì bechelì.*
La rabbia della sposa finisce nelle orecchie del mulo. (La sposa abissina allorchè parte dalla casa paterna, vien posta sul mulo, ricoperta con un manto e sorretta da un'amico dello sposo, che si pone in groppa del mulo; e siccome la sposa in tale stato non si può neppur muovere; perciò la sua rabbia finisce nelle orecchie del mulo.)

70. *Hichejò entè belcuà teguesmelù.*
Mentre io le dico di masticare, ella riempe ancora la bocca.

71. *Uehatejò entè belcuà tedeghemelù.*
Mentre io le dico d'inghiottire, ella ne aggiunge ancora. (Si dice a coloro che avvertiti di tacere, seguita a parlare.)

72. *Baal amelsì; mai setejuquà iteret.*
Colui ch'è abituato a petare; peta pure quando beve l'acqua.

73. *Hancasià zemariom cullatom delfuzat.*
Tutti coloro, che vengono guidati dal zoppo, zoppicano.

74. *Cheiharedù; hauì audedù.*
Prima di aver sgozzata (la bestia); accendono il fuoco (per cucinarla).

75. *Ghenbot debenè bilcà, areghit atechè bilcà tesfà aitegheber.*
Non credere alle nuvole di Maggio, ed al vecchio che si accinge a fare un qualche lavoro.

76. *Lebì gobez ab deretù.*
Il cuore del giovane si accende in un'attimo.

77. *Deherì seitcà mecrì irecheb; deherì teritcà egrì iecheb.*
Dopo di aver sbagliato trova il consiglio; dopo di aver petato, si accomoda la persona.

78. *Ascià gorzò nereesà hafirà; neadià tehafer.*
La stolta donzella sbagliando (nelle cose di casa) si vergogna; e fa vergognare anche la madre

79. *Tsemam aitetseù; hagai aitecheù.*
Non voler chiamare un sordo; non voler raccogliere in estate.

80. *Abun zeabenì cheenetei; neghus zeabenì scemetei.*
È il vescovo che mi ha ordinato prete; è il re che mi ha eletto capo.

81. *Beus adì zejearì; escioch menghedì zejearì fetsum arè medrì.*
Il paese che non riconcilia due litiganti; colui che non toglie le spine dalla via è un perfetto serpente.

82. *Zejelechè chetalì zeifedì chetarì.*
Colui che non impresta è uccisore; colui che non restituisce la cosa imprestata è grassatore.

Chiesa abissina.

Acconciatura abissina.

83. *Guasà aimeder; curai aiseder.*
Il pastore non si burli degli altri; colui che ha le mani rattrappi non misuri col palmo.

84. *Zemen gherembit; mai neacheb.*
Nella stagione contraria le acque scorrono in sù.

85. *Ueladì entihesù; ulud medrì ichentù.*
Se il genitore dice, bugie; il figlio per vergogna si china a terra (per non rimproverare il padre).

86. *Nab leelì negus aifered; nab leelì mai hauì ajended.*
Sul re non si giudica; sull'acqua non si accende il fuoco.

87. *Ghenzeb seitan; cheibelean imerchèh.*
Colui che prende in imprestito la roba del diavolo (uomo cattivo) verrà ucciso prima di mangiarla.

88. *Derosijai ab adì uilà; mai therem.*
La gallina passa il giorno in casa; ma pur si bagna.

89. *Tsenatsù entebezù; tefeitò neicheftù.*
Benchè le mosche siano molte, pur non potranno togliere il coperchio dal vaso del latte.

90. *Zeabucan aitebèè; zegheberucan aitereseè.*
Non rifiutare ciò che ti danno; non dimenticare ciò che ti han fatto.

91. *Mehilcà aitetelem; temechiecà aitehedem.*
Non mancare al giuramento fatto; non rimanere dal fare ciò che ti gloriavi di fare.

92. *Orit halifù; uenghiel tetsahifù.*
L'antica legge è passata; l'evangelo venne scritto.

93. *Saerì nab tseghel; negher nab ueghel.*
L'erba si trova nel campo coltivato; la notizia nella conversazione.

94. *Haeuat besemur; ecceitì betemur.*
I fratelli colla concordia (devono vivere); le legna legate a fasci (devono portarsi).

95. *Habtamen nehabtamen ilachesù; decan nedecan ilachesù.*
Due ricchi si accusano a vicenda; a vicenda piangono due poveri.

96. *Mecan sebeitì; uellad bezehetì.*
La femmina che non partorisce è grassa; la femmina magra fa molti figli.

97. *Seb bezemed; adghì beghemed.*
L'uomo viene aiutato dai parenti; l'asino si lega colla corda.

98. *Lam jearedù; beleelì jeuaredù.*
Sgozzano la vacca e cominciano a scorticarla a rovescio.

99. *Haù feusì haù; hadè chemzeiueledè.*
Il fratello è medicina del fratello; uno solo è come non fosse nato (un figlio solo).

100. *Mai aiguadà; zerebà aiuedà.*
L'acqua non fa male; il discorso non si finisce.

101. *Jelasì cheimotè; sernai cheiseuetè aiteamen.*
Non credere al monaco non ancor morto; nè al grano non ancora maturo.

102. *Negus hallauì gegà; amorà hallauì segà.*
Il re è il custode del popolo; il corvo va in cerca della carne.

103. *Beserat netzom nenuiè; beserat nehemam dauiè.*
Il nunzio del digiuno è il digiuno dei Niniviti; il nunzio della malattia è la lebbra.

104. *Deherì abocà; mot ghediecà.*
Dopo il tuo padre; la morte tocca a te.

105. *Caen entai idelì meghedef; negher entai idelì scendef.*
Che cosa vuole il prete? che si porti il pane in chiesa; che cosa vuole la disputa? che uno sbagli.

106. *Seb ab adù; eclì ab audù.*
L'uomo nel suo paese; il cereale nella sua aia.

107. *Nechettarì jebelù fetarì.*
Il grassatore non ha Dio.

108. *Seb mes amelù; deretò mes cumalù.*
L'uomo colla sua abitudine; la sottana coi suoi pidocchi.

109. *Embà netzeneat; mai netzemeat.*
La montagna per la fortezza, l'acqua per la sete.

110. *Deherì Debre Tabor jelbon cheremtì; deherì deròh neccò jelbon leitì.*
Dopo la festa della Trasfigurazione (del nostro Signore) non vi ha più pioggia; dopo il canto del gallo non vi è più notte.

111. *Jered nenefsecà; belaà nechersecà.*
Giudica con la tua coscienza; mangia secondo la tua pancia.

112. *Negher menghestì; beteghestì.*
Le cose del governo colla pazienza (si devono prendere).

113. *Zelò zeimeut imesel; zemotè zeineberè imesel.*
Colui che esiste sembra che non debba morire; colui che morì sembra che non sia esistito.

114. *Decà cab merghemù: haial cab meheremù jedehenenà.*
Iddio ci salvi dall'imprecazione del povero e dalle percosse del forte.

115. *Testai mesbetai.*
Il bue giuoca coi vitelli.

116. *Ghebrì zeibelù icheden; seràh zeibelù tebech iehaden.*
Colui che non paga il tributo veste il figlio; colui che non ha lavoro va a caccia di lucertole.

117. *Baal hanti ainì aighesghes; baal hadè barai aileghes.*
Colui che ha un solo occhio non parla di notte; colui che ha un solo bue non sia generoso.

118. *Beconcì jeharesù; beuerè ineghesù.*
Arano colle pulci; governano colle novelle.

119. *Chendì becquerì uedecà aitemhal.*
Non giurare per il tuo figlio primogenito.

120. *Serach mebaesià; baalù ilafalef.*
Colui che ruba le cose della chiesa; si scopre da se stesso.

121. *Ascià tenites mes fetalit tezareb.*
La stolta macinatrice parla colla filatrice.

122. *Aslamai aicheun amanì; corebet dorò aicheun sanì.*
Col musulmano non si addiviene credente; colla pelle della gallina non si fanno sandali.

123. *Sciè imotù; maheder sciè aimut.*
Muoiano mille e non muoia colui che riceve mille (forastieri).

124. *Zetefè ueresijai encab auestì delejò.*
La dimenticata notizia; cercala dalle donne.

125. *Helnù ferihames; deccas leitì isanù.*
Per la paura del sogno non dormono la notte.

126. *Encab cieuchi ciaùciauchì.*
Sono peggiori le tue ciance (o femmina) che il tuo sale.

127. *Encab berberechì merirerchì.*
La tua amarezza (o donna) è più amara del peperone forte.

128. *Neur itachessulù, netzemam iscequasculù.*
Al cieco fanno i cenni, al sordo parlano piano.

129. *Bezùh zerebà atzebà.*
Molto discorso (porta) miseria.

130. *Tzemames hantì derfù.*
Il sordo ha una sola canzone.

131. *Jerasijas asertè betrù.*
Il pauroso ha dieci bastoni.

132. *Nai etetzeleò fesì ab golò chelò icenì.*
Il peto del nemico è ancora nelle anche, e già puzza.

133. *Adù chizemet ainù iemet.*
Mentre viene saccheggiato il suo paese si copre gli occhi.

134. *Zeitemelcò ghileica ab chedemì seb aiteleacò.*
Se il tuo servo non ti obbedisce, non gli comandare dinanzi alla gente.

135. *Chileu acal emò aichem ainen; chileu teum emò aichem uinen.*
Tutte sono membra, ma non sono come gli occhi; tutto è buono, ma non come il vino.

136. *Gascià cheimetzè cullù sebeitì; cheremtì cheimetzè cullù abaitì.*
Le donne, non venendo i forastieri, sono tutte brave; le case, quando non viene la pioggia, sono tutte buone.

137. *Ailatzen zelò cumal ibeluò.*
Colui che non si rade i capelli, se lo mangiano i pidocchi.

138. *Cheteseràh ilà zeutzet; tenetzià metzet.*
Colei che uscì per pettinarsi, ritornò con pochi capelli.

139. *Bezei zenab neguedà; bezei belaecajò edà.*
Il tuono senza l'acqua; l'ammenda senza aver mangiato.

140. *Hadas ghezetì demù teleel, zebetzet ghezetì chejet tecquemel.*
La nuova serva alza perfino il gatto, la vecchia serva guarda sempre i braccialetti.

141. *Alem zeitzeghebè felasì aualed isenabet; tzadchì uecarià ab maechel ejautì coinà tetzeli.*
Il monaco che non si saziò del mondo, accompagna le ragazze; la volpe santa prega in mezzo agli agnelli.

142. *Lechech zeimedricà; ured zeibeclicà.*
Va via dalla terra che non ti appartiene, discendi dal mulo che non è tuo.

143. *Cletè guerat hamecustì sencom.*
I viveri di viaggio di due furbi fu la cenere.

144. *Cheberò enaremettes, candà tetzelè.*
Suonando essa il tamburo, odia il suono della tromba.

145. *Jetauì nefsù aijesenicà; fetauì chersù aifetocà.*
Colui che ama se stesso non ti accompagna; colui che ama la propria pancia non ti ama.

146. *Hemacc chescì hantì mahelietù; hemacc uattà hantì dersetù; hemacc aslamai hantì sebeitù.*
Un prete ignorante canta sempre un medesimo inno; un suonatore non pratico di violino suona sempre una medesima canzone; un musulmano da poco prende una sola moglie.

147. *Decà beciercù, habtam beuercù.*
Il povero col suo cencio, il ricco col suo oro.

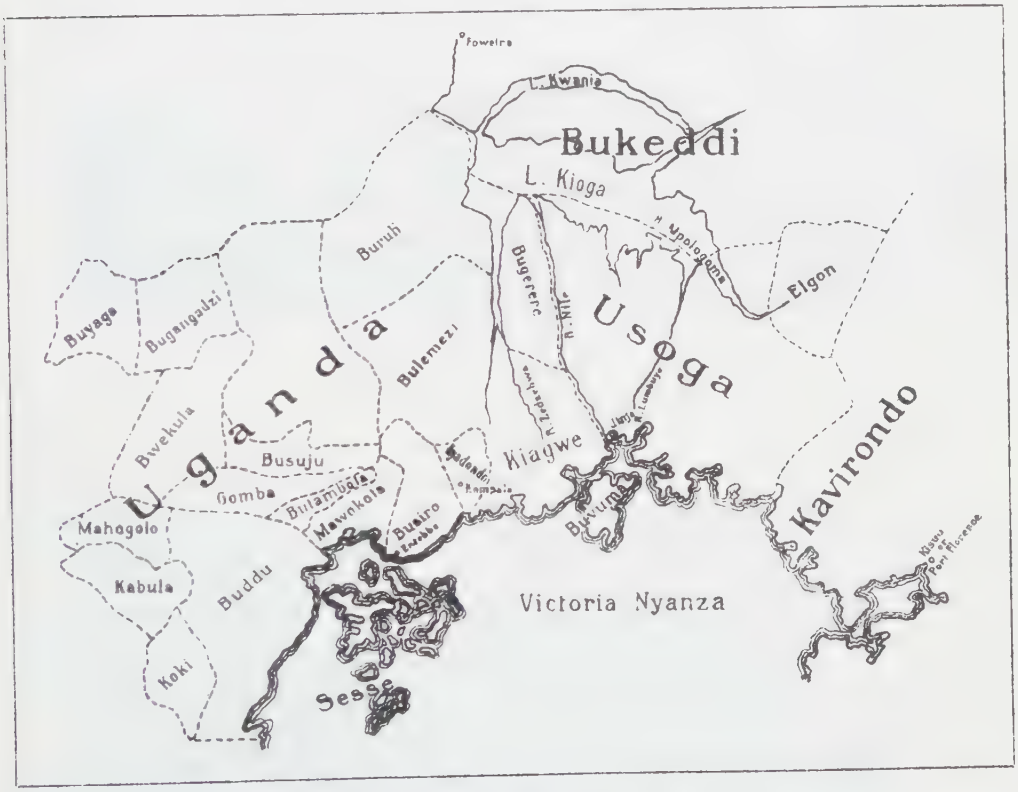
148. *Nequelà enquì; netemuì nefchì.*
I coralli al fanciullo, il pane all' affamato.

149. *Uetzà cab bietei, ghelel cab fitei.*
Esci dalla mia casa, allontanati dalla mia faccia.

150. *Ciemarà nezegheisc, cherfes nezihares.*
La lancia al viaggiatore, l' aratro all' agricoltore.

The Religious Conceptions of some tribes of Buganda (British Equatorial Africa).

By Rev. **N. Stam**, Mill Hill Missions, Ojola, Kavirondo, Uganda.



I. Religious conceptions of the Baganda.

Before entering upon the subject of the Baganda Religion, it would be well to give a general idea of Uganda, their country[1]. Uganda extends on the north to 5° N. lat., on the east to Lake Rudolf and British East Africa, on the south to Lake Victoria Nyanza and German East Africa, on the west to the Congo Free State. The British Government has divided it into 5 provinces: Eastern, Western, Rudolf, Northern, and the Kingdom of Uganda Its area is estimated at about 89.500 sq. miles. The highest point of the Ruvenzori—between the Albert Nyanza and the Albert Edward Nyanza — is about 16.000 ft. above

[1] The country is called *Buganda* by the natives, who call themselves *Baganda* or in the Kiswahili dialect *Waganda*.

sealevel, gradually sloping down to an average of 2000 ft. Mt. Elgon is surmounted by a crater 14.000 ft. high, the ascent of which is extremely difficult, on account of the many hostile tribes in the neighbourhood. The principal river is the Nile which flows out of the Victoria Nyanza, over the Ripon Falls. The total population is estimated at 4,000.000, consisting of Bantu and Nilotic Races of whom about 1,000.000 are Baganda proper.

During the reign of Mutesa (King of Uganda 1860—84) Speke visited the country in 1862, Stanley in 1875, and Emin Pasha in 1876. In 1890 Capt. Lugard concluded a treaty with Mwanga, son of Mutesa, and the country came under the contiol of the Brit. East Africa Co. Four years later the British Government sent out Sir Gerald Portal, who declared it a British Protectorate.

Uganda proper or the Kingdom of Uganda, is divided into twenty counties and has an area of 16.600 sq. miles. The present king, a mere boy, Dandi Chwa (son of Mwanga), resides in Mengo, on the group of hills, called collectively, Kampala Of this group, Nakasero is occupied by the military and civil officers, Namirembi, by the Church Missionary Soc., Rubaga, by the White Fathers and Nysambya, by the Mill Hill Fathers.

Many ideas and theories and categorical lists of the religious conceptions of African Races have been put before the public by learned men who too often have been misled by reports of travellers, who, in many cases, have merely rushed through but a small part of the country. The unreliability of these random statements is easily understood by anyone who has lived for any length of time in Africa. The African native is most reticent with regard to his religious beliefs. No one must think of sitting down with his notebook in hand and question a native on such points even supposing the catechist to be thoroughly conversant with the native idiom, he will generally find the results nil.

The fact that most of the Negro religions have been styled polytheistic is due to this imperfect knowledge of the people. It is true that at first sight it appears to be such, as the worship of evil spirits is prevalent and the idea of the Supreme Spirit is kept in the background.

The Baganda, for instance, seemed to have worshipped a host of spirits, but the notion of one God was clearly there. Of course their idea of the Supreme Being, whom they call *Katonda* (Creator, from the verb "to create" *kutonda),* was not perfect, but he is absolute. The others were mere evil spirits roho had to be propitiated by the natives, who naturally fear bodily evil more than that of the soul. They therefore tried to appease these spirits by libamina and meat-offerings. This constant fear of sickness and death made them forget or rather neglect the Supreme *Katonda.*

In this they were encouraged by the priests *(balubare),* who made rather a good living out of it. The principal devil was called *Mukessa* and his habitat was Lake Victoria Nyanza. This lake is at times very rough and stormy, and many a Baganda has found a watery grave in its depths. Now the Baganda are an enterprising people and often make use of the Lake for commercial and military purposes. Hence *Mukessa* received many an offering.

View on Victoria Nyanza.

Baganda men.

When the Lake had to be crossed by fishermen they appeased the spirit by putting some bananas on the flat of their oars and tipping them into the water, of course the *balubare* had to receive his quota of bananas. When the king planned one of his regular predatory expeditions he used to consult the representative of the mighty *Mukessa*, as to whether the day was favourable or not. As a rule the answer was in the negative and the expedition had to be postponed for a considerable time during which offerings had to be made. These offerings consisted of cattle, sheep, or goats, and sometimes, probably to show the desinterestedness of the priest, even of men.

Many a time epidemics, such as small pox, or plague devastated the country, and these were always ascribed to certain particular evil spirits. The more severe the disease became the more prominent that particular spirit also became, and the larder of his *balubare* was proportionately well stocked.

Lightning, also, was feared and this brought anothe evil spirit into existence. Little huts — consisting of short sticks stacked like a pile of rifles and covered with grass — were built and offerings of mea bark-cloth, beads, etc., were placed inside. Every dwelling-house had such a structure in front of it, and often a kind of archway was found just before the entrance of the enclosure, under which the inmate had to pass in order to avoid evil. Occasionally the *lubare* (huts) assumed larger dimensions and were surrounded by an enclosure of their own, this constituted a lodging for the evil spirit. Whenever a cow or goat was killed in the village a portion of the meat was placed in the enclosure; needless to say the offering did not remain there long. As a rule a religious heathen set apart a portion of his bananery which he styled the bananery of *Sitani* (Satan). The fruit from this plot was only used for preparing the *mwenge* or beer as a libation for that particular *Sitani*.

Trees, especially old trees, were supposed to be the seat of an evil spirit, and the beer was spilled round the trunk, and the wrath of the spirit was sure to fall upon anyone who dared to gather his fire-wood from that tree.

Almost every river or stream had its spirit, represented in the mind of the Baganda as half-man, half-woman, or half fish; no image, however, was ever made to embody this conception.

The *nsiriba* or charms which they wore round their necks or arms were sold to them by the priests for large sums. They were supposed to keep off sickness and to ensure the wearer against accidents.

Strangely enough, no attempt was ever made of carving images of the evil spirits, nor did the Baganda ever adore any material or created object.

If asked directly whether he believed in the immortality of the soul, his answer would generally be in the negative. On the other hand, however, they feared a whirlwind because a *muzimi* or spirit of a dead relative dwelt in it. Moreover when a fever-stricken native commenced to rave, it was the *muzimi* who was speaking through the patient's lips. This tends to show tha they had an idea that the soul was preserved after death. Hence, also, may be explained the fact that in certain cases the umbilical cord of defunct kings

was preserved and treated with a certain amount of reverence, though some think they were regarded more as relics than as the seat of the dead man's soul[1].

II. Baganda Legends.

The Baganda have a number of legends and fables. Most of these, however, are after the style of Aesop; animals are introduced speaking like men, but some of them bear a slight resemblance to the Biblical account of the creation and fall of our First Parents.

We will give a brief outline of the story of *Kintu,* the first man.

Kintu descended from Heaven *(Gulu),* where *Katonda,* the Creator, brought him forth. One day *Katonda* told *Kintu* to go down to the earth with his wife, to generate and multiply on earth. God told him to go without the knowledge of his brother *Warumbe* (Death); for, said *Katonda,* when *Warumbe* hears of your whereabouts, he will come down and kill all your children. In the early morning *Kintu* went, but his wife, *Nambi* (Evil), thought of a bag of millet seed, she had forgotten, and returned to fetch it, notwithstanding the command of God. She was just getting the parcel of millet out through the roof, when she met *Warumbe,* and down he went with her. *Kintu* complained about it to God, but God's only answer was, "I warned you", and He drove the unfortunate *Kintu* from His presence. Then *Kintu* turned to his wife and said, "You are the cause of all the evil that will befall us". And the evil was not long in coming, for *Warumbe* did his best to kill all their children.

Then the legend goes on to tell how the neighbouring countries, known to the Baganda, were populated by the children of *Kintu.*

He sent them to occupy the different parts of the then known world. When he had thus distributed his children, *Kintu* heard of a certain snake, said to rule supreme on a certain hill. A fight ensued in which *Kintu* was almost overcome but fortunately a tortoise appeared which slew the snake.

Later on, one of *Kintu's* children, *Mulanga,* learned the art of working in iron and became renowned as a great hunter.

When *Kintu* had reached a great age, he was so enraged by a certain man that he threw a spear at the offender, *Kisoro,* who eventually die from the effects of the wound. This was the first murder committed on earth. *Kintu* was so overcome by shame that he fled from the face of his children, and was never found again.

The story further narrates that the children of *Kintu* tried to drive *Warumbe* (Death), from the earth, but in vain. *Warumbe* entered into the heart of the earth and nobody could discover the nature of his abode. One day, however, a certain hunter, *Mpobe,* followed his dog into a hole, and after wandering for some time, came to the abode of *Warumbe. Mpobe* was strictly charged to tell no one what he had seen, but eventually his mother

---

[1] I have used the past tense all through in speaking of the Baganda, as all this has practically died out among this people, the bulk of them having embraced Christianity.

A Buvuma chief with his wife.

prevailed upon him to reveal the dread secret. The poor man was cut off that same night by *Warumbe*. We do not know all *Mpobe* saw in *Magombe*, (the Land of the Dead), but merely that he saw there a large village and many people, cows, sheep, goats and chickens.

The unbiased mind cannot fail to see in these stories many points of resemblance to the first chapters of Genesis. The race sprang originally from a single pair created by God, there is a commandment, broken by the woman. This transgression brings death into the world, and *Kintu* is driven from the face of God. A snake is brought in as the enemy of *Kintu*. One of his children seems to be a combination of Tubal-Cain and Nimrod. The story of the first murder has something in common with the history of Cain and Abel, for we are told that *Kisoro* was an innocent man, and that it was his goodness that aroused *Kintu's* ire.

III. Religious conceptions of the Basoga.

The Basoga, as the inhabitants of the neighbouring country are called, are closely related to the Baganda in language and customs, though far inferior to them in every respect. They have neither history, nor tradition, neither legend nor fable. They are much more shy than the Baganda, and consequently more difficult to question on religious subjects.

The bulk of the people are still heathen, and the old customs, now almost extinct in Uganda, are still in full swing in Usoga. They admit a supreme being, called *Katonda*, their *Misambwa* or evil spirits are exactly the same as those of their neighbours. *Katonda* is constantly in their minds from early childhood till the time of death; *Katonda* gives life and withdraws it at pleasure.

They settle all difficult cases by trial by ordeal; the accused person has to take the *madudu*, a narcotic plant, and abide by the decision of his or her vital organs.

Witchcraft is firmly believed in, *nsiriba* or *majembe* (charms) are worn by all; they assume various shapes and generally consist of cowrie shells sewn to a strip of leather, intersected by pieces of wood. Their priests are also doctors, and prophets; they predict the future, or detect the bewitcher of a sickness by means of coffee-beans, or the fruit of the castor-oil plant, or the intestines of an animal. The coffee beans are placed on the ground at night-time, at certain distances from each other, and the following morning they are either in the same place or have been moved a short distance (by insects), and the priest decides accordingly. As might be expected, in a heathen country, one often sees a devil-dance. This consists of a walk round whilst the devil drums are beaten, and hollow calabashes, filled with pebbles are shaken furiously. These dances take place round the bed of a dying person and are supposed to drive away or appease the devil.

IV. Religious conceptions of the Buvuma.

The inhabitants of Buvama and those of the neighbouring islands are more closely related to the Basoga than to the Baganda and their customs

differ but little from those of the former. The worship of evil spirits predominates.

I witnessed, however, one ceremony on this island which seems to be unknown in either Buganda or Busoga, viz., the solemn exit of an evil spirit from a village. The "Spirit" is placed on a kind of litter and accompanied by drummers to the next village, and deposited there. The people of this village carry him on to their neighbours, and he is drummed from village to village, till he is brought to the lake, when he is solemnly consigned to the waters. In Buvuma too the offering not only of animals, but also of human beings, especially children, still continues, in spite of the efforts of the Government to suppress it.

Recueil de chansons mongoles[1]

recueillies par le **P. Van Oost**, missionnaire de la Congrég. de Scheut.

Avec traduction littérale.

Contenant:

I. La nature.
II. L'oie sauvage (*kalǫn to*).
III. Salut lointain à la famille.
IV. Mon cheval (*mino mori*).
V. Vive Bayan *tirijal* (chant de fête).
VI. Les merveilles de mon pays.
VII. Une méditation bouddhique.
VIII. Hymne à la triade bouddhique.
IX. Mon cheval brun *(mino kurin mori)*.
X. Le printemps *(xabor tšakto)*.
XI. Le «*Narin ijōl*» (La Rivière étroite).

I. La Nature.

Allegretto.

1. *Un-tor ba ye-xe o-lan or-ijil-to ö-bor ba*

a-ro tu-ren mo-tos ni ün-ije pu-rin nabtši tšektšek tel-ije-ren.

rall. molto.

u-ťe-ho-ye są-xan bą-xo tšakta-ijan.

[1] La transcription du texte mongole à été faite selon l'alphabet d'«Anthropos», v. tom. II (1907). On a introduit cependant quelques simplifications. Au lieu de *ǫ* on a placé *ą*, parce que *ǫ* et *ą* ne se trouvent pas ensemble dans la langue; *e* a été remplacé par *e*, ce dernier manquant de même à la langue, seulement il faut faire remarquer que dans *ei*, *e* est un *e* «fermé» = *ę* et *i* ne se prononce qu'avec une extrême légèreté. Quant aux consonnes, il y aurait peut-être à douter s'il y a une fricative sourde postgutturale ou médiogutturale; nous avons écrit simplement *x* parce que, en tout cas, il n'y a qu'une seule espèce de cette fricative dans cette langue. La même doute existerait pour la sonore correspondante; nous écrivons de même simplement *ij* (= à peu près *g* hollandais ou flamand).

2. *Nąüoksan there sąxan moton tor*
Namor on saras loüa toxuan
Nabtšis on totoretše tonüotxwi to
Nąrthą sąxan bąxo tšenüel there mön.

3. *T'on o tšakon tölües orüoksan*
T'ül purin nabtši tšektšek telüeren
Unüe poral uüei münke sambaüa
Utehoye niton to ni thonüalak.

4. *Uneüer olan tül on amitan*
Urüoltite xamto sǫxo in tšak taüan
Enxe munke there sąxan tšektšek i
Ente pita mantoyölto tǫlabą.

1. Sur le haut d'une montagne grande et élevée
Les côtés nord et sud sont couverts d'arbres,
Les feuilles et les fleurs de toutes couleurs en se
Multipliant, offrent en leur temps un aspect enchanteur.

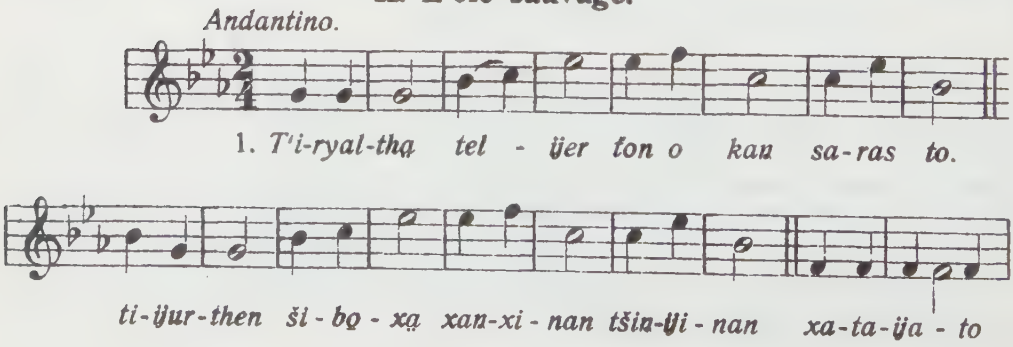
2. Quand par le balancement de ces beaux arbres,
Tout en harmonie avec les mois d'automne,
Il s'élève un bruissement du milieu du feuillage,
On sent vraiment la joie que procure une vie paisible.

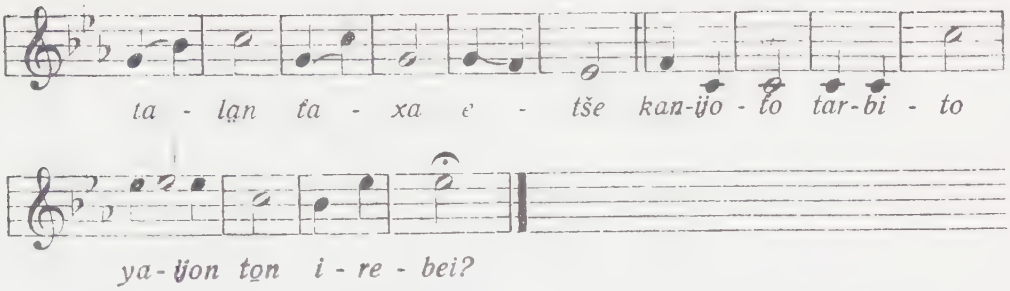
3. Quand au temps de l'été germent des plantes
Tendres, des feuilles et des fleurs de toutes sortes se déploient
Leur teint inaltérable et leur vigueur immortelle
Ravissent l'œil par leur sérénité.

4. Voilà que, gens de plusieurs diverses classes,
Nous trouvant ensemble sans discontinuation,
Nous avons glorifié ici par notre chant
Ces tendres et immortelles fleurs remplies de beauté.

II. L'oie sauvage.

Andantino.





2. *Erijixto türben tšak an olaril*
Eserijo xalọn toro kan saras to
Eijule teijere salkin ber tataktan
Eijuri thonijalak nōr taijan irebẹi.

3. *T'oriťo khöseksen nōr taijan ireijet,*
T'oriijọr amor tšinijeťo sọtala
T'oxistho sereijon namoron saras to
T'iktelen botšaťo yaijon tọn xarina?

4. *Untore ọlạn orijil teijere,*
Ule botan tšaso pọxwi to
Unite khuten sereijon bolxwi tor,
Ösuksen tolaijan notok tọn xarina.

5. *Sanaksan khöseksen xaťar tọn xarijat,*
Satan amarak nökhör teijen bạijot
Sanaga amor tšinijeto sọtala
Salkinthạ xabor to yaijon tọn irene?

6. *Arijon thonijalak yexe nōr notok tọn*
Aya ber sạxan notoklan saijoijat
Alijašil uijei tšinelťen bayastšo
Atak to yaijon tọn sarniktan yabona.

7. *Arijon thonijalak nōr taijan ireijet*
Amtatho bal on tšelšeijer tšinijeto
Annijir kolọ tha mano xaťar to
Ašita ente sọtala bạnam!

8. *Thenri in sulte khülmon khiijet*
Thensel uijei atistho borxan
Theijüs xobithen pita böijöte,
Teijulter ugei tirijaya pita.

1. Oiseaux ailés, criards et criailleurs,
Pourquoi en poussant vos cris rauques êtes-vous venus,
Du rivage des mers etrangères,
Dans les mois secs de l'été joyeux et luxuriant?

2. Quand par la succession des quatre saisons
Vint le tour des mois secs de l'été à la chaleur accablante,
Nous sommes venus au dessus des nuages et poussés
Par le vent — vers nos lacs éternellement transparents.

3. Et après que vous êtes venus à vos lacs désirés et souhaités
Et que selon votre désir vous habitez là paisibles et joyeux,
Pourquoi partez-vous de nouveau en rangs réglés
Dans les mois de l'automne avec sa fraîcheur agréable!

4. Quand là haut sur le sommet des montagnes,
Les nuages brumeux et la neige descendent,
Et que pour longtemps le froid va regner
Nous retournons à notre chaud pays natal.

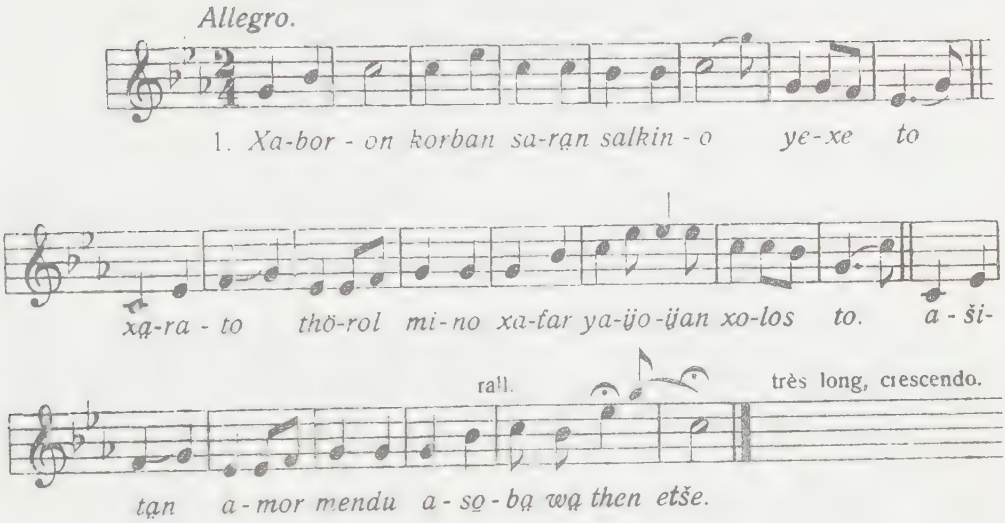
5. Lorsque vous êtes retournés en votre contrée chérie et désirée
Et que vous y êtes parmi vos bons amis, et vos intimes,
Y demeurant dans le contentement du cœur et de la joie
Pourquoi revenez-vous au printemps venteux?

6. Et quand vous séjournez agréablement et bien
Au domicile de vos grands lacs et clairs,
Vous y divertissant et réjouissant sans relâche,
Pourquoi à la fin vous éloigner et partir?

7. Oies d'un jaune noirâtre,
Revenus à vos lacs purs et clairs,
Et vous repaissant des fleurs au miel suave,
Demeurez ici toujours en notre pays.

8. Alors les célestes génies tutélaires et les hommes
Avec l'incomparable Bouddha béni
Nous tous parfaitement heureux
Nous nous réjouirons sans fin.

III. Salut lointain à la famille



2. *T'on o klan korban saran xalono yexe to*
T'iromto thörol mino xafar yaïoïan xolos to
Ašitan amor mendu
Asoba wa theu etše.

3. *Namoron korban saran serun o yexe to*
Naraltho thörol mino xafar yaïoïan xolos to
Ašitan amor mendu
Asoba wa theu etše.

4. *Ebülon korban saran khuteno yexe to*
Ereltho thörol mino xafar yaïoïan xolos to
Ašitan amor mendu
Asoba wa theu etše.

1. Quand le vent faisait fureur aux trois mois du printemps,
Mes proches bien aimés, quelque soit la distance qui nous sépare,
Je vous ai envoyé mon salut
Et mes vœux de la terre étrangère.

2. Quand la chaleur était vive aux trois mois de l'été,
Mes proches vertueux, quelque soit la distance qui nous sépare,
Je vous ai envoyé mon salut
Et mes vœux de la terre étrangère.

3. Quand la fraîcheur était vive aux trois mois de l'automne,
Mes proches sympathiques, quelque soit la distance qui nous sépare,
Je vous ai envoyé mon salut
Et mes vœux de la terre étrangère.

4. Quand le froid était intense aux trois mois de l'hiver,
Mes proches remplis d'attente, quelque soit la distance qui nous sépare,
Je vous ai envoyé mon salut
Et mes vœux de la terre étrangère.

IV. Mon cheval *(mino mori).*

(Chant plaintif sur la perte d'un beau cheval.)

Moderato.

1er air.

1. *Ba-yan | tši xan - xạn a - ro to o-na-*

long.

ÿa - lak - san-tši mo - ri lạ min ba-ta-ra-ÿol - tūn tši-

rik to kạ - xak - tak-san tši mo - ri lạ min.

2ème air.

1. *Ba-yan-tši xan - xạn a - ro to o-na-*

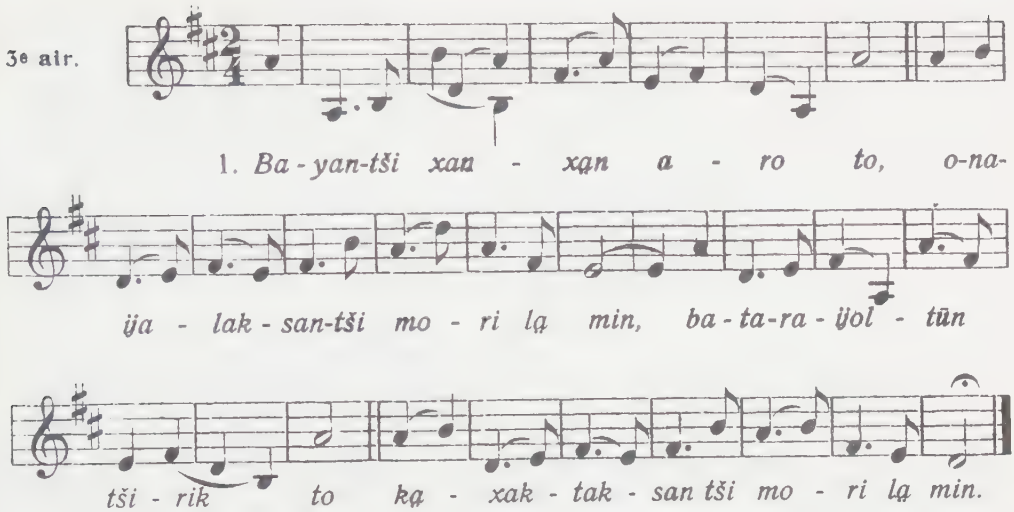
ÿa - lak - san-tši mo - ri lạ min ba - ta-ra - ÿol-to tūn

rall. a tempo.

tši - rik to kạ - xak - tak - san tši mo-ri

lạ min.

3e air.



2. *Ule mete sąn ünijetho*
Ule tši tatan kwixo tēn
Untor khöxe tši mori lą min,
Ele xąšiijan itšibei to?

3. *Pei tin te ijektši xota to*
Petethi sąxąn tši xota bąn
Peten tši münkon tšinneme
Thāraltšiija etwi mori lą min

4. *Nąnfin te ijektše xota to*
Nąrixan sąxan tši xota bąn
Nayan tši thabolanān tonneme
Thāraltšiija etwi mori lą min.

5. *Alimąn thetwi nitothi*
Ayaijąn thetwi thōrąthi
Alta telim untor peyeti (peyethi)
Yaijothą sąxan mori lą min.

6. *Tšinoąn xoyar tšikthethi*
Tšolmono xoyar nitothi
Ule meta sąn ünijethi
Ufes xolentho mori lą min.

7. *Thala to talta ijatar to*
Thalbito bąxo i ultebo?
Totora mo tho xolaija
Aboijat korxo i utelbeo?

3. *Uteksen tšo kumon to,*
Uniijen khurme i enoye to
Pariksan tšo kumon to
Pars on tši khurme i šannaya to.

9. *Ule meto sąn ünijethi*
Ule tši tatan kwixo ten
Untor khöxe tši mori lą min
Ele xąšiijan itšibe to.

1. Mon cheval était né derrière la colline plantureuse et les soldats du monarque l'avaient regardé avec admiration.

2. Sa couleur était belle comme le teint des nuages; dans sa course il traînait derrière lui une nuée (de poussière); sa taille était haute, son poil bleu, mon cheval où peut-il être allé?

3. A la ville de Peking, la ville bariolée, élégante, on me pesait de l'argent comptant, mon cheval je ne l'ai pas vendu.

4. A la ville de Nanking, la ville belle et artistique, on me pesait 85 onces d'argent, mon cheval je ne l'ai pas vendu.

5. Les yeux avaient la grandeur d'une pomme, ses sabots la forme d'une écuelle, sa hauteur était de cinq pieds. Oh! qu'il était beau, mon cheval!

6. Il avait les oreilles du loup, ses deux yeux étincelaient comme l'étoile du matin, il avait la belle couleur des nuages, il était magnifique, mon cheval.

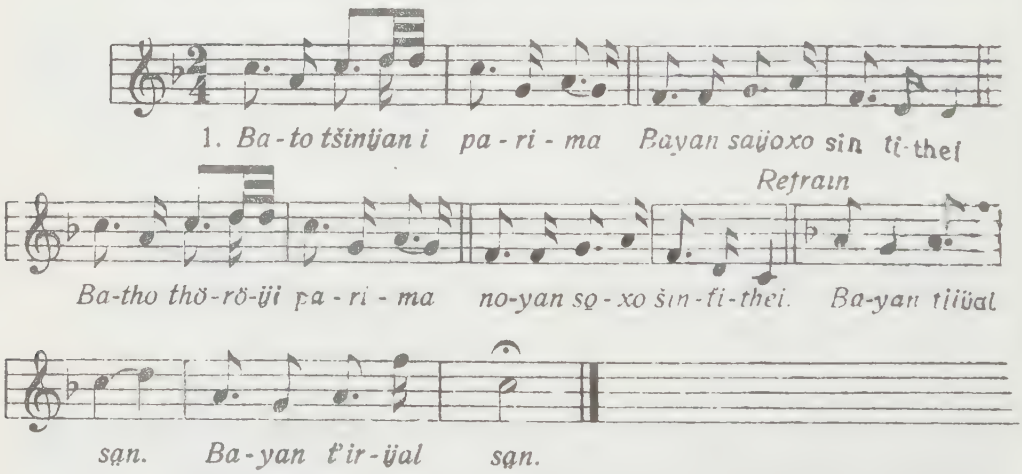
7. Ne l'avez-vous pas vu paître à quelque endroit caché dans la steppe? l'avez-vous vu emmener par des brigands au cœur pervers?

8. A tout homme qui l'aura trouvé je donnerai un surtout en peau de renard, à quiconque l'aura pris je donnerai en récompense un surtout en peau de tigre.

9. Sa couleur était belle comme le teint des nuages, derrière lui il traînait une nuée de poussière; sa taille était haute, son poil bleu, mon cheval où peut-il être allé?

V. Vive Bayan t'irÿal.

(Chant de fête du peuple de Tšasak dont le roi était devenu souverain de sept tribus d'Ortos.)



2. *Sonxo ün somtu nereksen*
Suntan xara arata
Nayat than tān parixwi to.
Kaltiÿo xara arata.
Refrain: *Bayan etc.*

3. *Burker ēr ēn nereksen*
Buliÿen xalǫn arata
Buÿöte than tān parixwi to
Kaltiÿo xara arata.
Refrain: *Bayan etc.*

4. *Bayan sǫxo xǫrathǫ bu*
Bayar khixo sǫxan bu
Paÿa talxan pitan tšin
T'asak ta ün košiÿo nǫ.
Refrain: *Bayan etc.*

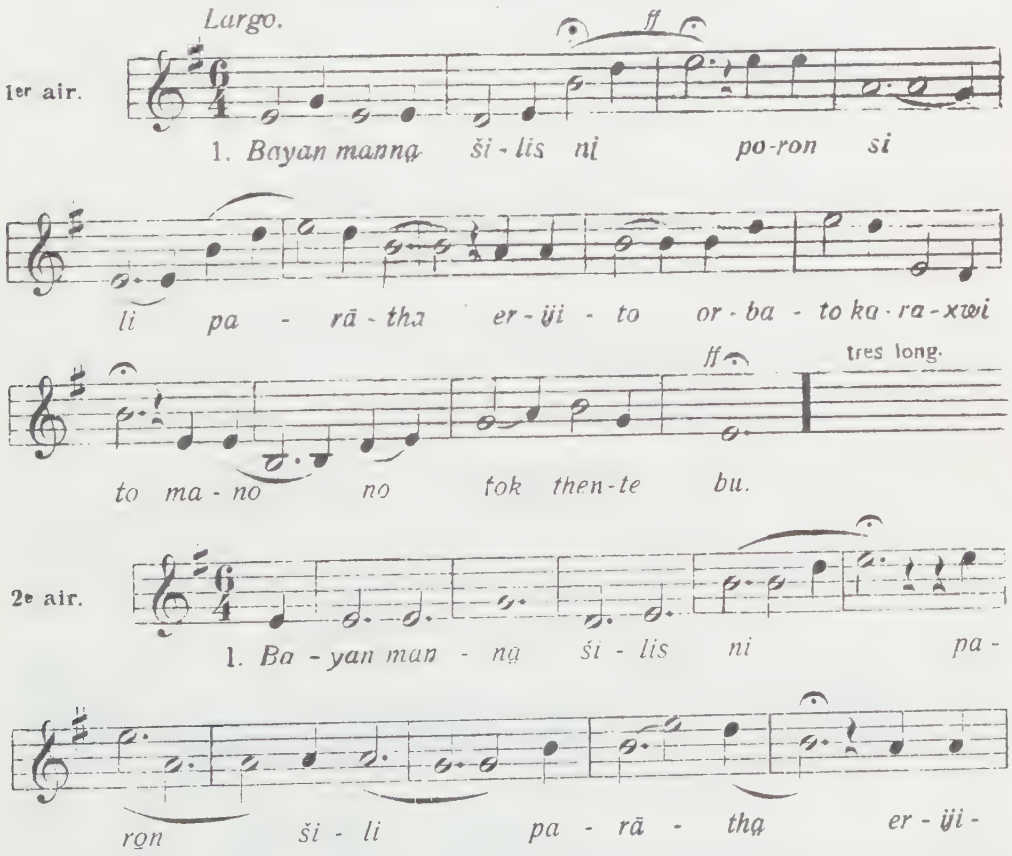
1. Quand on fait une bâtisse forte et solide, c'est signe qu'on est richard.
Quand on gouverne un royaume avec vigueur, c'est signe qu'on regne en roi.
Refrain: Vive Bayan tjirgal[1] etc.

2. Dans cette bouteille est la liqueur distillée, l'elixir de vie, le koumis pur;
à vous, princes et grands, laissez-nous présenter le koumis pur qui monte
à la tête (enivrant).
Refrain: Vive Bayan tjirgal.

3. Le koumis distillé par balambie a été bien chauffé[2]
A vous tous laissez-nous présenter le koumis pur enivrant.
Refrain: Vive Bayan tjirgal.

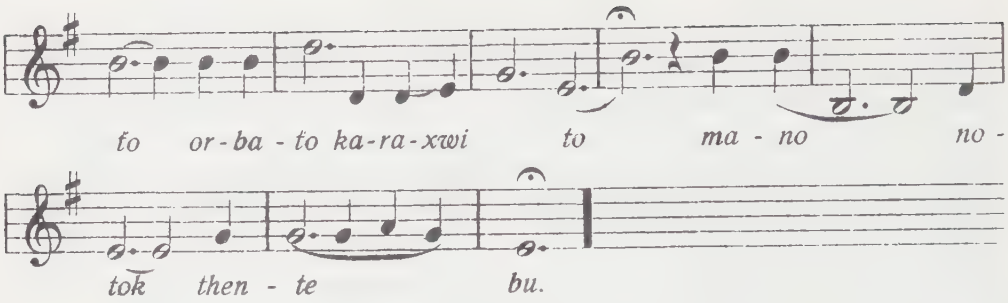
4. Il est agréable d'être riche, il est amusant de fêter.
Nous autres petits en nombre, nous sommes de la tribu de Tsasak, dont
le prince est roi souverain.
Refrain: Vive Bayan tjirgal.

VI. Les merveilles de mon pays.



[1] Bajan tjirgal est probablement un nom propre, mais pourrait aussi être traduit par «bien-être et la joie» donc: Vive le bien-être et la joie.

[2] Les Mongols chauffent les liqueurs avant de les boire.



2. *Xorton xolạn onaïja*
Turben thōri akšā'twi;
Sumber ọlaïji eriïto
Xorton ïeksen tšolathạ.

3. *Mano noyano suter ni*
Nạman naso kutši e twi
Altan thamaïar kašina
Noyan ïeksen tšolathạ.

4. *Mano lamạn suter ni*
Nạman naso kutši e twi
Nomạn usuk šilïano
Meriïen ïeksen tšolathạ.

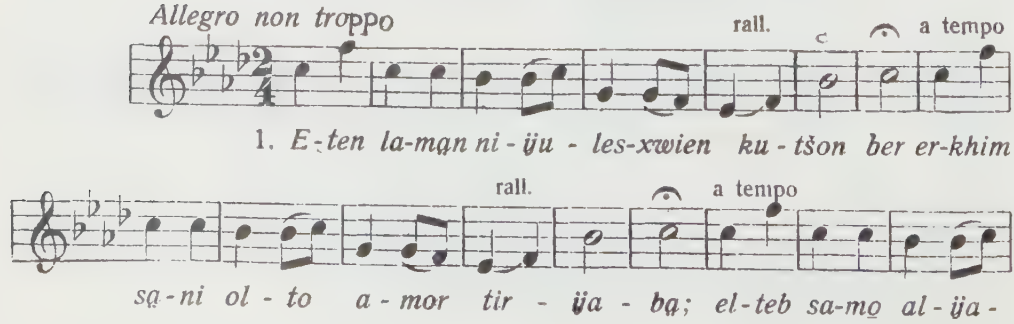
1. De la chaîne des collines «*Bayan manna*»
Vous voyez la cime occidentale.
Montons en zigzaguant,
Mon lieu natal est là.

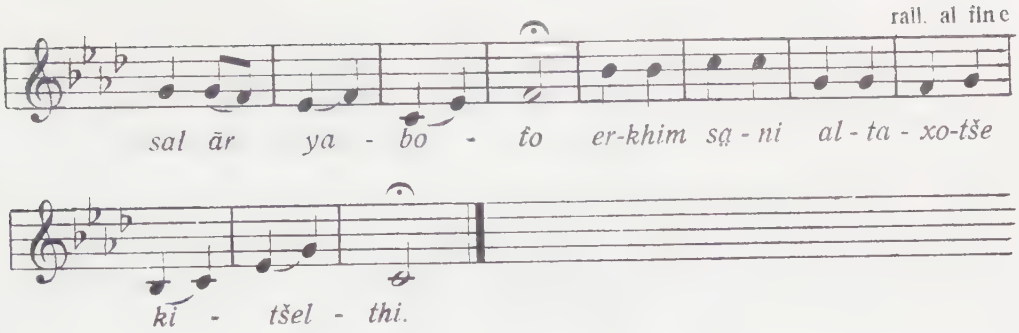
2. Nous avons un poulain courant au pas alerte,
Les quatre sabots ne sont pas encore bien secs,
Et il fait le tour du mont Soumerou.
Voilà ce qui s'appelle avoir le record de la vitesse.

3. Notre prince n'a pas encore atteint ses huit ans,
Et déjà il scelle (des édits) de son sceau d'or.
Si vous parlez de princes, en voilà un
Qui en mérite le nom.

4. Notre lama n'a pas encore atteint ses huit ans,
Et déjà il préside aux examens en lettres religieuses.
Si vous parlez de savants, en voilà un
Qui l'est.

VII. Une méditation bouddhique.





2. *Ariloksan ertemtheno tšinari,*
Anxarbol boti mör i olapa;
Ali mātho pitan tšin tarobato,
Ašitạn tirom altaxo etše kitšelthi.

3. *Kutšon theÿusxeksen eteno atši ber*
Khumotito sạtiraksan atši bu
Khumon oxā bilik monxaraÿat
Khunto ün yoso iÿi altaxo etše
kitšelthi.

4. *Borxan šatin mantoxo i ÿi sanabol*
Bolol uÿei ata puri tebtšito
Boktạn tiromi tọrān yabobol
Boti in arÿa erÿoxwi yi xạraxan.

5. *Unen nom on tšinar onoto*
Uÿulektši tisor xọrmak ūntosothen
Öber tšinar ariloksan thonÿalak,
Ölte xotok arbitmu xạraxan.

6. *Erte tšak on amitano yabotal,*
Elteb tšak alaril i netēto
Elteb tūl on botolÿa ÿi botobol
Ene xuna soratxwi xạraxan.

1. Par la puissante miséricorde du seigneur lama, nous avons
trouvé le noble bien et hérité d'une joie paisible.
Ayons à cœur de ne pas perdre ce noble bien
en marchant dans le chemin de diverses dissipations désordonnées.

2. En nous appliquant aux principes des sages qui se sont purifiés,
nous trouverons le chemin de la sainteté.
Ayons à cœur de ne pas négliger cette règle perpétuelle
en réprimant fermement les passions mauvaises.

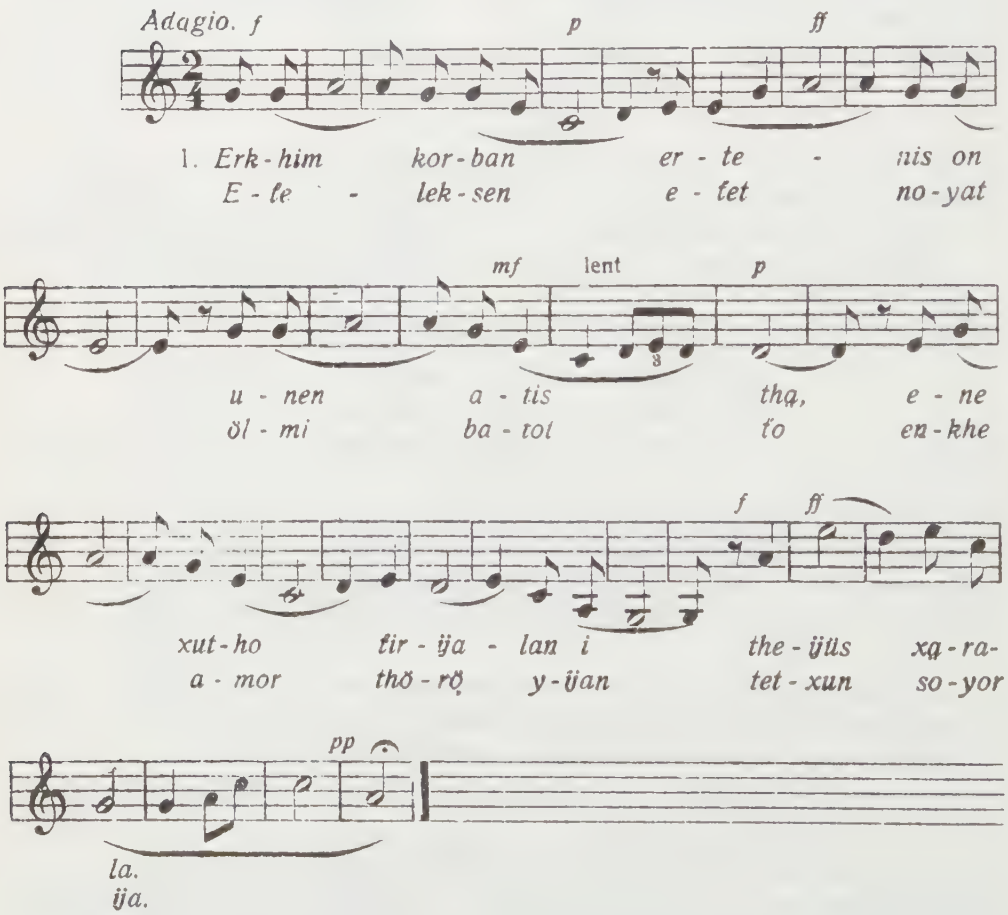
3. Par les bienfaits de notre maître remplis de vertu
nous avons eu le bonheur de devenir des hommes et de nous être améliorés.
Ayons à cœur de ne pas négliger la règle de ce qui est respectable,
en aveuglant la raison humaine.

4. Oh! quelle bonne chose, qu'après avoir renoncé à tous les faux
esprits, à la vue du règne de la doctrine de Bouddha,
Nous marchions en vrais imitateurs dans le chemin immuable
des saints et exaltions la pratique de la perfection.

5. Oh! la bonne chose que comprenant la véritable nature
de la vraie religion des hommes qui avaient en eux une source
de mensonges et de tromperies en paroles, ont augmenté
le bienêtre et la dignité de leur propre nature purifiée et transparente.

6. Oh! qu'il fait bon de méditer à tout jamais et d'occuper
son esprit de jugements multiples, suggérés par la vue
des mœurs qu'avaient les hommes anciennement
et des changements que manifestent des époques diverses.

VIII. Hymne à la triade bouddhique[1].



2. *Narin nikta eši onol oxą tšinarthą;*
Naran o kerel meto šatin ertenithi
Naso taši eteleksen etet noyat min
Namor tšak on sara meto tokthan thonijalak.

---

[1] La trias bouddhique c.-à-d. Bouddha, la Loi et l'Assemblée (l'Eglise).

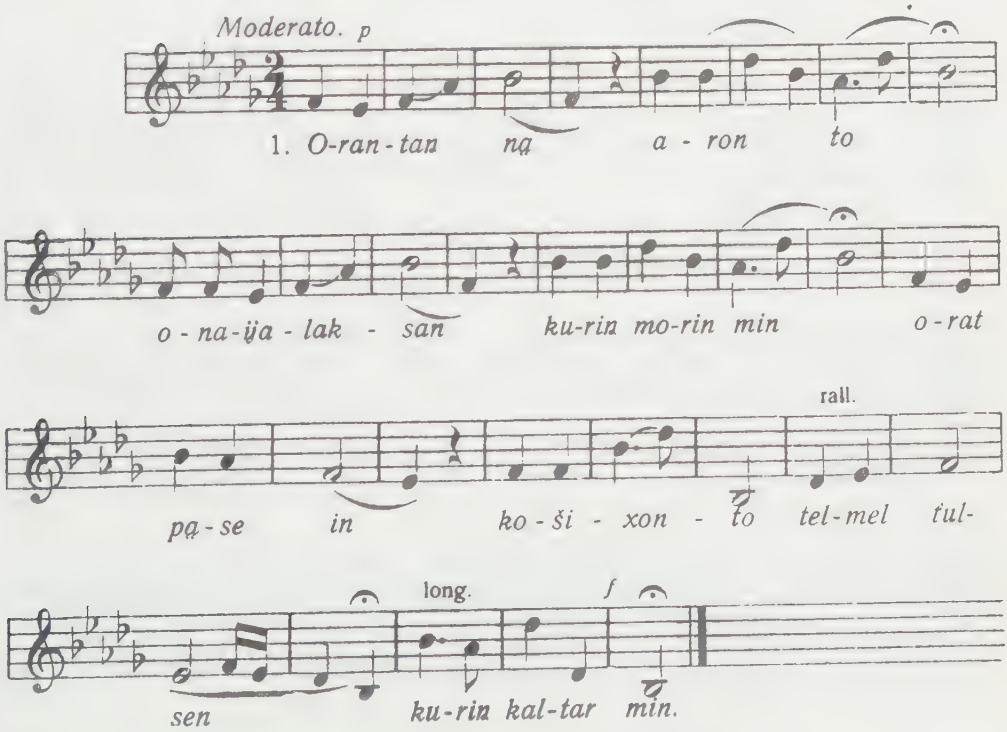
3. *Kotšin korban theïris on there oron to*
Xortša sörtho xormosda erxešiksen ïjen
Košą thörmen olanïi ber ene oron to
Xobi theïüs tirïalär tirïatšiïąyato.

1. O vous, les trois joyaux suprêmes vraiment remplis de béatitude, gratifiez-nous après cette vie d'une manière parfaite, vous qui trônez maîtres souverains, daignez garder de toutes façons le royaume, pour que sa base reste (solide) et que la paix et le bién-être y règnent.

2. O vous qui pénétrez tout avec justesse, jusqu'au fond des intelligences humaines, en vous le joyau de la sainte religion brille comme le soleil; vous qui régnez éternellement, mes maîtres suprêmes, vous êtes immuablement clairs comme la lune dans la saison d'automne.

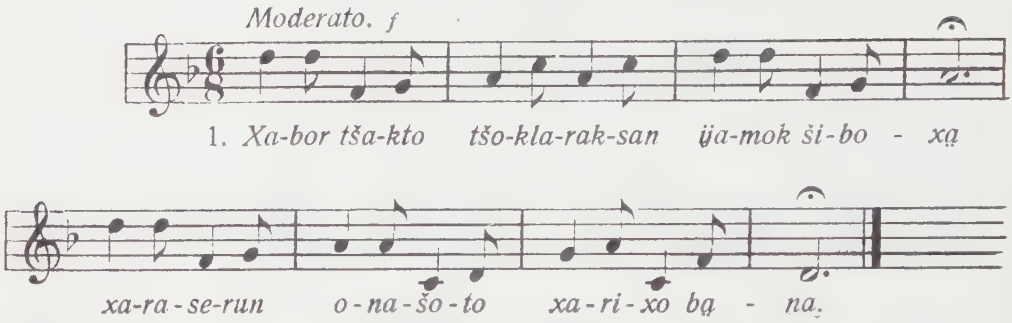
3. Dans la bienheureuse région des trente-trois dieux trône le sagace et glorieux Hormosda; que la plupart des gens de cette tribu puissent après l'accomplissement de leur destin se réjouir de la joie de ce royaume.

IX. *Mino kurin mori* (Mon cheval brun)[1].



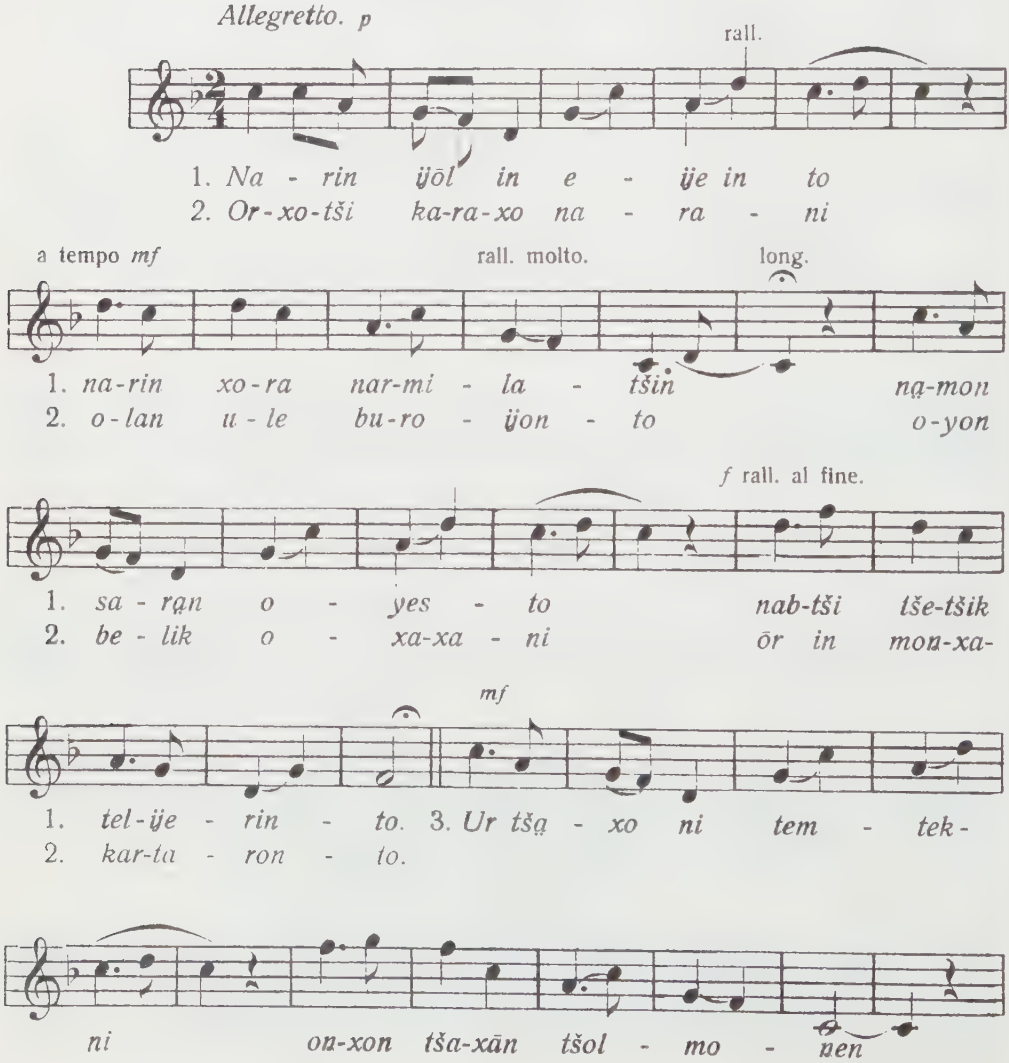
[1] Nous ne possédons pas d'autres couplets de cette cantilène pas plus que de celle qui suit. — Comme nous n'avons pas pu contrôler les trois chansons qui suivent, avec le texte mongol (en caractères mongols) nous n'avons pas pu trouver le sens certain de la plupart des couplets qui suivent. Nous nous bornons donc à donner le sens probable.

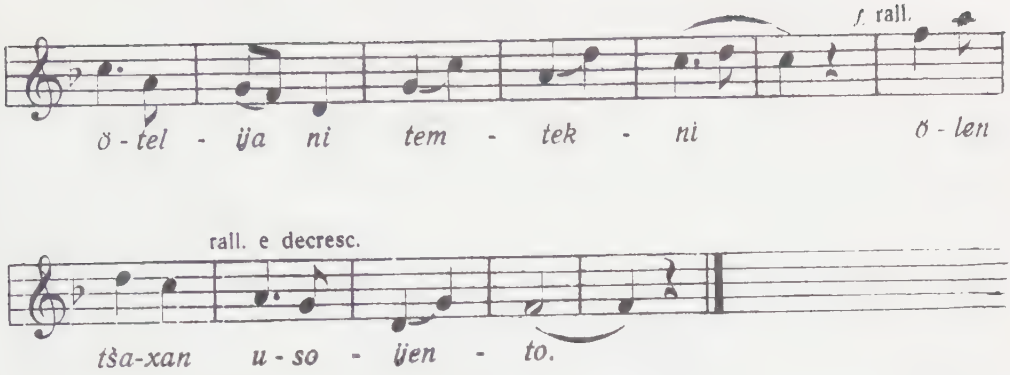
X. *Xabor tšakto* (Le printemps).



Au temps du printemps les oiseaux se rassemblent (pour venir dans nos parages), pour s'en retourner aux approches de la mauvaise saison.

XI. *Le „Narin gōl“* (La Rivière étroite).





1. Aux sources du Narin gol de fines pluies humectent la terre et vers le huitième mois tout y est couvert de fleurs épanouissantes.

2. Comme le soleil levant est obscurci par les nuages, ainsi l'intelligence est obscurcie par la colère insensée.

3. Comme l'étoile du matin est l'image de *«ur tšaxo»* ainsi blanchir est l'image de *«ötelija»*.

Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln.

Von † **P. J. Reiter**, S. V. D., Berlin-Hafen, Deutsch-Neuguinea[1].

In der 17. Auflage des „Lehrbuches der vergleichenden Erdbeschreibung" von Pütz ist S. 322 zu lesen: „Auch der Ackerbau ist einigen Stämmen im Innern von Neuguinea nicht ganz unbekannt". Und Ratzel schreibt im ersten Band seiner Völkerkunde S. 328: „Im westlichen Melanesien steht der Ackerbau im ganzen tiefer. Ein großer Teil von Neuguinea liegt unbebaut. Einzeln steht er auch hier hoch: im Südosten bei den Kerepunu und im Norden der Astrolabe-Bai sind die Äcker in gartenartigem Zustande; der Boden wird von einer langen Reihe Männer mit zugespitzten Stöcken umgeworfen, hierauf von den Frauen geebnet und mit Bananen, Zuckerrohr, Yams usw. auf langen Beeten bepflanzt. In musterhafter Ordnung wird gemeinsam gelichtet und eingezäunt."

Darzutun, daß das von Ratzel über die Kerepunu und die Stämme im Norden der Astrolabe-Bai Gesagte in gleicher Weise von einem sehr großen Teil von Neuguinea gilt, ist Aufgabe der folgenden Zeilen. Um Irrtümer zu vermeiden, will ich jedoch gleich von vorneherein bemerken, daß der Artikel nur über Küstenstämme handelt und über die Bewohner der der Küste zunächst gelegenen Berge. Über das Innere des Landes ist leider noch immer sehr wenig bekannt; aber es wird schwer fallen, einen Grund ausfindig zu machen, der die Annahme nahelegte, daß der Ackerbau daselbst weniger hoch stände. Die bis jetzt bekannten Bergstämme bieten jedenfalls keinen Halt für eine solche Ansicht. Für das Gegenteil aber scheint nach meinem Dafürhalten gerade der Umstand zu sprechen, daß die Stämme des Innern noch weit mehr auf die Erzeugnisse des Ackerbaues angewiesen sind, als die Küstenbewohner, bei denen Fischfang nicht selten einen bedeutenden Teil ihrer Nahrung stellt. Doch wie dem auch sei, wir beschäftigen uns nur mit den Küstenstämmen.

---

[1] Noch ehe dieser Artikel veröffentlicht werden konnte, traf die Nachricht von dem Tode des jungen, hoffnungsvollen Missionars ein. P. Reiter hatte sich besonders für Geologie vorgebildet, brachte aber auch der Ethnographie und Linguistik lebhaftes Interesse entgegen, wie mehrere Arbeiten beweisen, die er für den „Anthropos" eingesandt. Er starb sozusagen im Dienste der Wissenschaft, auf einer geologischen Forschungsexpedition in das Innere von Neuguinea, am Tropenfieber. R. I. P.

Bei allen bis jetzt näher bekannten Stämmen von Friedrich-Wilhelms-Hafen[1] bis Monúmbo (Potsdam-Hafen), bei den zahlreichen Stämmen von Dallmann- bis Berlin-Hafen, die sämtlich näher bekannt sind, und bei den nördlich von Berlin-Hafen wohnenden Stämmen, den *Arop, Mälöl, Warópu*[1], trifft man einen regelmäßigen und regelrechten Ackerbau. Derselbe erstreckt sich hauptsächlich auf: Yams *(Dioscorea Papuana)*, Taro *(Colocasia antiquorum)*, Süßkartoffeln *(Ipomoea Batatas)*. Diese Früchte, besonders die Süßkartoffeln, werden ähnlich behandelt wie ihre Verwandten in Europa. Wenn man hierzulande durch einen Garten schreitet, der mit Kartoffeln bestellt ist, taucht einem lebhaft die Erinnerung an das europäische Kartoffelfeld auf. Wie dort, so findet man auch hier um die einzeln in den Boden gelegten Früchte ein Häufchen Erde aufgeworfen. Diese Arbeit, das Kartoffelfeld zu bestellen, fällt als leichtere vorwiegend der Frau zu, aber nicht allerorts und auch nicht ausschließlich.

Der Mann verrichtet als der Stärkere für gewöhnlich die schwereren Arbeiten in der Pflanzung, denn außer diesem Ackerbau kennt der Papua noch Pflanzungen von Kokosnuß und Bananen *(Musa sapientum)*, die von jedem Stamme angelegt werden. Fast überall kommen noch hinzu Brotfrucht *(Arbocarpus incisivus)*, so in Alexis-Hafen, Monúmbo, Dallmann- und Berlin-Hafen. Pandanus *(Pandanus tectorius)*, Betelnuß *(Areca catecho)* und Papaya *(Carica Papaya)*. Maniok ist mir nur von den Stämmen in Bogia-Hafen bekannt.

Ferner ist von den hier überall kultivierten Bäumen — neben der Kokospalme wohl der wichtigste — die Sagopalme *(Metroxylon Rumphii)* zu erwähnen, die an manchen Orten den hauptsächlichsten Bestandteil der Nahrung liefert und bei vielen Stämmen der gebräuchlichste Artikel im Tauschhandel ist. Dieser Baum macht den Inländern allerdings die geringste Arbeit; nur das Aushauen und Schwemmen des Markes und das Einmachen des gewonnenen Sago verursacht ihnen einige Schweißtropfen. Besonders große Sagobestände finden sich in Dallmann-Hafen, bei den *Jakomül*, ungefähr in der Mitte zwischen Dallmann- und Berlin-Hafen, und oberhalb des letzteren bei den *Malol*.

Will der Inländer eine Pflanzung anlegen, so hängt die Art und Weise seines Vorgehens von der Beschaffenheit des Grundstückes ab, auf das die neue Pflanzung kommen soll. Ist es tunlich, so wählt er ein Stuck Land, das mit Alang-Alang-Gras bestanden ist. Dieses wird dann mit einem hölzernen Schwert (so in Tumléo) oder mit einem scharfen Messer, aus Bambus gefertigt, niedergehauen und in einer gleichmäßig dicken Schicht über die ganze zu bebauende Fläche ausgebreitet; nachdem man es einige Tage des Trocknens wegen liegen gelassen, wird es angezündet und die zurückbleibende Asche bildet die einzige Art von Dünger, die der Papua kennt.

Ist diese Arbeit vollzogen, geht der Mann, oft allein, meist aber in Gemeinschaft aller Männer eines Dorfes oder Dorfteiles daran, den Boden zu brechen. Es geschieht dies mit einem 1·50 bis 1·80 *m* langen, einfachen Stab, der am unteren Ende zugespitzt ist. Der Mann erfaßt ihn mit beiden Händen

---

[1] Die Schreibweise der Orts- und Stämmenamen richtet sich nach den durch die deutsche Kolonialgesetzgebung, VII. Teil, 105, 3, S. 192, festgelegten Normen.

und stößt ihn mit voller Kraft in den Boden, und zwar senkrecht in Monumbo, von der Seite bei den Stämmen in Dallmann-Hafen und den Bergbewohnern daselbst *(Momokén, Zauré, Paiák, Kniękăm)* und auch in Berlin-Hafen *(Tumléo)*. Dringt der zugespitzte Stock nicht tief genug in den Boden ein, so wird er herausgezogen und das durch den ersten Stoß erzeugte Loch vertieft durch einen zweiten und, wenn notwendig, auch mehrmals wiederholten Stoß, bis der Stab so weit eingedrungen ist, daß er, als Hebel gebraucht, die Scholle zu brechen imstande ist. Von der ersten geht's munter zur zweiten und so fort, bis der ganze Grund gebrochen ist. Damit ist vorläufig die Arbeit der Männer vollendet; sie begeben sich nach Hause, wo ein besonders reichliches Mahl ihrer wartet.

Bezüglich des eben erwähnten Instrumentes möchte ich noch bemerken, daß es in sämtlichen besprochenen Gebieten dasselbe ist; Unterschiede zeigen sich nur in der Handhabung desselben. Der erste ist bereits erwähnt; ein weiterer macht sich in Monúmbo geltend, wo jede Hand einen Stock führt, die beide zusammen in die Erde eingerammt werden, und zwar senkrecht, wie bereits vermerkt ist. Die Stäbe werden nun nicht etwa auf sich zu, wie das die Regel ist, sondern seitwärts, auswärts niedergedrückt, so daß die zwischen beiden Stöcken befindliche Scholle umgeworfen wird.

Verfolgen wir nun den Werdegang einer Inländerpflanzung weiter. Die Arbeit der Männer ist vollzogen; es folgt die zwar leichtere, aber langwierigere und mehr Geduld erfordernde Arbeit, die naturgemäß den Frauen zufällt. Diese zerkleinern nun den umgeworfenen Boden mit einem kleinen spatenähnlichen Instrumente von Holz und entfernen aus ihm auf das sorgfältigste jede Wurzel des Alang-Alang-Grases wie jegliches Unkraut mit bloßer Hand. Ist er so äußerst fein zerkleinert und vollkommen von Unkraut gereinigt, dann wird er geebnet und auch die Frau hat ihr Werk vollendet.

Und nun schreiten die Männer wieder zur Arbeit, zur letzten der vorbereitenden. Sie umgeben die Pflanzung mit einem Zaune, um sie vor unliebsamen Besuchen der Wildschweine zu schützen. In Abständen von etwa einem Meter werden größere Pfähle in den Boden gerammt; in die entstehenden Zwischenräume kommen noch einige (zwei bis drei) schwächere Pfähle; mit sämtlichen Stäben werden darauf, je nach der Höhe derselben, zwei bis drei Querlatten mit Lianen verbunden. So in Berlin-Hafen; Stämme in Dallmann-Hafen nehmen an Stelle der Querlatten eine Schnur und umschlingen damit im Zwischenraume zweier Pfähle mehrere schwächere Stäbe, und zwar alle in senkrechter Stellung. In Monúmbo endlich werden je zwei Riedstengel in sehr geringen Abständen in den Boden gesteckt, zwischen denen dann die Querlatten eingeklemmt und mit Lianen festgebunden werden.

Kommt an einem Zaune gar kein Bambusrohr zur Verwendung, sondern wird nur festes Holz gebraucht, so bedingt das in der Art keine Veränderung. Nur aus Holz werden die Zäune meist dann verfertigt, wenn die Pflanzung auf einem Gebiete angelegt wird, das man zuerst roden mußte, wobei eine Menge Holz gewonnen wird. Damit haben wir die zweite Sorte von Grundstücken berührt, die zu Pflanzungen umgearbeitet werden; es ist dies das Buschgebiet.

Außer den genannten Arbeiten umfaßt der Werdegang einer auf Buschgebiet angelegten Pflanzung als erste das Roden. Gewiß keine leichte und mühelose Arbeit. Und doch muß die Mehrzahl der Pflanzungen auf solchem Gebiete angelegt werden. Wie staunt man daher, wenn man in eine solche Pflanzung tritt und sie mit derselben Sorgfalt gearbeitet und reingehalten findet, wie die ersterwähnte. Und welche Achtung überkommt einen erst vor dem Ackerbau dieser Leute, wenn sogar auf solch schwierigem Gebiete mehrere Hektar große Pflanzungen vorgefunden werden. Verschiedentlich bemerkten einige meiner Konfratres sorgfältig bebaute Gehänge, die in etwa 50 bis 60° anstiegen *(Kaṛirú)*. Hier waren dann in ungefähr metergroßen Abständen durch die ganze Pflanzung hindurch in horizontaler Richtung jedesmal Hölzer auf dem Boden befestigt, wahrscheinlich zu dem Zwecke, den Füßen einen sicheren Standort zu verleihen. Daß also die Inländer selbst haushälterisch mit Grund und Boden umzugehen wissen und so außerordentlich steile Abhänge bebauen, ist doch gewiß auch nicht dazu angetan, ihren Ackerbau in ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen.

Nicht möchte ich versäumen, auf einen Punkt noch aufmerksam zu machen. Sowohl Tumléo- wie Monúmbo-Leute versicherten mir, daß die beschriebenen Instrumente durchweg verziert seien und häufig in einen sorgfältig geschnitzten Kopf enden. Beruhen diese Angaben tatsächlich auf Wahrheit, woran zu zweifeln ich durchaus keinen Grund habe, dann sind sie der beste Beleg dafür, wie groß die Hochachtung der Inländer selbst vor dem Ackerbau ist.

Doch gehen wir wieder zu unseren Pflanzungen zurück. Die umfangreichsten Pflanzungen finden sich wohl in Dallmann-Hafen, wo die Eingeborenen fleißiger und arbeitsamer sind als an manchen anderen Orten. Die Insel *Juó*, die einen Flächeninhalt von gegen 90 *ha* hat, war fast ganz bepflanzt. Leider hat eine Hochflut diesen beredten Zeugen des Eingeborenen-Ackerbaues in wenigen Stunden stumm gemacht.

Die zwei Genußmittel der Inländer von Neuguinea sind ebenfalls Erzeugnisse ihres Ackerbaues oder Pflanzungswesens. Die Betelnuß ist bereits erwähnt; Tabakpflanzungen, die allerdings meist nur von geringer Ausdehnung sind, finden sich bei den *Mẹpát* auf den Bergen im Hinterland von Alexis-Hafen, bei den *Zépa (Bogia)*, in Dallmann-Hafen auf den Inseln wie auf den Bergen, bei den *Jakamúl* und den *Wálmăn*. Die Behandlung ist sehr einfach; der Samen wird ausgestreut und wenn die Pflanzen aufgewachsen sind und zu dicht stehen, werden einzelne versetzt. Ist der Tabak gereift, wird er abgeschnitten und im Wohnhause zum Trocknen aufgehängt. Einige Stämme *(Juó)* hängen ihn über der Feuerstätte auf und lassen den Rauch auf ihn einwirken. Ob allein zum Trocknen? Getrocknet wird er in sehr feste Bündel zusammengedreht oder mit Pflanzenfasern zusammengebunden und erhält sich vorzüglich bis zum kommenden Jahre.

Als letztes, auch wohl allgemeines Erzeugnis des hiesigen Ackerbaues wäre noch das Zuckerrohr kurz zu erwähnen, das aber nur nebenbei in anderen Pflanzungen kultiviert wird; es wird roh genossen.

Außerdem kultivieren die Eingeborenen eine ganze Reihe von Gemüsearten und farbenprächtigen Blumen und Ziersträuchern, die teils als Körper-, teils als Gräberschmuck Verwendung finden.

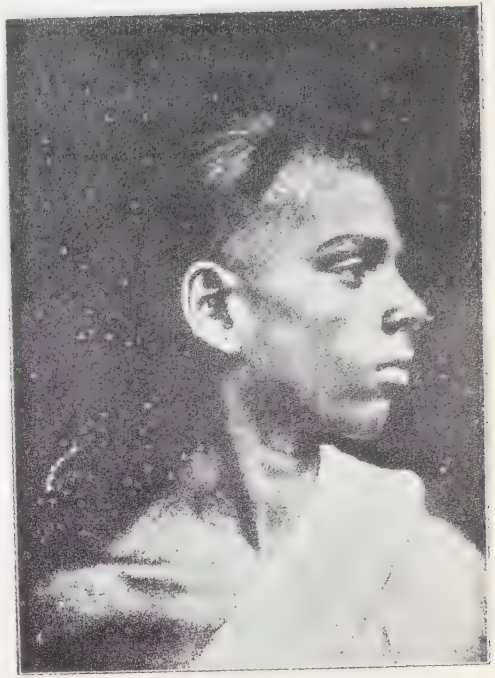
Auffällig ist, daß der Gebrauch von Dünger, gleichviel woher er stammt, bei keinem Stamme bekannt ist. Und noch sonderbarer finde ich es, daß eine so große Abneigung gegen denselben herrscht. Man wird nur höchst selten einen Eingeborenen dazu vermögen, die Frucht eines in der Nähe des Düngerhaufens stehenden Baumes zu holen und noch weniger zu essen. Der Befehl, einen Platz von Kuhexkrementen u. dgl. zu reinigen, kann das ganze diesem Menschenschlage eignende Ungestüm mit elementarer Gewalt zum Ausbruch bringen.

Ist ihnen die Verwertung des Düngers unbekannt, so sind sie hingegen wohl vertraut mit der Art und Weise, den Boden wieder alle notwendigen Stoffe sammeln zu lassen: mit dem „Brach-liegen-lassen" der Felder. Man legt eine neue Pflanzung an auf einem neuen Gebiete. Mit diesen Pflanzungsverschiebungen ist aber leider oft auch ein Wechsel der Wohnstätten verbunden. Und hierin ist nach den feindlichen Überfällen wohl der häufigste Grund zu suchen, warum ein Europäer nach einiger Zeit ein bekanntes Dorf nicht wieder findet, obwohl er sich seine geographische Lage genau gemerkt hatte.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, das Urteil eines Herrn anzuführen, der mit dem Pflanzungswesen wohl vertraut, selbst musterhafte Pflanzungen hat anlegen lassen. Er gesteht, daß „er jedesmal mit einem wahren Hochgenusse durch eine Eingeborenen-Pflanzung geschritten" sei. Und ich glaube mich keiner Übertreibung schuldig zu machen, wenn ich behaupte, daß der Ackerbau in Neuguinea durchweg hoch steht, und daß manche Stämme Unübertreffliches darin leisten.

N. Chellaiah (15 ans)
Brahmane tamoul (Sectateur de Civa) *Vedama*

Brahmane telinga (Catholique).



D. Subburatnam (15 ans)
Brahmane tamoul (Sectateur de Civa).

Au Pays des Castes.

Les Brahmanes.

Par le **P. T. Caius**, S. J., Trichinopoly, Maduré, Indes.

(Suite [1].)

II. Classification.

Nous avons longtemps hésité avant d'aborder ce travail ingrat de la classification des Brahmanes. Seule l'idée que nous pourrions faire œuvre utile en frayant un sentier à nos successeurs a pu nous décider à publier ces quelques notes forcément incomplètes.

La tribu sacerdotale des Brahmanes se divise en sept branches, qui reconnaissent chacune pour patron un des sept fameux pénitents ou «richis» de l'Inde qui, après avoir connu sur la terre l'exemple de toutes les vertus, furent enfin transportés au ciel.

On partage encore les Brahmanes en quatres castes, dont chacune est attachée à l'un des quatre «vedas» ou livres sacrés que les Indous regardent comme ayant été révélés ou donnés primitivement par Brahma. Il y a des brahmanes de l'*yadjour-vēda,* du *sāma-vēda,* du *rig-vēda* et de l'*atharvana-vēda.*

On distingue aussi les Brahmanes par la secte à laquelle ils appartiennent, les noms qu'ils portent, les marques qu'ils se tracent sur le front et d'autres parties du corps. Ainsi distingue-t-on dans le sud de l'Inde trois grandes sectes: les *vaichnavas* dont la marque distinctive est la figure appelée *nahmam* [2]; les *smārtas* qui ont sur le front une bande formée de trois lignes horizontales; les *dvitas* ou *tattouvādis* qui, outre la bande horizontale peinte sur le front, se font imprimer avec un fer rouge, sur certaines parties du corps, des signes ineffaçables.

---

[1] V. «Anthropos» II (1907), p. 35.

[2] Le *nahmam* est formé de trois lignes, une perpendiculaire et deux obliques, qui, se réunissant à leur base, donnent à ce signe la forme d'un ident; la ligne du milieu est rouge ou jaune, les deux lignes latérales sont blanches. D'aucuns prétendent que les deux lignes blanches représentent *masculi liquor seminalis* et la ligne rouge *feminæ fluxus menstruus*; mais l'opinion la plus accréditée fait du *nahmam* l'image des deux sexes *in actu copulationis.*

Mais quel que soit le système de division que nous adoptions, nous trouvons que chacun des castes principales se subdivise en groupes nombreux dont il n'est pas aisé de connaître le chiffre exact, parce que cette subdivision varie selon les localités, et que telle branche qui existe sur un point ne se retrouve pas ailleurs[1].

Nous ne parlerons ici que des Brahmanes qui habitent les provinces situées au sud du fleuve Krichna et nous les diviserons, pour plus de clarté, d'après les pays dont il sont originaires.

I. *Brahmanes koudagous:*

Amma.

II. *Brahmanes toulous:*

Kandavarou	*Panchamagramadavarou*	*Tillouva.*
Kota	*Schivali*	

III. *Brahmanes malabares:*

Adhinmar	*Elayatha*	*Mouttadou*	*Oval*
Aghapad	*Eledou*	*Potri*	*Ramanadouril-parasacha.*
Ambalavāsi[2]	*Iliadou*	*Nambadi*	
Pattar	*Embrantiri*	*Namboutiri*	

IV. *Brahmanes télingas:*

Andhra	*Kasalnati*	*Niogui*	*Vaidiki*
Araohya	*Madhyandina*	*Pesalvaya*	*Varnasalou*
Aourouvelou	*Madhavacharya*	*Poujari*	*Vedinadou*
Aourouvelou Kammelou	*Maharachtra*	*Pragnadou*	*Veguinati*
	Maitrayana	*Prathama*	*Velanadou*
Kammelou	*Mouloubagalou*	*Sirnadou*	*Velanati*
Kamaroukoulou	*Mourakanadou*	*Tailanga*	*Vengunadou*
Karnakamalou	*Mourkinati*	*Telaganlou*	*Vyapari*[3]
Karankamma	*Nanjam gourou*	*Tilhaghaniyan*	*Yagnikavala.*
Kasaranadou	*Nandavarikoulou*		

V. *Brahmanes tamouls:*

Arama	*Kandadai*	*Nambi*	*Tendalouba*
Ariya	*Kandaramanikka*	*Nambouriyar*	*Tengalai*
Aroura-padai	*Kanniyalar*	*Palamaneri*	*Tillinouvayirattal*
Acht-sahasra	*Karouvira*	*Palacha*	*Vadabal*

---

[1] Nous avons déjà recueilli les noms de deux mille castes d'Indous qui se réclament du titre de brahmanes. Elles ont entre elles des lignes de démarcation tellement prononcées qu'il ne peut y avoir aucune espèce de fusion d'une caste dans une autre. Nous avons souvent rencontré des familles brahmanes qui vivaient l'une à côté de l'autre et qui cependant s'ignoraient complètement. Elles appartenaient à différentes branches et savaient que tout rapprochement était impossible.

[2] Ils sont ordinairement classés parmi les Sat-Soudras.

[3] Plutôt connus comme *Golconda Vyapāris.*

Jeune Brahmane tamoul
Aiyangar Tengalai
(Sectateur de Çiva).

Brahmane telinga (17 ans).

Subrahmanian (15 ans)
Brahmane tamoul (Sectateur de Çiva). Kandaramanikka Brahat-Charana.

Aitiyour
Brahat-charana
Choladesa
Choliyan
Dikchitar
Dravira
Gouroukkal
Jaiyouni
Konchour
Malaganour
Malagasour
Mangoudi
Marouthancheri
Margati
Moukkaniyar
Mounitrya
Sanket
Sattiyamangala
Savaiyan
Tannaiyan
Tannamouvaiya
Tannayira
Tatatchari
Vadadesa
Vadagalai
Vadama
Vaikhanasa
Vattima
Varma
Vembakka.

VI. *Brahmanes mahrattes:*

Abhir
Bhardechkar
Bhalavelakar
Brahmanadjaï
Charak
Chaiva
Chaktiya
Chenevi
Chivelri
Chitra-dourg
Aradya
Arvelou
Babbour kamme
Badaganad
Barguināra
Biangalour
Deoroake
Devandahali
Deschaschtha
Ganapatiya
Gaoukarna
Goundhadravid
Haiga
Hagalbari
Hosouroubagalorou
Houbou
Houlskamme
Houssaini
Houyichanig
Haiderabadi
Javali
Kalaouki
Kamkale
Kanva
Kannavou
Kandava
Kanou
Kapalika
Karhade
Karnata
Kasalnad
Kasta
Keloskan
Khadajie
Kharoule
Khisti
Kilnad
Kivarnt
Konkaï
Konachimadravid
Koutchi
Koudalechkar
Koume
Koundagolaka
Kourak
Kouchachchthali
Kvata
Madhyandina
Madhava
Magadi
Maharachtra
Mahisour
Mahisourkarnatak
Maitrayana
Mainad
Malorou
Morasnad
Mourikanad
Nandavaidik
Narmodi
Narvankar
Padhya
Pedhekour
Raidegolaka
Saktya
Sanketi
Sarjapouroun
Sarvoura
Savache
Sirinad
Smartha
Sopara
Sringueri
Srirangapatam
Srivaichnava
Syamrajnagara
Trigoul
Outtaradi
Vanguipouram
Veguinad
Velnad
Yajurvedi.

VII. *Brahmanes canaras ou konkanis:*

Abhyankara
Achariya
Achavala
Agasa
Akhatcha
Amadekara
Apate
Athavala
Badakara
Badaiye
Badou
Bagoula
Bahire
Balha
Bandare
Bama
Bapaiye
Devadhara
Devala
Dhamanka
Dharou
Divekara
Donare
Donakara
Gadguila
Gadre
Gagare
Ganou
Ganoupoule
Ghagalakara
Gaisasa
Ghangande
Ghanekara
Ghanavatakara
Khanbete
Khare
Kidamide
Kolatakara
Konkanathchit-pawan
Kosarekara
Kounte
Koutoumbathe
Lavate
Lavanakara
Lele
Limiye
Lavoudhi
Mahedalhe
Mahabale
Maideva
Phansa
Phataka
Pimpilhakara
Ponkase
Rahalakara
Ranade
Rane
Ratate
Ringue
Risabouda
Sahasraboudhe
Sane
Sarate
Saraswat
Sathye
Satakara
Savarakara

Bapouta
Barave
Bedare
Behare
Bhabhe
Bhadabouke
Bhagavata
Bhanou
Bhardhare
Bhatou
Bhata
Bhatakhande
Bhavaye
Bhide
Bhoyale
Bhousakoute
Bivalakara
Bodasa
Chapekara
Chhatre
Chipolakara
Chitpawan
Chitathe
Cholakara
Dabaka
Dalala
Damale
Dandekara
Dantye
Datara
Deva
Gharapoure
Godabale
Godase
Gokate
Gokhale
Gohle
Gore
Govate
Govalakara
Jaila
Joga
Jogalekara
Joschi
Kalhe
Kanere
Kanade
Kane
Kanitakara
Kaparakara
Karamarakara
Karve
Karandikara
Karalekara
Katarane
Kavanakara
Kelakara
Khetakara
Khadilakara
Khatare
Khangalekara
Khabhate
Maile
Malhase
Mante
Manohara
Mate
Mhasakara
Modaka
Mone
Naravane
Natou
Nidasure
Ojha
Okilhakara
Oka
Ougoula
Oukadave
Oumale
Palhanikara
Paravatye
Paranjape
Partchoure
Patvardana
Patanakara
Pavoulbhoude
Pavagui
Pedakara
Pendase
Petakara
Pevouthiye
Phalake
Phadeke
Sende
Sidhiye
Sinthare
Sithore
Somana
Sovani
Sounkale
Soutouva
Taitra
Takale
Tavanakara
Tenekara
Thankare
Thathe
Thorata
Thosara
Tike
Tilhaka
Toulapouthe
Vaisampayana
Vartaka
Vatse
Vedekara
Velanakara
Vidvama
Vidasare
Vidya
Vinjhye
Vinoda
Vyasa.

III. Anthropométrie.

Avant de franchir le seuil d'un intérieur brahme pour y étudier la vie privée de ses occupants, nous ajouterons aux deux chapitres déjà publiés les données anthropométriques que nous possédons. Vainqueurs des préjugés et de l'orgueil des Brahmanes, quelques savants sont parvenus à recueillir des chiffres que nous réunissons ici.

Les mesures relevées sur les Brahmanes d'origine dravidienne sont dues à MM. E. Thurston et F. Fawcett et nous trouvons le compte-rendu de leurs travaux dans le «Madras Government Museum Bulletin»: I, 4; II, 1; III, 1.

Pour ceux qui désireraient comparer les Brahmanes du nord de l'Inde avec leurs frères du sud, nous joignons quelques chiffres publiés par Mr. H. H. Risley dans son ouvrage «The Tribes and Castes of Bengal, Anthropometric data».

Nos unités sont le gramme et le centimètre.

1

Brahmane tamoul
(15 ans)
Aiyangar Tengalai,
frere de 3.

2

Brahmine avec enfant (catholique).

3

Brahmane tamoul
(13 ans)
Aiyangar Tengalai,
frère de 1.

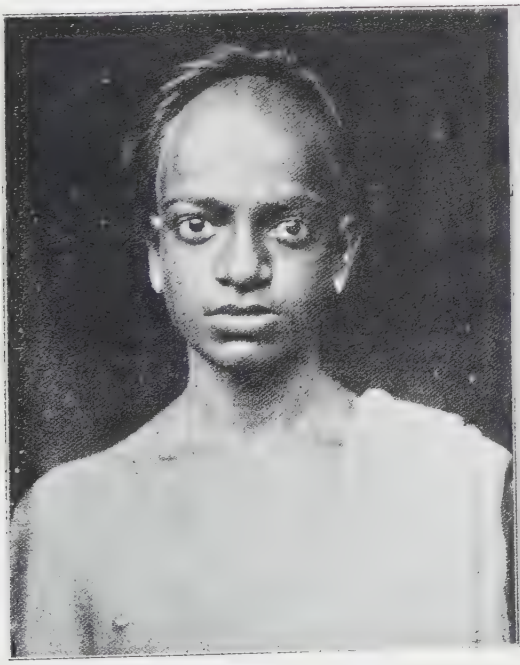
4

Brahmane tamoul
(16 ans).

5

Brahmane Canara
(14 ans).

6



M. S. Natesan (16 ans)
Kandaramanikka Brahat-Charana
(Sectateur de Çiva)
Brahmane du pays tamoul.

7

Jeune Brahmane du pays tamoul.
Smartha
(Sectateur de Çiva).

	Brahmans						
	South-India				North-India		
	Malabar		Madras		Bengal	Behar	Agra & Oudh
	Pattar —	Nambutiris (25 meas.)	(40 meas.)	(20 meas.)	(100 meas.)	(67 meas.)	(100 meas.)
Weight	50802·4	59284·6[1]	52163·1	52163·9	50215·1	53544·5	51106·5
Height	164·3	162·3	162·5	163·6	165·6	166·1	165·9
Height, sitting	85·6	84·7	85·4	85·4	—	—	—
Height, kneeling	121·3	120·8	119·2	119·8	—	—	—
Height to gladiolus	122·7	—	122·1	122·4	—	—	—
Span of arms	173·0	170·0	173·3	173·4	—	—	—
Chest	88·9	83·7	81·0	—	—	—	—
Middle finger to patella	11·3	10·5	10·1	10·8	—	—	—
Shoulders	41·0	40·7	39·3	39·2	—	—	—
Cubit	46·2	44·2[2]	46·0	46·1	—	—	—
Hand, length	18·6	18·0[2]	18·3	18·2	—	—	—
Hand, breadth	8·2	7·8[2]	8·0	8·0	—	—	—
Middle finger	11·8	10·5[2]	11·6	11·5	—	—	—
Hips	27·1	26·2	26·0	25·7	—	—	—
Foot, length	25·8	24·5[2]	25·9	26·1	—	—	—
Foot, breadth	8·9	8·5[2]	8·7	8·7	—	—	—
Cephalic length	18·8	19·2	18·6	18·7	18·1	18·7	18·7
Cephalic breadth	14·0	14·6	14·2	14·3	14·3	14·0	13·7
Cephalic index	74·5	76·3	76·4	76·2	78·9	74·8	73·2
Bigoniac	10·1	10·6	10·0	10·1	10·5	10·4	10·2
Bizygomatic	12·9	13·2	12·9	12·9	12·8	13·3	13·1
Maxillo-zygomatic index	78·4	80·4	77·7	77·9	—	—	—
Nasal heigth	4·7	4·9	4·7	4·7	4·9	4·9	4·6
Nasal breadth	3·6	3·7	3·6	3·6	3·5	3·6	3·4
Nasal index	76·5	75·5	76·2	76·3	71·4	73·4	73·8
Facial angle	68·0	—	69·0	69·0	67·1	68·7	68·7
Vertex to tragus	—	13·2	14·1	14·0	13·3	13·2	13·0
Vertex to chin	—	19·1	20·9	20·8	21·6	21·4	22·3

(A suivre.)

[1] Of 9 individuals.
[2] Left hand and left foot.

Fabeln der Matengo (Deutsch-Ostafrika).

Von **P. Johannes Häfliger,** O. S. B., Kigonsera, Deutsch-Ostafrika.

I. *Kapesa na analipundwa.*
Hase und Hyäne.

Kapesa atémine ukosi na kahuruka kuyenda kulya ndambahi na
Hase schloß Freundschaft mit Zwergantilope, zu gehen essen Bohnen und
kapesa malawi. Hinu kuyenda; kuyuwa, kuhika wana malawà
Hase Erdnüsse. Jetzt (sofort) gehen; sich verbergen, kommen die Habenden Erdnüsse
gao, kwakágula. Kwapindakiha mapilili kwakoma ana huruku, kapesa
ihre, folgen (ihnen). Aufstellen Netze, töten (acc?) die Antilope, Hase
kulama. Kapesa kutemana ukosi na likoṅgo. Kuluka lisero
heil davonkommen. Hase schließen Freundschaft mit Schnecke. Nähen (ein) Säckchen,
kuhamba kuyiwira marawi. Wagiwite malawi, kumkamula kapesa kuyega:
gehen stehlen Erdnüsse. Sie stehlen Erdnüsse, packen Hase (er) sagen:
„Ukotoke kungoma, ungungeliri pundira. Anangungiti ncwe, palukera
(„Tue nicht)[1] töten, binde mich an den Weg. Wenn du gebunden vollends, morgens
mwiwona nunkulungwa." Kundira apa kukungelira ncwe. Kuhika analipundwa
seht ihr mich ich bin groß." Am Weg hier binden vollends. Kommen Hyäne
kiru. Kundáluya: „Apa wukukungili kyani?" Kuyégeyà: „Ngungili
nachts. Fragen: „Hier sie haben dich gebunden wozu?" Erwidern: „Sie haben gebunden
wakangomela ngombe. Hinu nenga niyegiye: Nā tulè, mi nā
und haben getötet Kuh. Jetzt ich habe geantwortet: Nicht laßt uns essen, ich nicht
minu gukumemené ngombe." Analipundwa kupwaga: „Ngunga nenga!
Zähne, zu essen Kuh." Hyäne sagen: „Binde mich! daß
nilimemeneli na mwana minu." Kapesa kupwaga: „Niwopola huti nenga,
ich verzehre, ich bin habend Zähne." Hase sagen: „Bind' los vorerst mich,
nukukuagaye." Hinu kumbopólya kwakunga analipundwa. Kapesa kuwuka.
damit ich dich binde." Jetzt losbinden, binden Hyäne. Hase fortgehen.
Pa makirukiru kuhika wene wini iliwi yau: „Tukakoma ana kapesa"
In der Frühe kommen sie habend Essen ihre: „Wir wollen töten Hase!"

---

[1] *ukotoke* = hör' auf.

Kwakitanya analipundwa. Kwalaluya: „Kapesa mumpeliki kuu?“ Kuyegaya:
Antreffen Hyäne. Fragen: „Den Hasen habt ihr geschickt wohin?“ Erwidern:
„Angongiti ana kapesa. Akita: munkómila ngombe, neng' imbwagitayi':
„Es hat mich betrogen der Hase. Er sagt: ihr tötet Kuh, ich sagte:
ngunga ne', ni limemenè' ngombe ye'.“ Kuhyoma wanda: „Hinu muntihiti
binde mich, daß ich esse die Kuh sie.“ Bös sein Leute: „Jetzt habt ihr zur Flucht
kapesa: hinu kumkoma mwenga.“ Kwakoma analipundwa. Kapesa
verholfen Hasen: jetzt wir töten dich.“ Töten Hyäne. Hase
kumkitanya kawi wini iliwyi hyau. Kundaluya: „Mwe, mwenzómola
antreffen wieder die habenden Essen ihr. Fragen: „Du, du richtest
iliwi yitu twenga; hinu tunkomaye.“ Kapesa kukana: „Hinu
zugrunde Essen unser uns: jetzt laßt uns dich töten.“ Hase weigern sich: „Jetzt
nundipite, nunkungi' lipundwa: mkomite: hinu miharo iyomwiki.“
habe bezahlt ich habe gebunden Hyäne: ihr habt getötet; jetzt Handel ist abgetan.“

II. *Kangusira na liyani.*

Ichneumon und Affe.

Kangusira kutemana ukosi na liyani. Na liyani kukoruga ugwimbi
Ichneumon schließen Freundschaft mit Affe. Und Affe bereiten Pombe,
kumkema na kangusira. Hinu kangusira kukoka wana kumi, kujigara
rufen auch Ichneumon. Jetzt Ichneumon einladen Kinder zehn, einschließen in
mhako gweni. Kuyenda nawu kungwimbi gwe'; kukómika para nyumba
den Sack selbst. Gehen auch sie zum Pombe selbst; niederlegen dort im Haus
nyingi. Mweni kuyenda kungwimbi gwe'. Kundaha ugwimbi: „Gunwayi! Apa
anderes. Es selbst gehen zum Pombe selbst. Zeigen Pombe: „Trink! Hier
anywi, kuwuka: nukulumanyi luhara mumhako.“ Kuyenda kugoloka,
trank es, fortgehen: damit ich wisse (bekomme) Verstand beim Sack.“ Gehen schlafen,
kupita lingi kuuya kunywa ugwimbi gwe': „Hinu unywaye,
herausgehen ein anderes, zu kommen zu trinken Pombe selbst: „Jetzt trink!
kuwuka, nukulumanye luhala mumhako.“ Kuwuka lingi, kunya kunywa
fortgehen, damit ich bekomme Verstand beim Sack.“ Herausgehen ein anderes, gehen trinken
ugwimbi gwe'. Kuwuka lingi kunya kunywa ugwimbi gwe', kukiriwuka,
Pombe selbst. Herausgehen ein anderes, gehen, trinken Pombe selbst; zurückkehren,
kugoroka pahi; kuwuka lingi, kuyenda kunywa ugwimbi gwe',
schlafen am Boden; herausgehen ein anderes, gehen trinken Pombe sie,
mpaka yoha ncwe! Kuhika kunyumba. Kukoruga ugwimbi, kwakema ana
bis alles aus! Heimkommen nach Haus. Bereiten Pombe, rufen auch(?)
liyani: „Nago tuhambe ugwimbi.“ Ana liyani kukówika mhako, weni, ntupu!
Affen: „Auch wir gehen wir zum Pombe.“ Auch der Affe ablegen den Sack, er aber leer!
Kuhamba kungwimbi gweni kwalaha ugwimbi: agunywaye hinu! Apa
Gehen zum Pombe selbst, zeigen Pombe: Er trinkt jetzt! Hier
ugwimbi gwe' kunywa iheneko iwili, kutupira. Kuwuka na kulumanya
Pombe selbst trinken Körbchen zwei, satt werden. Gehen und bekommen
luhara mumhako. Kuyenda kugozera lugono puukigi pumhako mwene.
Verstand beim Sack. Gehen schlafen, Schlaf an der Seite vom Sacke selbst.

Kuwuka na kangusira, kuyenda kwajimuha: „Tuwuki mukanywa ugwimbi
Kommen und Ichneumon gehen es aufwecken: „Gehen wir und trinket Pombe
gwene." Ana liyani kulemalakiha kuyomola ugwimbi gwe'. Kundaluya na
sie". Aber der Affe nicht können beenden Pombe sie. Fragen und
kangusira: „Gunsango, lyuwa lira wayomola ugwimbi, hanga wunsoko,
Ichneumon. „Gefährte, Sonne (Tag) jene bewältigst du Pombe, und doch du bist klein,
na ne' nilemalakeha kuyomola, nunkulungwa. „Gunsangu guwili ni
und ich kann nicht fertig machen, ich bin groß. Gefährte bist du gewesen mit
mitela? Ana uwi ni mitela, nani gunangi mitela ye." Na kangusira
Dawa? Wenn du bist mit Dawa, auch mir zeige mir die Dawa sie." Und das Ichneumon
kukana: „Nina kokiti wayangu, nayigili mumhako ngwe' mola."
verneinen: „Ich lud ein meinen Gefährten ich schloß ein in den Sack ihn daselbst."

III. *Lihimba na kapesa.*

Der Löwe und der Hase.

Nyama yoka ilolite kilambo za maha, balambite masuwa goka.
Tiere alle sahen Erde zum Lecken gute, sie leckten Tage alle. Es
Lilolite lihimba lyakomite masuwa goka. Alolite kapesa, ahekite:
sah sie der Löwe er tötete sie Tage alle. Es sah das der Hase er verlachte sie:
„Mwenga wańgańga! Mkanale' kakunga?" Bapwagite: „Twenga tuyogopa."
„Ihr (seid) Toren! Was tut ihr nicht und ihn binden?" Sie sagten: „Wir wir fürchten uns."
Kapesa apwagite: „Nenga nihamba kwakunga. Mimba kyani?" „Twenga
Der Hase sagte: „Ich ich gehe zu binden. Ihr gebt mir was?" „Wir
tiwa wandu winu". Akahamba kutuba migoyi.
wir sind Leute (Hörigen) eure." Und er ging loszutrennen Bastseile (von dem Baume).
Akalola lihimba, akemite akapesa, akalalua: „Kyani migoyi yako?"
Es sah (das) der Löwe und rief den Hasen, und fragte: „Wozu die Seile deine?" Und
Kapwapa: „Niyuwini hindundu: kipita sindu ipala makosi
er sagte: „Ich hörte die Nachricht: es kommt ein Feind, er sucht die Häuptlinge,
bagakomayi". „Hinu migoyi yaki'?" „Nilitengayi mulinyagala[1]*."*
sie zu töten". „Nun die Seile wozu?" „Daß ich mich hinein binde in Grasbündel."
Lihimba apwagite: „Nitenga nenga, na mundu ninahota". Kapesa
Der Löwe sagte: „Binde mich hinein, ich bin ein Mann ich bin stark". Dem Hasen
atogolela akakunga. Kahamba kupwaga: „Nenga nakungite lihimba."
gefällt (das) und bindet (ihn). Und geht zu sagen: „Ich ich band den Löwen."
Batogulile kukoma lihimba. Akapwaga kapesa „Nakongite isoli."
Sie freuten sich zu töten den Löwen. Und es sagte der Hase: „Ich habe betrogen (durch) Lüge."
Bapalite kupambalila moto lihimba. Ngati agutite, bahekite iheku.
Sie wünschten zu verbrennen (mit) Feuer den Löwen. Als er brüllte, lachten sie ihn aus mit Lachen.
Lihimba alolite honi. Alola miho: yihikite ihula, ikahima moto.
Der Löwe sah Scham. Er schaut mit den Augen: es kam Regen und löschte aus das Feuer.
Inyama ikawuka: „Tihisa kwakoma mulukera". Ikilu likahika lipundwa.
Die Tiere gingen fort: „Wir kommen dich zu töten morgen". Nachts kam eine Hyäne.

---

[1] Nämlich um sich darin zu verbergen und sie dann zu überraschen.

Lihimba kapwaga: na ni mwopoli. Lipundwa akanite. „Mwenga
Der Löwe sagte: und mich binde los. Die Hyäne weigerte sich: „Ihr wenn ich euch
anambopwili mutimungungi nenga". Lihimba akanite. Lipundwa akambopola.
losbinde, bindet ihr mich". Der Löwe verneinte. Die Hyäne band ihn los.
„Nu kukungi wenga". Akayogopa akampwaga: „Bambo mbwitu". Lihimba
„Ich binde dich." Sie fürchtete sich und sagte: „Herr ich will nicht". Der Löwe
akampwaga: „Nikukupi inyama." Lipundwa akatogolela. Akamkunga. Lihimba
sagte zu ihr: „Ich gebe dir Fleisch." Der Hyäne gefiel dies. Und er band sie. Der Löwe
akayuwalira. Mulukera bahikite wanyama, wapalite kukoma lipundwa.
verbarg sich. Morgens kamen die Tiere, sie wollten töten die Hyäne.
Akalila lipundwa. Lihimba akakoma woka. Batirite bawili pera.
Und es weinte die Hyäne. Der Löwe aber tötete alle. Es entkamen zwei nur.

Philosophie populaire annamite.

Par **L. Cadière**, de la Soc. des Missions Etrangères à Paris.
Quang Tri, Annam.

(Suite.)

2° Le Monde visible.

L'Univers.

On a vu que l'ensemble de l'univers était constitué aux yeux des Annamites, par «le ciel et la terre» *tròi dât*. L'univers est encore désigné par les expressions sino-annamites *thế gian* 世間, ce qui est «pendant une génération, pendant la vie d'un chacun, au milieu des générations humaines, au milieu du monde, le monde»; *thế giái* 世界, ce qui est «dans les limites d'une vie, d'une génération, entre les limites du monde, entre le ciel et la terre où vivent les générations humaines»; *thiên hạ* 天下, ce qui est «sous le ciel»; ceux qui sont «sous le ciel», c'est-à-dire le monde, le genre humain.

Comme on le voit, les expressions sino-annamites tiennent compte surtout de l'homme, du temps où l'homme vit; l'expression annamite au contraire, laissant l'homme de côté, considère les deux grandes parties de ce qui fait le domaine, l'habitation de l'homme, en haut le ciel, en bas la terre. Cette conception diverse de l'univers ne manque pas d'importance; elle jette un jour particulier sur l'état d'âme, sur la mentalité du peuple chinois et du peuple annamite. Le Chinois fait de la race humaine le centre, le pivot de l'univers. Bien plus, ce n'est pas la race humaine dans son ensemble qu'il considère. *Thế* 世, en effet, signifie à proprement parler une génération, la vie d'un homme, la vie de chacun en particulier. Le monde se réduit donc en définitive à ce qui est, à ce qui se fait, à ce que l'on voit pendant que l'on est en vie. Avant, après, il n'y a plus rien. Le Chinois n'a pas été frappé, comme le Grec, par l'harmonieux arrangement de l'univers, κόσμος, ou comme le Latin, par la propreté, l'élégance de l'ensemble des êtres, *mundus*, ou, comme les Latins aussi et surtout comme les philosophes occidentaux du Moyen âge, par l'enchaînement, la merveilleuse unité qui règne dans la série des êtres, *universum*. Ce qui personnifie en lui l'univers, c'est le moment où il en jouit, c'est sa vie, c'est lui-même.

L'Annamite ne va pas plus haut, mais il procède d'une autre façon dans sa manière de concevoir l'univers. Il ne se voit pas lui-même; il ne fait pas reposer le monde sur lui-même; il se met, pour ainsi dire, en dehors du monde. Dans la conception du monde qu'il se fait, ce n'est pas le sujet pensant, le sujet jouissant qui l'occupe, c'est l'objet. Il est frappé par ce qu'il

voit, et ce qu'il voit se résumer dans son esprit en deux entités matérielles qui le dominent, l'une par en haut, le ciel, l'autre par en bas, la terre. Avant que le Chinois introduisit, d'abord dans la langue, puis dans la mentalité du peuple annamite, la conception subjective du monde qui lui était propre, l'Annamite se faisait du monde une conception toute différente, une conception objective. C'est encore cette conception qui lui est la plus familière. Les expressions sino-annamites *thế gian*, *thế giái* sont employés souvent par les lettrés et pour rendre les idées chrétiennes, mais dans l'usage courant, c'est l'expression *trời đất* qui est employée. Des trois expressions sino-annamites que nous avons signalées plus haut, la troisième, *thiên hạ*, est la plus objective; c'est celle qui se conforme davantage à la mentalité annamite; aussi est-elle plus souvent employée que les deux autres dans le language populaire.

Les différentes parties de l'univers ont des noms faisant partie de la langue annamite proprement dite. Seule «l'air», «l'atmosphère» est rendu par un mot sino-anamite, *khí*. Et encore cette acception paraît être tout à fait moderne et dépendre de l'influence des idées occidentales. *Khí* est employé par les Annamites dans l'usage courant pour désigner des émanations, une vapeur, un fluide, une influence, un air considéré comme influant sur la santé. L'idée de l'air, de l'atmosphère paraît être étrangère au peuple annamite.

Les Astres.

Dans le ciel sont les astres. Il n'existe pas, dans le vocabulaire annamite de nom générique pour désigner les astres. Mais on a «le soleil» *mặt trời*, «la lune» *mặt trăng*, «les étoiles» *sao*, *ngôi sao*, qui sont des noms purement annamites.

Comment faut-il expliquer *mặt trời*, *mặt trăng*? *Mặt* désigne en annamite vulgaire quelque chose de plat: visage de l'homme, et par extension physionomie, air du visage, personne; surface (de la terre ou de la mer), superficie, plan d'un miroir, cadran d'une montre; l'endroit d'une étoffe, en opposition avec l'envers; le côté droit, la main droite (ce sens paraissant se rattacher difficilement aux sens précédents, bien que le côté gauche se dise *trái*, qui désigne aussi l'envers d'une étoffe, ce qui est contraire, ce qui est mauvais).

Quelques auteurs ont traduit *mặt trời* par «la face, la partie la plus brillante (comparer *mặt*, l'endroit d'une étoffe) du ciel». Mais l'expression *mặt nhựt*, que donnent les dictionnaires, ne peut se traduire ainsi, et n'a que le sens de «face, superficie-soleil», ou «la face, la superficie du soleil» (*nhựt* 日, sino-annamite, soleil). De même *mặt trăng*, *mặt nguyệt* ne peuvent se traduire que par «face, superficie-lune», «la face, la superficie de la lune». On ne peut donc traduire *mặt trời* par «la face, la superficie la plus brillante du ciel» que si l'on admet que les expressions *mặt nhựt* et même *mặt trăng*, *mặt nguyệt*, ont été faites mécaniquement par analogie avec cette première expression *mặt trời*. Cette explication est admissible, car le soleil a dû frapper d'abord l'imagination des hommes comme la partie principale du ciel, et la

lune, qui offre d'ailleurs une surface plane comme le soleil, a pu être nommée par après par une expression analogue. Mais il faut bien remarquer que *mặt trời* se traduisant par «la face, la partie brillante, la chose plate du ciel», *mặt trăng* doit de toute manière se traduire «la face, la superficie, la chose plate-lune, ou de la lune». Cette traduction est confirmée par ce fait que la lune se dit en annamite plus souvent *trăng*, tout simplement, que *mặt trăng*, tandis que l'on ne dira jamais *trời*, mais toujours *mặt trời*. Cette manière de dire, cette différence d'emploi, font voir que les deux expressions ont une formation différente, l'expression *mặt trăng* ayant été faite par analogie d'après l'expression *mặt trời*. Quant aux expressions hybrides, mi-partie annamites, mi-partie sino-annamites *mặt nhựt*, *mặt nguyệt*, leur caractère factice ne fait pas l'ombre d'un doute. Les étoiles, brillantes comme le soleil et comme la lune, mais n'offrant pas comme ces deux astres une surface plane, n'ont pas reçu le préfix *mặt*.

L'explication donnée ci-dessus est vraisemblable; mais il pourrait se faire aussi que ce mot *mặt* fut simplement un déterminatif, un préfix sans relation étymologique avec le mot *mặt*, «face, superficie». La comparaison avec les dialectes de la presqu'île indochinoise pourra éclaircir cette question[1].

Les mots *mặt trời* n'ont jamais en annamite le double sens de «soleil» et «jour», qu'a le mot sino-annamite correspondant *nhựt* 日. De même *trăng*, *mặt trăng* désignent dans l'usage vulgaire seulement l'astre lune, et non pas «une lunaison, un mois», double sens qu'a le correspondant sino-annamite *nguyệt* 月. Cependant en poésie, on emploie souvent le mot *trăng* pour «lunaison»: *ba trăng*, «trois lunes, trois mois». Il faut voir dans cette acception une influence nettement chinoise.

De même il faut voir une influence chinoise dans la croyance qu'il y a dans la lune un vieillard *trăng già* «le vieux de la lune» qui préside aux mariages et noue «les fils rouges» qui unissent les époux, *tơ hồng*. L'expression même de *trăng già* calquée directement sur l'expression sino-annamites *nguyệt lão* 月老, et contraire aux lois de la syntaxe annamite, prouve clairement cette influence chinoise. Mais cette croyance inspire un grand nombre de ces chansons d'amour que chantent les rameurs ou les travailleurs.

Bác thang lên hỏi ông trời;
bắt được Nguyệt lão,
đánh mười cẳng tay;
hỏi ông Nguyệt lão:
«Naò dây tơ hồng?
Naò dây xe Bắc xe Đông?
Naò dây xe lấy
Vợ chồng người ta?

---

[1] Voir «Dix dialects indochinois» par Odend'hal et Cabaton, dans le Journal Asiatique, mars—avril 1905, aux mots soleil, lune, ciel, face. [Il me paraît que la comparaison avec les autres langues de la famille Mon-Khmer permet de résoudre la question. C'est dans presque toutes ces langues que *mat* signifie «œil» ce que donnerait donc *mặt trời* = œil du ciel. En effet, beaucoup de ces langues expriment ainsi le mot soleil. P. G. Schmidt.]

Ong kheó xe lấy vợ già!
Thì, tôi đốt cửa,
đốt nhà ông lên!»

«Je dresse une échelle et monte interroger Monsieur le ciel; | je saisis le Vieux de la lune | et le frappe dix fois avec les pieds, avec les mains. | J'interroge Monsieur le Vieux de la Lune: | «Où sont les fils rouges? | Où sont les fils qui lient | les épouses et les époux parmi les hommes? | Faites attention, Monsieur, de ne pas me lier à une femme vieille; | car je brûlerais votre porte, | je brûlerais votre maison!»

Une croyance plus particulière au peuple annamite, place dans la lune un individu, *thằng* (qualificatif des gens de peu d'importance), nommé *Cội* ou *Cuội*, qui est la personnification du mensonge, le menteur par excellence. Ce nom, *Cội* ou *Cuội*, désigne aussi dans certaines régions l'écho. On dit *nói dối như thằng Cuội*, mentir comme le nommé *Cuội*». Cet individu serait au milieu de la lune, d'après l'expression populaire *thằng Cội ở trửa mặt trăng* «le nommé *Cội* qui est au milieu de la lune»; et ce serait un bûcheron, s'il faut en croire la chansonnette que l'on chante en berçant les enfants:

Thằng móc thằng mách
đứng trửa mặt trăng,
cầm riù cầm rạ,
đốn sang kiều kiền,
làm nốc làm thuyền,
cho thuê cho mượn,
té tiền mua ăn.

«Le brouillon, le semeur de faux bruits | qui se tient debout au milieu de la lune, | tenant à la main une hache, une serpe; | il abat un arbre *kiền kiền*, | pour faire une barque, un bateau, | qu'il donnera à louer, à emprunter, | qui lui rapportera de l'argent pour acheter de quoi manger.»[1]

L'influence chinoise s'est fait sentir d'un autre côté, mais très légèrement. En sino-annamite le mot *nguyệt*, à cause des menstrues des femmes (*nguyệt kinh* 月 經, «la règle menstruelle», *nguyệt thủy* 月 水, «le flux menstruel») à cause aussi du personnage qui est censé résider dans la lune et présider aux mariages[2], a pris la signification de relations entre jeunes gens et jeunes filles, galanterie, propos amoureux, vie dissolue. Le mot annamite *trăng* entre en poésie dans quelques expressions avec ce sens: *trăng gió đá vàng*, «la lune et le vent sont devenus des pierres d'or», c'est-à-dire abandonner une vie de libertinage pour garder la plus grande retenue de mœurs.

La lune, comme le soleil, sont parfois comparés à une lanterne: *đèn trăng* «la lanterne-lune»; *đèn trời* «la lanterne du ciel, le soleil».

---

[1] D'après une autre légende ce *thằng Cuôi* serait assis sous un banian dans la lune et y ferait paître un buffle.

[2] La filiation de sens paraît être: lune, mois, règles menstruelles, relations entre jeunes gens, libertinage, personnage de la lune qui personnifie tous ces sens.

Les éclipses du soleil et de la lune sont ordinairement désignées par les deux expressions sino-annamites: *nhựt thực* 日 蝕, *nguyệt thực* 月 蝕 «le soleil, la lune sont rouges, diminuent». Les dictionnaires donnent aussi les expressions hybrides: *nhựt ăn thâm, nguyệt ăn thâm*, «le soleil, la lune sont envahis».

Le nom des étoiles, *sao*, est parfois précédé du déterminatif *ngôi*, «personne, personnalité». Il faut voir là encore une influence du sino-annamite sur la langue annamite. *Ngôi sao* est la traduction mot à mot de *vị tinh* 位 星, expression employée en chinois. Mais on dit ordinairement *sao*. Les Annamites connaissent «l'étoile du soir» *sao hôm;* «l'étoile du matin» *sao mai;* «les étoiles filantes ou errantes, ou veuves» *sao băng, sao vá* ou *goá*; les comètes, «étoiles banderolles», «étoiles balais» *sao phướn, sao chúi*, appelées encore «étoiles franges» *sao tua*, ou «étoiles drapeaux» *sao cờ*. Les cinq planètes sont désignés par les noms sino-annamites: *sao mộc* Jupiter (bois); *sao kim* Venus (or); *sao thủy* Mercure (eau); *sao hóa* Mars (feu); *sao thổ* Saturne (terre). Mais aucun Annamite ne sait reconnaître ces planètes, pas mêmes les astrologues ou les sorciers, qui cependant en tirent parti lorsqu'il «examinent les étoiles» *coi sao*, pour voir si l'on est né sous une «étoile propice» *sao phước*, ou sous une mauvaise étoile.

Le lever du soleil, de la lune, des étoiles, s'exprime par le mot *mọc*, verbe annamite qui se dit aussi d'une graine qui germe et émet sa première radicelle, d'une plantule qui «sort de» terre, *mọc ra*, qui «sort» et monte, *mọc lên*. Par extension ce verbe s'applique aux plumes, aux poils, à la queue qui poussent, *mọc lông, mọc đuôi*; à un bouton, à un furoncle qui s'élève, *mọc mụt*; aux pustules de la gale qui apparaissent, *mọc ghé*.

Le coucher des astres est rendu par le mot annamite *lăn*, qui s'emploie aussi communément pour signifier que quelque chose «disparaît sous l'eau», «plonge».

Il faut voir sans doute dans l'emploi de ces deux mots *mọc* et *lặn* pour désigner le lever et le coucher des astres, une simple extension de sens. Il serait téméraire d'émettre l'hypothèse que ces mots, surtout le mot *lặn*, nous reportent à une époque où les Annamites, campés dans un habitat différent, peut être dans le sud-ouest de la province actuelle de Canton, avant que le delta tonkinois fut formé par les alluvions du fleuve Rouge, voyaient, le soir, le soleil «disparaître sous l'eau», «plonger» dans les flots du golfe du Tonkin. Aujourd'hui, la race annamite presque toute entière voit, au contraire, le soleil disparaître, à son coucher, derrière les hautes montagnes de la chaîne annamitique qui forme l'ossature de la presqu'île indo-chinoise du nord au sud.

Les points cardinaux.

Les points cardinaux sont tous désignés par des mots sino-annamites: «le sud» *nam* 南; «le nord» *bắc* 北; «l'est» *đông* 東; «l'ouest» *tây* 西. Ces expressions sont employées dans la rédaction des contrats, pour déterminer les limites, et pour désigner certains vents: *gió nam* «le vent du sud» dit «du Laos»; *gió đông* «le vent de l'est», en réalité de nord-est; *gió*

bóc ou *bắc* (pour *bấc*) «le vent du nord», en réalité du nord-ouest-nord; *gió tây* «vent de l'ouest», en réalité du nord-ouest.

Mais dans l'usage courant, pour indiquer la direction, surtout pour situer un lieu, l'Annamite a recours à d'autres expressions. L'est est désigné par l'expression «le côté où le soleil se lève» *phía mặt trời mọc*; et l'ouest par l'expression «le côté où le soleil se couche» *phía mặt trời lặn*. Le sud et le nord sont désignés par un ensemble d'expressions plus curieuses.

Le génie de la langue annamite veut que l'on indique dans quelle direction se fait un mouvement, et que l'on localise l'habitation de quelqu'un, la situation d'un lieu. De là vient que les verbes indiquant un mouvement, ou l'habitation, la demeure, sont accompagnés de verbes auxiliaires ou de prépositions indiquant la direction du mouvement, ou situant le lieu d'habitation. De même les noms des lieux sont accompagnés de prépositions indiquant la situation de ces lieux. La direction des mouvements, la situation des lieux sont indiqués par les verbes signifiant «sortir», «entrer»; «descendre», «monter»; ou par les prépositions «au dehors», «au dedans»; «en bas», «en haut». Ce n'est pas le lieu de donner ici les règles multiples et délicates qui régissent l'emploi de ces verbes et de ces prépositions «locatives». Je n'indiquerai que ce qui concerne les points cardinaux.

Tout mouvement vers le sud, tout nom de lieu se trouvant au sud, requiert l'emploie de verbes ou de prépositions exprimant l'idée de «entrer», *vào, vô,* «entrer», *trong* «dedans». Tout mouvement vers le nord, tout nom de lieu situé au nord, requiert par contre les verbes et les prépositions qui se rattachent à l'idée de «sortir», *ra* «sortir», *ngoài* «dehors» Par conséquent *đi vô* signifie «entrer» et «aller vers le sud»; *ái ra,* «sortir» et «aller vers le nord»; *ở trong* «être dedans», «habiter vers le sud»; *ở ngoài* «être dehors», «habiter vers le nord»; *trong kinh, ngoài kinh* «là bas à la capitale», située «dedans», c'est-à-dire «au sud», ou «dehors», c'est-à-dire «au nord», suivant l'endroit où se trouve celui qui parle. De là sont venues les expressions *Đàng trong, Đàng ngoài,* qui désignaient, aux XVIIe et XVIIIe siècles, les deux états annamites de la Cochinchine et du Tonkin. Il faut traduire *Đàng trong,* «le côté, la partie du dedans, du sud, la Cochinchine»; *Đàng ngoài,* «le côté, la partie du dehors, du nord, le Tonkin». Ces expressions sont encore en usage de nos jours.

Ces expressions s'emploient pour tout mouvement, qu'il se fasse par voie de terre ou par voie de mer.

Le mouvement vers le sud par voie de mer, s'exprime aussi, du moins dans les provinces septentrionales de l'Annam actuel, par l'expression *đi xuôi* «aller suivant le courant, en descendant le courant». Le mot *xuôi* s'emploie pour désigner un courant favorable, un vent favorable, quelque chose de facile, une phrase correcte, une parole harmonieuse. Cette expression a pour correspondant l'expression *đi ngược* «aller en sens inverse du courant» qui désigne le retour vers le nord des jonques de pêche qui vont faire une campagne en Cochinchine ou dans l'Annam sud.

On a aussi, toujours pour un voyage par voie de mer, les expressions *đi xuống,* mot à mot «aller descendre», «descendre» qui désigne le voyage

vers le sud; *đi lên* «aller monter», «monter», «remonter», qui désigne le retour vers le nord. Mais il faut remarquer que les prépositions correspondant à ces deux verbes, c'est-à-dire *trên* «en haut», *dưới* «en bas» ne s'emploient jamais pour désigner un lieu situé au sud ou au nord. Il faut remarquer aussi que les quatre expressions correspondantes que je viens de citer ici ne s'emploient pas toujours en gardant rigoureusement la correspondance. On emploie le plus souvent *đi xuôi* pour le voyage au sud, *đi lên* pour le voyage au nord.

Comment expliquer ces diverses expressions?

Les mots relatifs à l'idée de «sortir» employés pour désigner un mouvement vers le nord, et ceux relatifs à l'idée de «entrer» employés pour désigner un mouvement vers le sud, sont contraires à la marche du peuple annamite qui s'est avancé, dans son mouvement d'expansion, du nord au sud. Il semblerait donc que le mouvement vers le sud, qui avait dès le début et a encore aujourd'hui le caractère d'une expatriation, d'un exode, d'une sortie de chez soi, eût dû être rendu plus logiquement par les mots relatifs à l'idée de «sortir», tandis qu'un mouvement vers le nord, qui est un retour chez soi, eut dû être rendu par l'idée de «entrer». Or, c'est le contraire qui a lieu.

Peut-être faut-il chercher la clef de ces expressions diverses dans les autres emplois de ces manières de parler. *Đi ra* «sortir», s'emploie pour désigner un mouvement quand, en mer, on s'éloigne du rivage, ou quand, dans l'intérieur des terres, on se rapproche de la mer; *đi vô* «entrer», s'emploie pour désigner un mouvement contraire. De même les prépositions *trong*, «dedans», *ngoài*, «dehors» s'emploient pour les noms de lieux suivant qu'il sont situés du côté de la mer, ou dans l'intérieur des terres, par rapport à l'endroit où est celui qui parle. Les sens paraissent tout naturels. Ils ont pu être la cause de l'emploi de *đi vô* pour exprimer un mouvement vers le sud, *đi ra* pour exprimer un mouvement vers le nord. Il est possible, en effet, que les Annamites campés primitivement sur les bords du golfe du Tonkin, plus enfoncé dans les terres avant la formation du delta tonkinois, quittant le rivage de la mer, qui est encore actuellement, mais qui était davantage avant la formation du delta tonkinois, la limite nord des terres, pour occuper peu à peu les terres de l'intérieur, et s'avançant par conséquent du nord au sud, aient appliqué à ce mouvement du nord au sud, les expressions qui désignaient primitivement un mouvement parti de la mer et s'éloignant de la mer, *đi vô;* et réciproquement, ils auront appliqué à un mouvement vers le nord, qui les rapprochait de la mer, les expressions qui primitivement désignaient un simple mouvement vers la mer, *đi ra*.

De même les expressions *đi xuôi* «aller suivant le courant», et «aller au sud»; *đi ngược* «aller contre le courant» et «aller au nord»; *đi xuống* «aller en descendant (sous-entendu: le courant)» et «aller au sud»; *đi lên* «aller en remontant (sous-entendu: le courant)», et «aller au nord», peuvent avoir une origine locale, et nous rapporter à une époque où la nation annamite, ou une fraction du peuple annamite, occupant les rives d'un fleuve ayant sensiblement une direction nord-sud, comme le fleuve Rouge, ont employé peu à peu pour désigner un mouvement vers le sud des expressions qui signifiaient primitivement «descendre le courant», «aller en aval» parce

que ces deux mouvements «en aval» et «selon le courant», les menaient vers le sud; et, pour désigner un mouvement vers le nord, des expressions qui signifiaient originairement un mouvement «en amont», «contraire au courant», parce que précisément ces deux mouvements les menaient vers le nord. Cette explication est confirmée par le fait que j'ai fait remarquer plus haut, que les expressions *đi xuôi; đi xuống* «aller vers le sud»; *đi ngược, đi lên,* «aller vers le nord» ne s'emploient que pour les voyages par voie de mer, qui rappellent précisément les voyages faits primitivement en barque pour descendre ou remonter le courant du fleuve; tandis que les expressions *đi ra* «aller au nord», *đi vô* «aller au sud» s'emploient pour les voyages par voie de terre, tout comme pour les voyages par voie de mer, le premier sens ayant dû précéder le second qui n'est venu que par analogie.

Ces hypothèses me paraissent fort vraisemblables et appuyées sur ce que l'histoire nous apprend de l'habitat primitif des Annamites. Je les donne cependant sous toutes réserves.

La surface du sol.

La terminologie de la langue annamite en ce qui regarde les accidents de terrain, surtout en ce qui regarde l'eau, la mer, les fleuves, les canaux, la batellerie, la navigation fluviale ou maritime, est très développée. Il faut noter cependant que l'un des mots employés pour désigner une île, *cù lao,* est emprunté aux langues malaises. Ce mot n'est employé que jusqu'à hauteur de Tourane, c'est à dire dans les limites, ou à peu près, de l'habitat des Chams, peuple d'origine et de langue malaise qui précéda les Annamites sur une partie du littoral indo-chinois. Au nord de Tourane, dans un pays occupé dès l'origine, où au moins dès le début du refoulement des Chams, les îles et les îlots sont appelés tantôt *hòn,* qui est le déterminatif des pics, des rochers, tantôt *còn,* qui désigne à proprement parler un banc alluvionnaire formé au milieu d'un fleuve, et, par extension, une éminence, une petite colline.

Les deux mots sino-annamites *giang son* «fleuves et montagnes», et *son hà* «montagnes et fleuves», désignent par spécialisation, les montagnes et les fleuves de la région que l'on habite, du village, du royaume, et, par extension de sens, le village, le royaume, la patrie. Par une nouvelle extension de sens, ils désignent les génies qui président à ces montagnes, à ces fleuves, les génies protecteurs du village, du royaume, de la patrie, et c'est avec ce sens qu'ils sont généralement entendus.

Quelques auteurs ont voulu faire du mot *nuóc,* qui signifie «royaume», un même mot avec *nước* qui signifie «eau». On a expliqué l'expression *đất nước* «la terre du royaume», «le royaume», par «terre et eau» par extension «royaume». On a dit que les Annamites habitant dès l'origine des plaines inondées, ont appelé l'eau leur royaume. Je ne crois pas que cette explication soit juste.

Origine du monde.

Le ciel, la terre, la mer, les montagnes, le soleil, en un mot l'ensemble de l'univers existe. C'est un fait évident que les Annamites n'ont jamais pensé à nier. Le langage nous indiquera-t-il ce qu'ils pensent de l'origine du monde?

Si l'on demande à un Annamite du peuple qui a fait les montagnes, la mer, les fleuves, il vous répondra: *Tự nhiên có như rứa (vậy)* «cela est ainsi naturellement, spontanément, de par soi» suivant le sens de l'expression sino-annamite *tự nhiên* 自然. Il vous dira encore: *sinh như rứa; tự nhiên sinh như rựa.* Le mot sino-annamite *sinh* 生, a trois sens: Venir à la vie, naître, par extension venir à l'existence; donner la vie, engendrer, produire; continuité dans la vie, vivre, exister. En annamite vulgaire ce mot est fréquemment employé, mais seulement dans les deux premiers sens, le troisième étant rendu par le mot *sống* qui paraît être une forme archaïque annamite du sino-annamite *sinh* (comparer: sino-annamite *sinh mạng* 生命 annamite *mạng sống,* la destinée, la vie). Les phrases annamites *sinh như rứa; tự nhiên sinh rứa,* doivent donc se traduire: «cela est venu à la vie, par extension à l'existence, naturellement»; ou bien «cela a été amené à la vie, amené à l'existence, produit naturellement». On peut donc voir dans le mot *sinh* une allusion à un commencement. Mais c'est d'un commencement relatif qu'il s'agit, du commencement d'une partie de l'univers considérée en particulier, des montagnes, de la mer, des fleuves. L'esprit annamite ne semble pas s'être jamais élevé à la conception du commencement absolu, du commencement de l'univers dans son ensemble, de la non-existence primordiale du monde.

Le mot *sinh* s'emploie en annamite vulgaire, lorsque l'être producteur ou l'être produit sont doués de la vie. A tout le moins ce mot suppose une énergie, une force préexistente. Appliqué à l'origine du monde, ce mot ferait donc supposer l'existence d'un agent actif, tout au moins d'une force, qui serait la cause des êtres. Mais les mots *tự nhiên* (être de par soi) que l'on ajoute au mot *sinh,* placent par contre cet agent, cette force dans le monde même, dans l'être produit. La proposition *tự nhiên sinh rứa,* renferme donc des expressions contradictoires, si l'on pousse jusqu'au bout l'analyse grammaticale. Il est plus naturel de conclure que les notions sur l'origine des êtres sont très confuses dans la langue, et par conséquent dans l'esprit des Annamites.

Il ne faut pas oublier cependant ce que nous avons dit plus haut que le ciel est considéré comme doué d'une énergie productrice, *trời sinh,* «le ciel produit, crée»; *trời làm,* «le ciel fait».

Les êtres animés.

Les êtres terrestres sont divisés par la langue en deux grandes classes: les êtres animés et les êtres inanimés. Les premiers prennent le préfixe déterminatif *con,* les seconds le préfixe déterminatif *cái.*

Con est un substantif qui désigne le produit de la génération, «petit de l'animal et de l'homme», «enfant, fils, fille». On a, avec ce sens, *được mấy đứa con?* Combien avez-vous d'enfants? — *sinh mấy con?* Combien (cette bête) a-t-elle fait de petits?

Ce mot s'emploie tantôt comme préfixe, tantôt comme postfixe, et tous les sens paraissent dériver de ce sens primitif de «petit de l'homme ou de l'animal».

Comme postfixe nous avons, avec tous les noms d'animaux, l'homme excepté, *bò con* «le bœuf-petit» c'est à dire «le veau»; *gà con* «la poule-petit» c'est à dire le poulet; *trâu con,* le buffle-petit» «le buffleton» etc. Dans tous ces cas le mot *con* a le sens primitif de produit de la génération. Par extension de sens, employé comme postfixe après des noms d'êtres inanimés, il désigne quelque chose de «petit» ou quelque chose «d'accessoire»: *lông con,* «le duvet», *chén con* «la petite tasse»; *cột con* «les petites colonnes» dans une maison; *sông con* «la petite branche d'un fleuve» etc.

Comme préfixe nous avons: *hắn là con nhà có đạo* «c'est un fils de maison chrétienne», c'est un chrétien; — *con người ta* (ou *người ta*), mot à mot «fils des hommes», les hommes, un homme (par exemple: *Đừng bắn, ông! không phải con vịt, là con người ta* «Ne tirez pas, Monsieur, ce n'est pas un canard, c'est un homme!»); — *con trai, con gái* «jeune homme, jeune fille», mot à mot «enfant-garçon, enfant-fille»; — *con người* «un homme», que j'explique non pas par la simple juxtaposition, mais par la dépendance: «le petit, le fils d'un homme»; — *con bò, con trâu* etc., le bœuf, le buffle», que j'explique également par le rapport du génitif d'origine, «le petit du bœuf, le petit du buffle» etc. Je crois cette explication admissible comme logique et conforme aux faits grammaticaux.

Nous avons vu que le mot *con* employé comme un postfixe désigne quelque chose de «petit», d'«inférieur». Ce fait est à rapprocher du sens spécial de «fille, jeune fille», que prend le mot *con.* Bien que désignant, en effet, originairement tout enfant, tout petit, à quelque sexe qu'il appartienne, il prend le sens spécial de «fille, jeune fille», dans quelque cas, par exemple: *con ni, con tê,* «cette jeune fille-ci, cette jeune fille-là»; *tui gặp một con gánh nước,* «j'ai rencontré une jeune fille qui portait de l'eau»; *con Thanh,* «la nommée Thanh»; *con đĩ,* «la prostituée». On a remarqué déjà que dans certaines langues le préfixe ou le postfixe du féminin sont les mêmes que ceux qui marquent la petitesse, l'infériorité. On doit remarquer en plus ici que l'annamite rend l'idée de petitesse (bien qu'il existe un adjectif spécial, *nhỏ,* petit) par la juxtaposition du mot qui signifie «le petit» de l'homme ou de l'animal. C'est un procédé tout naturel.

Il faut remarquer aussi que la langue annamite range l'homme dans la classe des animaux, faisant précéder le nom de l'un comme les noms des autres, de la même particule spécifique *con.*

Les êtres du monde végétal n'entrent pas dans la catégorie des êtres vivants ou plutôt des êtres se reproduisant par génération. Les plantes ne reçoivent pas la particule *con.* La langue fait parmi eux plusieurs classes: *cây,* «arbre»; *cỏ* «herbe»; *rau* «salade», sont les principaux préfixes génériques qui précèdent le nom de l'espèce.

Les noms désignant les êtres inanimés sont précédés de la particule générique *cái,* qui peut être traduite par le mot «chose». *Cái làn* «la chose-table», «la table»; *cái nhà* «la chose-maison», «la maison». Mais un grand nombre d'objets reçoivent des préfixes génériques qu'il est inutile d'énumérer ici. Il suffit de remarquer que le mot *cái* employé comme postfixe après les noms de certaines choses, désigne la «chose principale», «la plus grande

chose»: *nhà thà cái* «le temple principal»; *đàng cái* «la route principale»; *sông cái* «la branche principale du fleuve» etc. On pourrait expliquer mot à mot «le temple-chose»; «la route-chose»; «le fleuve-chose»; et l'idée de «grandeur» serait résultée de cette association par un procédé analogue à l'emploi de l'article emphatique en grec, ou de l'adjectif démonstratif emphatique en latin.

Cái employé comme postfixe après un nom d'animal, désigne la femelle, comme on le verra plus loin, mais c'est un autre mot.

Les deux categories d'êtres que nous venons de voir: êtres se reproduisant par génération, et prenant la particule *con*; êtres inanimés, prenant la particule *cái*, ne sont pas à cloisons absolument étanches. Elles empiètent quelque peu l'une sur l'autre. Plusieurs nom d'objects inanimés, considérés peut-être comme ayant une énergie particulière, prennent la particule *con* des êtres animés: *con dấu* «le cachet»; *con giấm* «la mère du vinaigre»; *con mắt* «l'œil»; *con người* «la pupille de l'œil»; *con bài* «la carte à jouer»; *con nước* «la marée»; *con dao* «le couteau» etc. De même la particule *cái* est placée devant quelques rares noms d'êtres animés, avec un certain sens de mépris, lorsqu'il s'agit des hommes: *cái kiến* «la fourmi»; *cái thằng* «cet individu, ce vaurien!»; *cái con* «cette fille-là, la fille» etc.

Les êtres vivants naissent, vivent et meurent. La naissance est rendue par le verbe *sinh* qui a, en annamite vulgaire, un sens actif: «engendrer, mettre au monde», et un sens passif: «naître». En sino-annamite ce mot a encore le sens de «vivre», la continuité dans la vie et l'existence La langue annamite vulgaire n'emploie pas ce mot avec ce sens, on l'a dit déjà, mais rend l'idée de «vivre» par le mot *sống*, qui paraît être une forme du mot *sinh*. Le mot *sinh* «enfanter, mettre au monde», se dit des hommes et des bêtes. Mais pour celle-ci on emploie ordinairement le mot *đẻ* «mettre bas», qui se dit aussi vulgairement pour les femmes. Ce mot *đẻ* s'emploie aussi pour les oiseaux et signifie alors «pondre», *gà đẻ rồi, gá túc tác* «dès qu'elle a pondu, la poule caquette» dit le proverbe en parlant de ceux qui se flattent du moindre travail accompli. Le mot *sinh* se dit aussi des végétaux: *sinh bông* «produire des fleurs»; *sinh trái* «produire des fruits».

Sinh au sens passif, «naître, venir au monde», s'emploie à la fois pour les hommes et pour les animaux. Pour les végétaux qui germent ou poussent, on emploie le verbe *mọc*. On dit *nở* «s'ouvrir» pour l'œuf qui éclot, pour le poussin qui sort de la coquille, *gà nở* «le poussin vient d'éclore». Ce verbe *nở* s'emploie aussi pour les fleurs: *hoa nở* «la fleur s'épanouit».

Sống «vivre» se dit des hommes, des bêtes et des plantes, bien que le mot *tươi* «être frais, être vert» s'emploie aussi pour ces dernières.

La mort se rend par le mot annamite *chết* qui se dit des hommes, des bêtes et des plantes. Pour les hommes on emploie diverses autres expressions dont on parlera dans un autre chapitre.

Un même mot, *dại*, sert à désigner l'état de la plante qui vient de germer et ne peut pas encore être transplantée; l'état du petit animal non encore sevré et qui n'a pas atteint tout un développement; enfin l'état de l'enfant qui n'est pas encore sevré, ou qui n'a pas atteint l'âge de raison,

ou qui n'a pas encore tout son discernement; par extension ce mot signifie encore, appliqué à l'homme, «étourdi, sot, niais, idiot, fou».

Le cri des animaux se rend par des mots divers pour quelques animaux tels que le bœuf: *rống, trống*; le buffle: *nghé*; le cheval; *hí*; le tigre: *rống, beo, cà um, hục*; le singe noir: *hốc, hục*; l'éléphant: *ré, trống*; le coq, la tourterelle: *gáy* etc. Comme on peut le voir, plusieurs de ces mots sont des onomatopées. Un verbe, *kêu*, peut être considéré comme générique pour désigner le cri des animaux. Ce mot est une forme annamite du sino-annamite *kiếu* 叫. Le sino-annamite *kiếu* signifie «crier» et se dit d'un animal ou d'un homme; «implorer; appeler quelqu'un pour lui dire de venir; nommer quelqu'un en prononçant son nom; dénommer». Le mot annamite a exactement les mêmes acceptions: *chim kêu* «l'oiseau crie»; *kêu van* «pousser des cris, se lamenter»; *kêu trời van đất* «implorer le ciel et la terre»; *kêu người ta* «appeler les gens»; *kêu tên,* «prononcer le nom»; *kêu tên chi?* «Comment t'appelles-tu?» Ainsi donc les actes divers de se lamenter, d'exhaler sa plainte pour être entendu de quelqu'un, de prononcer le nom de quelqu'un, de dénommer quelqu'un ou quelque chose, sont considérés comme dérivant tous du cri instinctif de l'animal et de l'homme.

Pour ce qui concerne le corps et ses diverses manières d'être, maladie, souffrance, faim, soif, travail, les mots sont les mêmes pour les bêtes et pour l'homme. Pour la gestation on a cependant des mots spéciaux: *có thai, có mang* «être enceinte»; *chửa, nghén* «être pleine». Ces dernières expressions se disent cependant quelquefois vulgairement pour les femmes.

On prête aux animaux quelques opérations intellectuelles. Un animal «connaît», «se souvient», «consent» (proprement «souffre» *chịu*) ou «ne consent pas». Un animal est *khôn,* «prudent, rusé» comme l'homme. Cependant l'amour d'un animal pour ses petits se rendra par le verbe *ham,* qui, appliqué aux hommes, désigne «le désir, la propension à» et aussi l'amour des hommes pour les animaux. Mais le verbe *thương,* qui désigne l'amour des hommes entre eux, s'emploie aussi pour les animaux.

Parmi les animaux, les oiseaux ont un nom générique *con chim* «oiseau», de même que «les poissons» *con cá.* Les quadrupèdes n'ont pas de terme générique dans l'annamite vulgaire. Le mot *thú* que l'on emploie quelques fois, est un mot sino-annamite. Le mot annamite *muông* englobe les oiseaux et les quadrupèdes: on dit *muông chim* «les oiseaux»; *muông thú,* «les quadrupèdes». Mais ce mot a aussi un sens spécial «petit du chien». Il faut peut être voir dans ce mot une particule analogue au mot *con,* que nous avons vue plus haut, mais d'un usage moins général et désuète. Du sens général de «petit d'un animal», «animal», elle se sera spécialisée au «chien» qui est l'animal domestique par excellence. C'est avec ce sens qu'elle est souvent employée. Les autres sens précédemment cités sont peu employés dans l'usage vulgaire.

Tous les quadrupèdes, domestiques ou sauvages, ont un nom, ainsi que les poissons. Pour les oiseaux il n'est pas de même, et les noms varient souvent. Mais c'est surtout la terminologie botanique qui est très incomplète. L'Annamite ne donne un nom qu'aux végétaux dont il fait un usage quelconque. Pour les autres, il ne s'en occupe pas.

La langue annamite admet la distinction des genres, mais des genres sexuels seulement. Les particules que l'on ajoute au nom de l'animal varie, comme en chinois d'ailleurs, selon qu'il s'agit des quadrupèdes ou des oiseaux. Le genre mâle est rendu par le mot *đực* pour les quadrupèdes et par le mot *trống* pour les oiseaux. On dit cependant *ngỗng đực* «le jars». Le genre femelle est rendu par le mot *cái* pour les quadrupèdes et par le mot *mái* pour les oiseaux. Le nom de quelques végétaux dioïques que les Annamites connaissent prend aussi les particules *đực* ou *cái*, des quadrupèdes, jamais les particules des oiseaux. Toutes ces particules se postposent au nom. Il faut voir dans le mot *cái* un mot autre que le mot *cái*, particule des objets inanimés, que nous avons vue plus haut. Le mot *cái*, particule générique, me paraît devoir se rapprocher du mot *gái* qui désigne une jeune fille, ou une jeune femme, ou même l'épouse: *trai gái* «garçons et filles», «propos et actes licencieux»; *con gái* «une jeune fille»; *bò cái* «la vache». L'expression *con cái* designe «les enfants» d'une famille. Il faut rattacher sans doute cet emploi au sens de «fille, femelle», que nous avons ci-dessus.

L'instinct de certains animaux paraît aux yeux des Annamites comme la manifestation d'une puissance supérieure occulte. Mais ce n'est pas l'instinct en général que les Annamites considèrent de cette façon. On dira d'un animal qui fait preuve d'instinct, qu'il est *khôn*, c'est à dire «qu'il a de l'esprit, de la prudence, de la ruse», comme on le dit d'un homme. Cela c'est l'instinct en général. Mais certains animaux paraissent avoir un instinct spécial pour nuire aux hommes, pour leur porter tort, pour déjouer leurs plans les mieux combinés, pour échapper aux piéges qu'on leur tend, pour rendre inutiles toutes les précautions qu'on prend contre eux. On dit de ces animaux qu'ils sont *thinh* ou *thiêng*. Ces deux mots sont équivalents, et s'appliquent à un génie puissant, à un lieu où les esprits font sentir leur pouvoir. Comme on l'a vu plus haut, la plupart du temps la puissance des esprits est défavorable à l'homme, tracassière, taquine, tout comme celle des animaux dont il s'agit ici. Ces animaux sont le rat, *chuột*, dénommé communément *ông thiêng* «Monsieur à la puissance surnaturelle»; l'élephant, *voi*, appelé aussi *ông thinh* «Monsieur surnaturellement puissant»; surtout le tigre, dont on n'ose pas prononcer le nom, de peur de l'offenser, car il est *thinh* et il ne manquerait pas de l'entendre — en Annam il est impoli de prononcer le nom de quelqu'un —; les corbeaux, les fourmis, les moineaux, les cerfs qui dévastent les plantations, les sangliers etc.

On a vu plus haut que quelques animaux passaient pour «devenir esprits», «devenir diables» *thành ma, thành qui*, lorsqu'ils nuisaient par trop aux récoltes. Les fables et récits populaires parlent aussi souvent de bêtes revêtues de pouvoirs surnaturels, d'hommes changés en bêtes, ou de bêtes devenues hommes. D'après ces mêmes documents les animaux parlent et agissent comme les hommes; ils sont les héros d'aventures risibles ou à tendances morales; leurs cris sont interprétés par le peuple d'une manière qui ne manque pas, la plupart du temps, de pittoresque ni d'à propos[1].

---

[1] Consulter: Contes et légendes annamites, par Landes, dans Excursions et Reconnaissances, fascicules 20 à 26. Saïgon. — Croyances et dictons populaires

Ces faits sont du domaine du folk-lore, ainsi d'ailleurs que les proverbes et les dictons populaires. Il est bon de citer ici cependant quelques proverbes ou dictons ayant trait aux animaux. Ils nous feront connaître quel est le caractère saillant, tiré tantôt de l'aspect extérieur des animaux, tantôt de leurs mœurs, qui a frappé les Annamites, et comment le peuple en a tiré une leçon morale, ou une simple constatation du fait, avec application à l'homme. On verra que les animaux qui sont le plus souvent en scène sont ceux qui vivent journellement autour de l'Annamite, avec lesquels il a le plus de rapport, comme le buffle, le bœuf, le chien, le chat, la poule, les poissons, les oiseaux; ou ceux qui s'imposent à l'attention par une particularité distinctive, comme le tigre, l'éléphant, la fourmi etc.

On remarquera en outre que les proverbes, qui revêtent en Occident la plupart du temps un caractère impersonnel et abstrait, sont en Annam bien autrement vivants. En Occident, le peuple concentre ordinairement sa morale dans un aphorisme philosophique, exprimant parfaitement la vérité que l'on veut rendre, mais ayant peu de rapport avec le monde réel. Le proverbe est moral, et ne sort pas de l'ordre moral. La philosophie populaire annamite est plus intimement liée au monde réel; elle sort des êtres qui entourent l'homme; elle est plus voisine de l'homme, plus intimement mêlée à sa vie. Tel animal, tel objet vulgaire rappelle tout de suite à l'Annamite telle vérité d'ordre moral. Les proverbes sont par là gravés plus profondément dans l'esprit des Annamites; ils viennent plus souvent dans leurs conversations, ils émaillent tous leurs discours. De là vient aussi que les auditeurs goûtent tant une période qui amène, au moment voulu, un proverbe connu de tous et s'adaptant parfaitement à la situation. Dans une discussion entre Annamites, un proverbe placé bien à propos fait plus, pour entraîner la conviction, que les raisonnements les mieux agencés. De là aussi le pittoresque du langage du peuple: les animaux, tant sauvages que domestiques, les choses, les objets usuels, sont amenés à tout propos dans la conversation, l'égayent, l'animent, la vivifient.

Proverbes ayant trait aux animaux supérieurs.

Le buffle, le bœuf.

Mua trâu vẽ bóng.

Pour acheter un buffle, en faire le croquis, acheter à l'aveuglette.

Trâu cày, ngựa cỡi.

Le buffle, on s'en sert pour labourer; le cheval, on le monte. (Il faut se servir de chaque chose comme il faut.)

Trâu béo kéo trâu gầy.

Le buffle gras tire le buffle maigre. (S'entr'aider.)

Trâu chốc cật thấy ác bay qua, liền né.

Le buffle qui a une plaie sur le dos se sauve dès qu'il aperçoit un corbeau passer dans les airs. (Les corbeaux se posent souvent sur le dos des buffles pour manger les parasites du buffle. Quand on a une faute, on se cache.)

---

annamites, par le P. Cadière, dans Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1901. — Les fables et légendes annamites par Simard, dans Revue indochinoise, 1906. Hanoi.

Đò bò mân chuồng.
Mesurer le bœuf et faire l'étable. (Ne faire que juste ce qui est commandé.)

Trâu cột ghét trâu ăn.
Le buffle attaché porte envie au buffle qui paît.

Trâu đồng nào ăn cỏ đồng nấy.
Chaque buffle mange l'herbe de la plaine où il est. (On se marie dans son village.)

Trâu sống không ai mà cá; trâu ngã, nhiều kẻ cầm dao.
Le buffle vivant personne ne veut l'acheter; le buffle mort, nombreux sont ceux qui tiennent un couteau en main (pour prendre la viande).

Trâu tìm cột, cột chẳng tìm trâu.
Le buffle cherche la colonne où il est attaché; la colonne ne cherche pas le buffle. (Le serviteur doit chercher intetroger son maître; les enfants leurs parents.)

Vắng chủ đàn tan con nghé.
Le maître absent le troupeau des buffles se disperse.

Trâu bò húc nhau ruồi muỗi chết.
Lorsque les buffles ou les bœufs se battent, les mouches et les moustiques y trouvent la mort. (Les petits pâtissent des querelles des grands.)

Giàu: kém chín trau, đầy một chục.
Oui, il est riche: il ne lui manque plus que neuf buffles pour faire la dizaine! (Ironique.)

Đàn cầm mà gảy tai trâu; đạn đâu bắn tẻ: gươm đâu chém ruồi.
Joue-t-on du luth aux oreilles d'un buffle? tire-t-on les moineaux avec des balles? prend-on un sabre pour décapiter une mouche? (Parler en vain, à quelqu'un qui ne peut pas comprendre.)

Yếu trâu, cũng thể mạnh bò.
Un buffle faible vaut un bœuf vigoureux.

Le chien.

Chó ăn vụng bột.
Comme un chien qui a mangé de la farine en cachette. (Ne pas pouvoir cacher sa faute.)

Chó cậy nhà. gà cậy vườn.
Le chien vit de la maison, la poule du jardin. (Être aidé par les parents et les voisins.)

Khỏi vòng cong đuôi.
Le cercle (le trou, l'endroit dangereux) passé, le chien redresse la queue. (Faire le fanfaron quand le danger est passé.)

Chó, đâu có sủa lỗ không!
Est-ce que le chien aboie là où il n'y a rien?

Chó gầy xấu mặt nhà nuôi.
Le chien maigre fait honte à la maison qui le nourrit.

Chó thấy thóc.
(Faire le dédaigneux) comme un chien qui voit du riz non décortiqué.

Chơi với chó, cho lòn mặt; chơi với con nít, con nít dễ người.
Jouez avec le chien, le chien vous manquera de respect; jouez avec les enfants, ils vous mépriseront.

Đánh chó, không kiêng chủ nhà.
Frapper le chien, c'est ne pas respecter le maître de maison.

Hàm chó, vó ngựa.
La gueule du chien, le sabot du cheval. (Choses dangereuses.)

Khó, chó cắm thêm.
Lorsqu'on est pauvre, le chien vous mord par dessus le marché. (Les malheurs n'arrivent qu'aux malheureux.)

Không chó, bắt mèo ăn đỡ.
Lorsqu'on n'a pas de chien, on prend un chat pour assouvir sa faim.

Dại như cầy.
Bête comme un chien.

Chơi với chó, chó liếm mặt.
Jouez avec le chien, il vous léchera le visage.

Lạc đàng nắm đuôi chó; lạc ngõ nắm đuôi trâu.
Si vous vous égarez, saisissez la queue du chien; si vous perdez votre chemin, saisissez la queue du buffle.

Chó chê mèo lắm lông.
Le chien se moque du chat qui a beaucoup de poils. (On voit la paille dans l'œil du voisin.)

Chó cắm áo rách.
Le chien mord celui qui a un habit déchiré. (Les malheurs arrivent aux malheureux.)

Ngọc ngoảy như chó vẫy đuôi.
Se remuer (faire des façons) comme un chien qui agite la queue.

Le chat.

Mèo bé bắt chuột con.
Le petit chat ne peut prendre que de petits rats.

Mỡ để miệng mèo.
Laisser la graisse dans la bouche du chat. (Confier les moutons à la garde du loup.)

Mèo khen mèo dài đuôi.
Le chat est content de lui parcequ'il a la queue longue. Le chat loue la longueur de sa queue. (On trouve bien ce que l'on fait.)

Mèo quào không xẻ vách đất.
Le chat, en grattant, ne peut percer un mur en terre.

Mèo thấy mỡ.
Comme un chat qui voit de la graisse (avide).

Le cheval.

Ngựa chạy đàng dài.
Comme un cheval qui court sur une longue piste. (Oublier, ne faisant attention à rien.)

Ngựa qua cửa sổ.
(Rapide) comme un cheval passant devant une fenêtre.

Ngựa quen đàng cũ.
Le cheval est habitué à la route qu'il a suivie. (Entêté, tenant à sa manière de faire.)

Đàng dài, biết sức ngựa; nước loạn, biết tôi ngay.
Lorsque le chemin est long, on connaît la force d'un cheval; lorsque le royaume est dans le trouble, on connaît les citoyens loyaux.

Le porc.

Cám treo, để heo nhịn đói.
Suspendre le panier de son, pour que le porc ait faim. (Ne pas aider lorsqu'on le peut.)

Nuôi heo rán lấy mỡ; nuôi con đỡ chơn tay.
On nourrit un porc pour en prendre la graisse; on nourrit les enfants pour en retirer des avantages. (Paroles que les parents de la jeune fille disent aux parents du fiancé pour demander des présents.)

Con lợn ở chuồng, thả lợn đuổi đi.
Le porc était à l'étable, on l'a lâché et on l'a chassé. (Le remède est pire que le mal.)

Lợn lành, chữa, ra què.
Le cochon était en bonne santé; on a voulu le guérir, on l'a rendu boîteux.

L'éléphant.

Nhứt là voi một ngà; nhì là người ta một mắt.
(Sont dangereux), en premier lieu l'éléphant qui n'a qu'une défense, en second lieu l'homme qui n'a qu'un œil.

Voi thuộc voi; ngựa thuộc ngựa.
L'éléphant connaît (s'accoutume avec) l'éléphant; le cheval s'accoutume avec le cheval. (Entre pareils, on se comprend.)

Không voi, bò làm lớn.
Là où il n'y a pas d'éléphants les bœufs sont considérés comme gros.

Rước voi về rày mồ.
Aller chercher l'éléphant qui piétinera la tombe de vos parents. (Poser soi-même la cause de son malheur.)

Tránh voi chẳng xấu mặt nào.
A fuir devant un éléphant (s'effacer devant un éléphant), il n'y a de honte pour personne.

Lấy thúng úp voi.
(Faire comme quelqu'un qui) prendrait un panier pour cacher un éléphant (*úp*, «renverser sur» pour «cacher»).

Đầu voi, đuôi chuột.
Tête d'éléphant, queue de rat. Au commencement, un éléphant; à la fin, un rat. (Qui s'appauvrit.)

Chuối, đút miệng voi.
Comme une banane que l'on jette dans la bouche d'un éléphant. (Se dit de quelque chose qui ne peut satisfaire les appétits de quelqu'un.)

Le tigre.

Hùm chết để da, người chết để tiếng.
Le tigre mort laisse sa fourrure; l'homme mort laisse sa renommée.

Hùm dữ chẳng ăn thịt con.
Le tigre, quelque cruel qu'il soit, ne dévore pas ses petits.

Hùm mất thịt.
(Furieux comme) le tigre quand il a perdu sa proie.

Gặp phải hang hùm.
Tomber par malheur dans l'antre du tigre.

Nhục huyền hổ khẩu.
Comme de la viande suspendue devant la gueule du tigre. Suspendre de la viande devant la gueule du tigre.

Tửu nhập tâm như hổ nhập lâm.
Le vin qui entre dans l'estomac est comme un tigre qui entre dans une forêt (y produit les mêmes ravages).

Le cerf.

Nai ăn đâu, nát giậu đó.
Là où mange le cerf, la palissade est brisée. (On porte toujours tort plus ou moins à ceux chez qui on habite.)

Nói như phát, nhát như cheo.
Parler avec éclat, et être poltron comme un chevroüin.

Le singe.

Rung cây nhàt khỉ.
Secouer l'arbre pour effrayer les singes. (Menaces vaines.)

Nhăn như khỉ.
Grimacer (montrer les dents) comme un singe.

Cầm khỉ một ngày, biết khỉ múa.
Gardez le singe un jour, vous saurez qu'il gambade.

Le rat.

Cháy nhà ra mặt chuột.
Lorsque la maison brûle, les rats sortent. (Lorsqu'on est à bout de raison, dans les grandes circonstances, on se découvre.)

Chuột sa chỉnh nếp (ou *chỉnh mỡ*).
(Avoir une fortune inespérée) comme un rat tombé dans un pot de riz gluant (ou dans un pot de graisse).

Chuột bầy làm chẳng nên hang.
Des rats en bande (sans chef) ne peuvent pas arriver à creuser un trou.

L'ours.

Hỗn như gấu.
Effronté, insolent comme un ours.

Proverbes ayant trait aux oiseaux.

Bưng mắt bắt chim.
Se boucher les yeux et vouloir prendre des oiseaux!

Canh điền, bất kiến điểu; hòa thục điểu phi lai.
Quand on laboure les rizières, on ne voit aucun oiseau; lorsque le riz est mûr, les oiseaux arrivent en bandes.

Dạ chim.
Ventre d'oiseaux. (Un poltron, un lâche.)

Chim khôn kêu tiếng rành rang; người khôn nói tiếng dịu dàng dễ nghe.
L'oiseau prudent et sage pousse de rares cris; l'homme sage parle posément de manière que les auditeurs n'ont aucune difficulté à entendre et à se soumettre.

Chim khôn tiếc lông, người khôn tiếc lời.
L'oiseau prudent tient à ses plumes; l'homme sage ne prodigue pas ses paroles.

Chim khôn tránh bẫy tránh do; người khôn tránh kẻ hồ đồ, mới khôn.
L'oiseau prudent évite les piéges et les lacets; l'homme sage évite ceux qui vivent dans le désordre, alors seulement il est prudent.

Đặng chim bẻ ná.
Après qu'on a eu l'oiseau, briser l'arbalète. (Ne pas penser à l'avenir; se contenter du gain d'aujourd'hui.)

La poule.

Mẹ gà, con vịt chít chiu; mấy đời mẹ ghẻ nưng niu con chồng.
Si c'est une poule qui a couvé des canards, les petits canards appellent en vain; combien de fois arrive-t-il qu'une femme mariée en secondes noces caresse les fils de son mari!

Vắng chủ nhà, gà bươi bếp.
Le maître absent, les poules viennent gratter jusque dans le foyer.

Làm phù thủy, không lẽ thường gà.
Lorsqu'on est sorcier (et que l'incantation ou la prédiction, ou l'exorcisme, n'ont pas réussi), on ne rend pas la poule (qui a fait l'objet du sacrifice, et que le sorcier a mangée. C'est le maître de maison qui supporte les frais.)

Khách tới, nhà chẳng gà thì vịt.
Lorsque des étrangers arrivent, si l'on n'a pas de poule, on tue un canard. (On se contente de ce que l'on a.)

Gà đẻ, gà lại cục tác.
La poule qui a fait l'œuf, chante.

Mẹ gà, con vịt.
La mère est une poule, le fils un canard. (Se dit des métis d'Européens et d'indigènes.)

Gà cồ ăn bẩn cối xay.
Les coqs de combat mangent près du moulin à riz. (Se dit d'un homme qui veut épouser une parente de sa femme.)

Gà ghét nhau một tiếng gáy.
Les coqs se querellent (luttent ensemble) pour un cri. (C'est à qui finira le dernier de coqueriquer. De même les hommes souvent se haïssent ou se plaident, pour savoir qui aura le dernier mot.)

Gà mất mẹ.
(Crier) comme un poulet qui a perdu sa mère.

Gà ở một nhà, bôi mặt đá nhau.
Les coqs d'une même maison se couvrent, se barbouillent la tête et se battent ensemble (se dit de parents qui plaident).

Đống trấu nhà, để gà người bươi.
Avoir chez soi un tas de balle de riz, et permettre aux poules du voisin de venir y gratter. (Faire connaître aux autres les tares de sa famille.)

Vắng chủ nhà, gà mọc đuôi tôm.
Lorsque le maître est absent, il pousse aux poules des queues de crevettes. (Tout va à la diable dans la maison.)

Cát kê, nhiên dụng ngưu dao.
Pour découper un poulet, prendre le coutelas d'un boucher.

Bút sa, gà chết.
Le pinceau fait une faute, une poule meurt. (La moindre erreur peut amener de graves conséquences. Fait allusion à l'amende d'une poule, ou au sacrifice que l'on doit faire d'une poule pour réparer une erreur.)

Le canard.

Nước xao đầu vịt; nghĩ lâu, nực cười.
L'eau coule sur la tête du canard (sans imbiber les plumes); en y réfléchissant bien, on se prend à sourire. (Inutilité des efforts que l'on fait pour morigérer le prochain.)

Vịt già, gà to.
(Sont bons à manger) le canard quand il est vieux, la poule quand elle est jeune.

Vịt nghe sấm.
(Ne faisant attention à rien) comme un canard qui entend le tonnerre.

Ú ù như vịt nghe sấm.
Tourner la tête comme un canard qui entend le tonnerre.

Ngây như vịt nghe sấm.
Bête comme un canard qui entend le tonnerre.

L'oie.

Ngỗng ông lễ ông.
(Prendre) l'oie de quelqu'un pour la lui offrir.

Le pigeon.

Thóc đâu, chim bồ câu đấy.
Où il y a du grain, il y a les pigeons.

La bécassine.

Chim nhát lâ chim sống lâu.
La bécassine vit longtemps. (Jeu de mots: *chim nhát* signifie «bécassine» et «oiseau timide craintif, qui se cache».)

Le roitelet.

Chim chích mà ghẹo bồ nông; đến cợn nó mổ: lạy ông xin chừa!
Le roitelet qui taquine le pélican; lorsque celui-ci donne un coup de bec, le roitelet s'écrie: Je vous en prie, Monsieur, épargnez-moi! sauvez-moi!

Le phénix.

Phượng hoàng chặt cánh đuổi đi; bắt con bim bịp đem về nhà mà nuôi.
On a coupé les ailes au phénix et on l'a chassé; on a pris un toucal (coq des pagodes), on l'a amené chez soi et on l'a nourri. (Se dit de ceux qui changent une situation brillante pour une autre qui l'est moins.)

Phụng hoàng độ chốn treo leo xa cơ; thất thế, cũng phải theo đàn gà.
Le phénix se pose sur les cimes élevées; mais s'il perd ses forces, son influence, il lui faudra bien suivre une bande de vulgaires poulets.

Le merle.

Hót như khướu bách thanh.
Siffler comme un merle aux cent cris.

L'aigrette.

Nuôi cò, thì cò mổ mắt.
Nourissez une aigrette, elle vous donnera des coups de bec dans les yeux.

Cò chẳng tha ngao.
L'aigrette ne pardonne pas à la palourde. (Il n'y a pas moyen de s'entendre.)

Le paon.

Con công, chẳng giống lông, cũng giống cánh.
Le petit du paon, s'il ne ressemble pas à ses parents par les plumes, leur ressemble tout de même par la queue. (Tel père, tel fils.)

Le corbeau.

Chấp cha chấp chới như quạ vào truồng lợn.
Embarrassé et penaud comme un corbeau entré dans une étable à cochon.

Quạ nuôi con tù hú.
Le corbeau nourrit les petits du coucou.

Proverbes ayant trait aux animaux inférieurs.

Le crapaud.

Bắt cóc, bỏ vào đĩa.
Prendre un crapaud, et le mettre dans une écuelle. (Il sautera de suite. Ne pas garder ce que l'on a obtenu.)

Con cóc là cậu ông trời: hễ ai đánh nó, thì trời đánh cho.
Le crapaud est l'oncle maternel du ciel; si on le frappe, le ciel vous frappe.

Cóc đi guốc.
(Faire le fier) comme un crapaud qui mettrait des sabots.

Gan cóc, mật công.
(Dangereux) comme le foie du crapaud et le fiel du paon.

La grenouille.

Ếch ngồi đáy giếng.
(Ne rien savoir, ne rien connaître) comme la grenouille assise au fond de son puits (et qui ne voit qu'un coin du ciel par l'ouverture).

Giếng đâu, ếch đó.
Où est le puits, là sont les grenouilles.

Le serpent.

Đánh rắn cho chết nọc.
Frappez le serpent afin de détruire le venin. (Enlever toute cause de malheurs futurs.)

Rắn đi, còn dằm để lại.
Le serpent laisse sa trace après lui.

Rắn rít bò vào; cóc nhái bò ra.
Serpents et cent-pieds vont en dedans; crapauds et grenouilles vont en dehors. (Il n'est pas possible qu'ils vivent ensemble.)

Rắn con, lăm nuốt cá voi.
Le petit serpent qui veut avaler une baleine.

Bắt rắn về, cắm gà nhà.
Amenez un serpent chez vous, il mordra les poules de la maison.

Le cent-pieds.

Rít nhiều chơn.
Le cent-pieds a de nombreuses pattes. (Se dit de quelqu'un qui a de nombreuses protections, de nombreux moyens de défense.)

La fourmi.

Lòng kiến, dạ kiến.
Cœur de fourmi, ventre de fourmi. (Petit, misérable, bas.)

Đông như kiến.
Nombreux comme des fourmis.

Khi kiến ăn cá, khi cá ăn kiến.
Tantôt les fourmis mangent les poissons, tantôt les poissons mangent les fourmis. (Revers de la fortune.)

Kiến, tha lâu đầy lỗ.
Les fourmis (quelque petites qu'elles soient), si on les laisse longtemps, finissent par remplir leur trou.

Le ver.

Con sâu, làm rầu nồi canh.
Pour un seul ver (on doit jeter parfois) avec tristesse une marmite de soupe.

Rau nào, sâu nầy.
Chaque légume a son ver propre.

Vạch lá tìm sâu.
Retourner la feuille pour chercher la chenille. (Examiner attentivement.)

L'abeille.

Nuôi ong tay áo; nuôi khí dòm nhà.
Nourrir des abeilles dans sa manche (elles vous piqueront); nourrir un signe qui épiera ce qui se passe dans votre maison.

La mouche.

Con ruồi đậu, nặng đòn cân.
Il suffit d'une mouche pour faire varier le fléau d'une balance.

Ngọt mật, chết ruồi.
Le miel et le sucre, font périr les mouches. (Les hommes sont pris par la douceur.)

La sauterelle.

Châu chấu thấy sóng đèn.
(Imprudent) comme une sauterelle qui voit la clarté d'une lampe.

Châu chấu chống xe.
Comme une sauterelle qui voudrait s'opposer à la marche d'un char.

Le crabe.

Hãy cho bền chí câu cua; dầu ai câu trạnh câu rùa mặc ai.
Soyez attentif à pêcher le crabe (si vous pêchez le crabe); quant à ceux qui pêchent les tortues, ça les regarde (age quod agis).

L'anguille.

Lươn chê chạch dài đuôi.
L'anguille *lươn* se moque de l'anguille *chạch* parcequ'elle a une longue queue.

Bắt chạch đằng đuôi.
Saisir l'anguille par la queue.

Les poissons.

Bắt cá hai tay.
Vouloir prendre des poissons avec les deux mains (et s'exposer à perdre l'équilibre. Vouloir tout avoir à la fois).

Cá chầu, chim lồng.
(Mettez) le poisson dans un baquet, l'oiseau dans une cage.

Cá khô có trứng.
Du poisson séché qui a des œufs! (chance inespérée).

Cá không ăn muối, cá uon; con không nghe mẹ, trăm đàng con hu.
Le poisson qui ne ressent plus les effets du sel, est un poisson gâté déjà; l'enfant qui n'écoute pas sa mère est un enfant déjà perdu.

Cá sẩy cá lớn.
Le poisson que l'on a manqué est toujours un gros poisson. (On regrette toujours une occasion manquée.)

Cá khô gặp nước.
(Heureux) comme un poisson à sec qui rencontre de l'eau.

Uốn câu, sao vừa miệng cá.
Comment pourrait-on façonner l'hameçon selon la bouche de chaque poisson.

Cá tươi, thì xem lấy mang; người khôn, xem lấy hai hàng tóc mai.
Pour savoir si le poisson est frais, regardez les ouies. Pour savoir si un homme est sage, regardez les touffes de cheveux qu'il a aux tempes.

Giận cá, băm thớt.
Être en colère contre le poisson, et, pour cela, mettre en pièce le hachoir.

Đặng cá, quên nom.
Faire comme celui qui ayant pris le poisson, abandonne la nasse.

* *
*

Si maintenant nous résumons les remarques que nous avons faites dans ce chapitre, nous trouvons que les Annamites se font de l'univers une idée objective, qui se traduit, en annamite vulgaire, par le nom de deux parties

principales, «le ciel et la terre»; tandis que les expressions sino-annamites correspondantes expriment une idée subjective, derivée de l'idée des «générations» humaines, de «la vie» de l'homme.

Dans le ciel, l'Annamite connaît et nomme les astres principaux, le soleil, la lune, l'ensemble des étoiles, quelques étoiles d'aspect plus frappant. Il connaît les points cardinaux, et les expressions par lesquelles il désigne semblent avoir une origine locale et nous reporter à l'habitat primitif de la race annamite, le delta tonkinois. Mais la langue ne nous offre que des idées obscures au sujet de l'origine des êtres: les êtres existent, peut-être par la vertu d'un principe actif, lequel est probablement en eux-mêmes.

Les êtres terrestres sont divisés, par l'emploi de particules spéciales, en deux grandes classes: les êtres qui se perpétuent par génération, et les êtres inanimés. Les végétaux ne sont pas compris parmi les premiers, mais l'homme y est compris. Un grand nombre de mots employés pour exprimer ce qui regarde l'homme, sa naissance, son développement, sa vie animale, et même sa vie spirituelle, sont appliqués aux animaux. Les mœurs des animaux, fidèlement et pittoresqement notées dans de nombreux proverbes et dictons populaires, servent souvent comme de norme à la vie des hommes.

Ces faits prouvent que les Annamites ont vu les nombreux points de ressemblance qui existent entre l'homme et l'animal; mais on ne saurait en conclure qu'ils placent l'un sur le même pied que l'autre en toutes choses. L'ensemble des termes relatifs à la personne humaine, et que nous allons voir dans le chapitre suivant, ne permet pas de tirer cette conclusion.

(A suivre.)

Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen.

Von **P. F. Müller**, S. V. D., Atakpame, Togo, Westafrika.

(Fortsetzung [1].)

III. Miscellanea über die Verehrung eines höchsten Wesens bei einigen Stämmen Togos.

1. Noch ein Mythus über *Uwolowu*, das höchste Wesen der *Akposo*.

L'(i)owuini (i)'ńe Uwolowu du oto li ekple n'Uyo. Elitani,
In alten Zeiten Uwolowu war Höhle in nahe bei Uyo (eine Stadt). Die Elitaleute
a fuo w'(u) usimę, ka yo atamie (e)'viwani, y'(o)a lena yi mã.
wenn wollten gehen (in) Pflanzung, sie nahmen ihre Kinder, brachten sie setzten ihm zu
Uwolowu a ka mã kuyę. Idisenã, me ka ba tę
(brachten sie zu ihm). Uwolowu er gab ihnen Essen. Am Abend, wenn sie kamen holen
atamie (e)'viwani netię a ya t'(u)usi a ba a ya
ihre Kinder, wenn sie zurückkehrten von Farm sie kommen [2], wenn (sie?) (nämlich)
w(u)'usimę, ka m'(e)ivu n'ali, ka ba bat'(e) ivu n'Uwolowu. Eye
gingen Farm in, sie löschten Feuer im Haus [3], sie kamen holen Feuer von Uwolowu. Tages
digho, a bat'(e) ivu la ka y'(o) u ivue me ka tśa tę (e)'bene, netię
eines sie holten Feuer und sie nahmen ? Feuer löschten, sie wieder holten anders, weil
Elita a fn, nu ka mu i, duta fo n'a mu ay'(i) uwoę, ayi di.
die Elitaleute wollten, daß sie sähen ihn [4], denn ? ? sie sahen seinen Arm, ihn allein
Evla a fu, nu ka mũ ay'(i) ętu luędjã. La ka y'(o) u ivuę
(= nur). Jetzt sie wollten, daß sie sähen seinen Körper ganz. Und sie nahmen ? Feuer
yo me la ka tśi (i)'tśika ta ayi mã la ka so fa
nahmen löschten und sie kehrten zurück ? ihm zu (= zu ihm) und sie sagten (ihm) ?
n'(u)ivue me; ko vi '(i)vu ębene. Tu Uwolowu a vi
daß Feuer erloschen sei; er möge herausgeben Feuer anderes. Als Uwolowu er gab heraus
(i)'vue y(o)'a kamã a ka so fa, nu ko trise ba. Uwolowu
das Feuer, gab es ihnen ? sie sagten ihm, daß er möge treten näher kommen. Uwolowu
e foe n'uwoe ba la ka asę n'igla la ka vi foe
er streckte ? Arm kommen (= heraus) und sie ergriffen (?) ? Hand und sie nahmen heraus

---

[1] S. Anthropos II. (1907), S. 202 ff.
[2] = bei der Rückkehr von der Farm.
[3] = damit kein Brandunglück entstehe.
[4] Näml. Uwolowu.

fa. Uwolowu a vęli la k'e yamã ŕla n'elu. Awa dinie tśika
ihn[1]. Uwolowu er wurde zornig und legte ihnen Hand auf Kopf[2]. Einige wurden
ine n'ibu. La k'e eǵo foe n'Ukposo aŕemu
verwandelt in Pfefferreibsteln und Besen. Und? ging heraus aus Ukposo[3] hinauf nach
Adęlę. O du efę la nemiyę nemiyę.
Adele (Land). Er ist dort bis heute heute.

2. Mythen über *Norokoe*[4] das höchste Wesen der *Kebu*.

A.

Dieselbe Sage, wie die oben über *Uwolowu*, nur mit anderen Nebenumständen und anderem Finale, findet sich auch in Kebu. In deutscher Übersetzung lautet sie:

In alter Zeit, wenn die Leute zur Farm gingen, erhielten sie das nötige Feuer von *Norokoe* von oben. Eines Tages hatten sie wieder Feuer durch ein Kind holen lassen und das Kind hatte das Feuer mit Wasser gelöscht. Deshalb baten sie *Norokoē* zum zweiten Male um Feuer, aber *Norokoē* weigerte es ihnen. Da sahen sie von ferne Rauch aufsteigen und sagten: „Dort ist Feuer". Deshalb schickten sie ein Kind dorthin, um Feuer zu holen. Als das Kind dort anlangte, sah es einen Löwen. Dieser fragte das Kind: „Weshalb habt ihr das Feuer gelöscht, das euch *Norokoē* täglich gab? Jetzt mußt du hier bleiben oder ich ergreife dich. Rufe deinen älteren Bruder siebenmal; wenn er nicht kommt, töte ich dich." Das Kind rief weinend nach seinem Bruder. Beim siebenten Male kam er und fragte: „Was ist geschehen?" Der Löwe sagte: „Wenn du mit einem Streiche mit deinem Messer diesen Zauber durchschneiden kannst, dann möget ihr gehen, wenn nicht, so werde ich euch töten." Der ältere Bruder durchschnitt hierauf mit einem Streiche den Zauber. Der eine Teil desselben stieg hinauf zum Himmel, der andere sank hinab in die Erde. Was zum Himmel aufstieg, von dem kam das Gute, was in die Erde hinabsank, davon stammt alles Übel in der Welt[5].

B.

Eine zweite Urstandssage, welche sich auf das höchste Wesen bezieht, den *Norokoē*, der mit dem höchsten Wesen in *Ukposo*, dem *Uwolowu*, und dem *Burukú* der *Adęlę* und dem *Bukú* in *Atakpame* und dem *Mawu* der Ewhevölker identisch ist, und seine Suprematie über die übrigen Gottheiten beweist, ist folgende Sage aus *Kebu*, welche schon deshalb interessant ist,

---

[1] = zogen ihn heraus aus der Höhle.
[2] = schlug sie mit der Hand auf den Kopf.
[3] = scil. Uwolowu ging aus dem Land *Ukposo*.
[4] Ich höre auch *Norokoenyę* und *Orokoēyę*.
[5] Auch die Kebuleute verlegen den Sitz des höchsten Wesens nach Adele. „Himmel" und der Name des höchsten Wesens sind in *Kebu* und *Akposo* identische Begriffe, so daß also der „Himmel", das „Oben", personifiziert zu fassen ist.

weil *Kebu* von christlichen und mohammedanischen Einflüssen bis heute noch unberührt geblieben ist, und weil sie inhaltlich Anklänge an eine Flut und an die Auflehnung gegen Gott enthält:

Die Erde[1] (*Ketawo*) und der Himmel, das Oben (der *Ṅorokoē*) waren lange in Frieden beisammen, bis eines Tages Zweifel (Streit?) entstand, wer von ihnen beiden der Größte sei. Da sagte die Erde zu *Ṅorokoē:* „Ich werde nichts mehr von dir fordern"; und *Ṅorokoē* sagte auch: „Ich werde nichts mehr von dir fordern." Da brannte die Sonne wieder auf die Erde und alle Pflanzen verdorrten, die Tiere verschmachteten und auch die Menschen waren daran, zu sterben. Da baten die Menschen die Erde, sie solle jemand zu *Ṅorokoē* schicken, der um Regen bitte. Die Erde sandte also die Bachstelze zu *Ṅorokoē* mit einer Kalabasse. Die Bachstelze flog hinauf, und als sie in *Ṅorokoēs* Nähe kam, setzte sie sich auf einen Baum, dann flog sie zu *Ṅorokoēs* Tor und klopfte an. Es wurde ihr geöffnet und die Frage an sie gerichtet, was sie wünsche. Aber sie fiel zur Erde nieder, beugte den Kopf zur Erde und sagte, sie könne nichts vorbringen. Als man aber in sie drang, da sagte sie: „Die Erde hat mich gesandt, um dich um Verzeihung zu bitten und dir zu sagen: du bist der Größte, du hast die Erde geschaffen. Wenn du keinen Regen spendest, so werden meine (der Erde) Kinder sterben." Dann gab man der Bachstelze zu trinken, und sie erhielt auch eine Kalabasse voll Wasser für die Erde mit dem Auftrag, die Erde möge für ihre Kinder ein Haus bauen, wenn nicht, dann würde der Regen sie vernichten. Als nun die Bachstelze mit dem Wasser auf der Erde ankam, da fielen alle darüber her, so daß die Kalabasse zerbrach und das Wasser ausfloß auf die Erde. Da fraßen die Tiere auch die nasse Erde, woher es kommt, daß bis auf den heutigen Tag einige Tiere Erde fressen.

Als nun alle Menschen und Tiere das Haus gebaut hatten, da begann es zu donnern und alle freuten sich, und die Erde sagte zur Fledermaus: „Weshalb hast du kein Haus gebaut?" Die Fledermaus aber weigerte sich und sagte: „Es gibt doch keinen Regen". Bald darauf begann der Regen. Alles trank sich satt und jeder begab sich in sein Haus. Die Fledermaus aber fiel zur Erde nieder und suchte nun Schutz bei ihren Brüdern („den Vögeln"), aber diese verjagten sie; so lebt sie bis heute ohne Haus in der Luft.

Seit dieser Zeit ist *Ṅorokoē* der Größte[2].

C.

Ṅorokoenyę und die ersten[3] Menschen waren. *Ṅorokoenyę* und die Erde stritten sich um den Vorrang. Und *Ṅorokoenyę* sagte, wenn ein Mensch nach einem Orte gehen wolle, so solle er nicht gehen. Und die Erde sagte, sie sollten nur gehen, es würde nichts passieren, *Ṅorokoenyę* habe gelogen. Und die Menschen gingen und starben auf dem Wege. Und die Erde sagte:

---

[1] Die Erde ist hier als Personifikation zu fassen.

[2] Soll wohl heißen, als solcher unbestritten anerkannt.

[3] Die „ersten Menschen" soll hier heißen „Vorfahren". (Erklärung des Gewährsmannes.)

„*Ṅorokoenyę* hat gelogen. Diese Leute sind natürlichen Todes gestorben, nicht weil sie gegen *Ṅorokoenyęs* Befehl gehandelt haben.“ Und die Menschen gingen wieder, und *Ṅorokoenyę* sprach: „Wenn die Menschen wieder gehen, so werden auch diese sterben.“ Aber die Erde sagte zu ihnen: „Geht nur! Wenn die Menschen auch diesmal sterben, so soll *Ṅorokoenyę* Recht haben.“ Und die Menschen gingen wieder und auch diese starben. Und die Erde glaubte jetzt und sagte: „*Ṅorokoenyę* hat wahr gesprochen.“ Daher kommt es, daß, wenn jemand irgend wohin gehen will und seinen Fuß anstößt, er wieder nach Hause geht. Wenn er den Fuß anstößt und doch geht, so wird er dort sterben[1].

3. Ein Mythus über *Nańkupoń*, das höchste Wesen der Fanti, Goldküste.

Nańkupoń machte die Welt. Er machte verschiedene Geschöpfe in einem sehr hohen Berg, welcher mit Gold bedeckt war vom „Halse“ bis zum Fuße[2]. Die Geschöpfe waren Menschen und Tiere. Einige Zeit nachher geschah es, daß die Insassen des Berges nur noch Unverständiges (der wörtliche Ausdruck bedeutet Possenhaftigkeit) hörten. Da geschah es, daß Menschen und Tiere fortgingen von ihrer Heimat nach einem anderen Orte infolge des Gezänkes zu Hause[3]. Zuletzt wurde der Anführer dieser Bergeinwohner versetzt mit einem Teile seiner Untertanen in ein anderes Land und dort schlugen sie ihre Wohnsitze auf. Es folgte jetzt ein großer Streit zwischen den Menschen und den Tieren. Die Tiere wurden von den Menschen vertrieben. Die Menschen waren in großer Verwirrung untereinander; zuletzt aber wurde der Friede wieder hergestellt infolge des Auseinanderberstens des Berges in welchem sie ehedem wohnten.

Die Menschen wurden nun an die Küste versetzt[5] und siedelten sich dort an. Und die Tiere blieben immer noch im Berg. Einige derselben waren am ganzen Leib von Gold, andere von Feuer, andere glänzten wie „Funkelstein“ (Diamant?).

Viele Leute sind durch diese Tiere reich geworden.

4 Mythen über *Mawu*, das höchste Wesen der *Fõ*.

Im Atakpamebezirk gibt es einige Sprachinseln des Fõstammes. Die Fõleute sind vor etwa 50 bis 60 Jahren aus *Sabalú* (nicht wie auf den Karten: *Savalu*), nördlich von *Abome*, der Residenz der berüchtigten Dahometyrannen, vor ihren von Süden her vordringenden Stammesbrüdern geflohen. Die Sprache

[1] Ein weit verbreiteter Aberglaube; das Anstoßen des Fußes gilt als böse Vorbedeutung: gleichsam als Warnung der Gottheit. Es gibt in Togo eigene Amulette gegen das Fußanstoßen.

[2] Wohl eine Anspielung auf die seit alters bekannte Tatsache, daß auf der Goldküste in den Bergen des Hinterlandes Gold gefunden wird.

[3] Erinnert an die biblische babylonische Sprachenverwirrung und Zerstreuung der Menschheit.

[4] Es scheint vulkanische Tätigkeit gemeint zu sein.

[5] Das deutet darauf hin, daß die Fantis in alter Zeit von Norden nach Süden zur Küste hin eingewandert sind.

der Fōleute des Hinterlandes ist nur dialektisch von der Fōsprache der Küstenleute verschieden. Beide sind ein Zweig der Ewhesprache.

Das höchste Wesen wird bei ihnen, wie überhaupt bei allen Ewheleuten, *Mawu* genannt. Es folgt hier ein Mythus über *Mawu* in Interlinearübersetzung, die übrigen in wort- und sinngetreuer Übersetzung.

a) Mawu kpã dokunõ̱ dekpã.

Mawu und Reicher ein.

Dokunõ̱ de díe. Mema nõ[1] *wa dagbe ni okamo̱nõ̱ tõye̱.*
Reicher ein war. Nicht machte (behandelte) gut zu Sklaven seinen.

E ḥo̱ okamo̱nõ̱ sukpo̱. Asi owe̱ d'asĩ n'to̱[2] *Ećō ǵi fi emé̱*
Er kaufte Sklaven viel. Frauen zwei in Hand seiner Jede gebar Kind Mensch

sunu ṅkpo. Gbe ṅkpo, efe̱ de wa flẽ̱. Ako̱e̱mõ e so̱ esĩvi tõ yi
männlich eins. Tag(es) ein(es) Waran[3] ein kam dorthin. Der Reiche er nahm Sitz seinen, ging

ći e na so̱ sũ n do onta tõ.
hoch, er wird[4] nehmen schlagen auf Kopf seinen.

Efe̱ e ḍo̱ ni'(e) ḍo̱: Kite! Do flẽo dokunõ ẽ lĩ ḍo̱· Ani
Der Waran er sagte zu (ihm) dass: „Warte!" Von dort[5] der Reiche er dachte: „Was

ǵe̱ bo̱ efe̱ du[6] *nu do ḥa mi ve? Efe̱ ḍo̱ n'i(e) ḍo̱:*
ist geschehen und[7] der Waran ist sprechend mit mir?" Der Waran sagte zu ihm: „(Wenn)

o sũ n do mi o, fi ćaṅũćaṅũ onõa ku o ma ka sũ
du schlägst auf mich, (des) Kindes ersten Mutter[8] stirbt; (wenn) du nicht schlägst

n do mi o, fi oweǵo nõa ku. Bo̱ Mawu so̱ eme̱ ṅkpo so̱
auf mich, (des) Kindes zweiten Mutter stirbt." Und Mawu nahm Mensch einen, nahm

se̱ do e̱. B'(o̱)e̱ ḍo̱ ni'(e)ḍo̱: Mõ̱ n deǵã ma na ǵe̱ do asiwoeyeaye̱
sandte ihn. Und er sagte zu (ihm): „Sache jede nicht[9] wird sich ereignen mit den Frauen

kpã fi tuwoeaye̱, ni o ḥẽ okamonõ tuwoeaye̱ dagbe. Ćobo̱ dokunõ
und Kindern deinen, wenn du behandelst Sklaven deine gut." Aber der Reiche

me̱ ma di, do' nu ngbo̱. Oku do tõ dokunõ ku (o)'ku ḥuzoḥuzo
nicht glaubte, daß er spreche wahr. Rücken in seinem[10] der Reiche starb Tod heißen

de; e ǵe̱ ete̱; oḥũ nõ go̱sĩ aṅõti to̱ me; wevi nõ[11] *go̱sĩ*
einen[2]; er schwitzte; Blut kam heraus aus Nase seiner. Würmer kamen heraus aus

olã to̱ me. So̱sĩ avla nõ me̱o, eme̱ ćo nõ[12] *si Mawu.*
Leib seinem. Von Zeit dieser an, Menschen alle fürchten Mawu.

---

[1] Zeichen der Habitualis-Form. — [2] = er hatte zw. Fr. — [3] = eine Waranusart. — [4] = um zu . . . — [5] = deshalb. — [6] = *du* Partikel des Durativ. — [7] = dass. — [8] = die Mutter des ersten Kindes. — [9] = keine Sache — [10] = nachher.

[11] „Eines heißen Todes sterben", d. h. es ist der Tote, der doch naturgemäß kalt sein sollte, heiß. Obschon er kalt sein sollte, schwitzt er wie ein Lebender, lebendige Würmer kommen aus seinem toten Fleisch — das ist eine wunderbare Strafe des *Mawu* für die lieblose Behandlung der Sklaven seitens des hartherzigen und ungläubigen Reichen. (Erklärung des Gewährsmannes.)

[12] = *nõ* Partikel des Habitualis.

b) *Mawu* und *Ogbolivi*[1].

Eines Tages geschah es, daß ein Kolibri fünf Männer verschlang und der sechste entfloh nach Europa und rief die Europäer, damit sie Krieg mit dem Kolibri machten. Die Europäer kamen und machten Krieg und schossen mit Gewehren und mit Bogen und Pfeil und warfen mit Steinen, aber sie konnten den Kolibri nicht bezwingen und der Kolibri verschlang sie. Und *Mawu* schickte einen Boten, welcher den Menschen sagte: „Es ist mein (des *Mawu*) Werk, daß der Kolibri euch überwand.“ Da kam die Schildkröte und der Kolibri verschlang sie. Da nahm die Schildkröte ein Messer und schnitt den Bauch des Kolibri auf, und die Menschen fielen aus dem Bauche des Kolibri auf die Erde. Daher kommt es, daß Gott Menschen auf die Welt schickt, welche der Kolibri verschlungen hat, weil die Schildkröte ihm den Bauch geöffnet hat.

c) Ursprung des Todes.

Als *Mawu* den Menschen schuf, sprach er: „Wenn jemand stirbt, so soll er wieder zur Erde kommen (i. e. leben).“ Die Spinne sprach: „Das ist nicht gut.“ Da nahm *Mawu* eine Kalabasse und setzte sie aufs Wasser und sagte: „Sowie die Kalabasse immer an der Oberfläche des Wassers bleibt, so soll auch der Mensch immer auf der Erde bleiben.“ Die Spinne aber warf einen Stein ins Wasser, und der Stein ging unter, und die Spinne sagte: „*Mawu* solle sagen, wenn ein Mensch stirbt, so soll er verschwinden wie dieser Stein und nicht wieder kommen.“ Und *Mawu* war damit einverstanden. Kurz nachher starb die Mutter der Spinne, und die Spinne ging zu *Mawu* und sagte zu ihm, er möge sein Wort wieder ändern, aber *Mawu* weigerte sich. Deshalb kehrt niemand mehr wieder, wenn er gestorben ist. Wenn *Mawu* sein Wort wieder geändert hätte, so würden die Menschen wieder auf die Erde kommen, wie der Mond, welcher stirbt und wiederkehrt[2].

d) *Mawu* und der Gesang.

Ein Weib gebar einst ein Mädchen, das sehr schön singen konnte. Eines Tages wurde in einer Stadt ein Fest gefeiert und dabei gesungen, getrommelt und getanzt. Die Mutter sagte dem Mädchen, es solle für sie Wasser stampfen[3]. Das Mädchen tat so, und als alle Leute gegangen waren, sagte die Mutter des Mädchens, es könne auch gehen. Und das Mädchen ging und traf unterwegs einen *Nuãli*[4], der zu ihm sagte: „Sing' mir ein Lied.“ Als das Mädchen

---

[1] Eine Kolibriart.

[2] Der Übergang des letzten Viertels in den Neumond heißt in der Ewhesprache „Sterben des Mondes.“

[3] Wenn man etwas stampft, so hat es einmal ein Ende, aber Wasserstampfen ist eine endlose Arbeit, das Wasser nimmt keine andere Konsistenz an. Die Mutter sagte so, weil sie das Mädchen solange beschäftigen wollte, damit es nicht mehr zum Tanz gehen könnte. (Erklärung des Gewährsmannes.)

[4] *Nuãli* = Geist eines Verstorbenen.

gesungen hatte, sagte der *Nuāli* zu ihm, es solle ausspucken. Dann leckte er den Speichel auf, und konnte nun schön singen wie das Mädchen. Und der *Nuāli* spuckte auch aus, und es waren Würmer darin, und er sagte zu dem Mädchen: „Lecke meinen Speichel auf," und es tat so. Dann forderte er es wieder auf zu singen, und es konnte nicht mehr singen, sondern knurrte bloß noch. Dann sagte der *Nuāli*, es solle zum Tanzplatz gehen. Als es dorthin kam, konnte es nicht singen, sondern weinte bloß. Man fragte es, was geschehen sei, und es sagte, es sei einem *Nuāli* begegnet, und es habe seinen Speichel geschluckt, deshalb könne es nicht mehr singen. Sie sagten ihm, es solle ihnen den Platz zeigen, wo es geschehen sei, und sie gingen und ergriffen den *Nuāli* und banden ihn und zwangen ihn, des Mädchens Speichel wieder auszuspucken. Und das Mädchen spuckte auch den Gespensterspeichel wieder aus, und jedes leckte seinen eigenen Speichel wieder auf, und das Mädchen erhielt wieder seine Stimme. Und sie sagten dem *Nuāli*, er solle singen, und er knurrte bloß, und sie sagten dem Mädchen, es solle singen, und es konnte wieder schön singen. Als sie nach Hause gekommen waren, sagte *Mawu* zur Mutter: „Wenn ein Kind schön singen kann, so laß es, wenn getanzt wird, nicht allein zu Hause arbeiten und nachher allein gehen."

e) Mawu und die Lügner.

Eines Tages verklagten die Menschen drei Männer, welche stets logen, bei *Mawu*. *Mawu* sagte zu ihnen, die drei Männer sollten kommen und vor ihm lügen. Und die Leute gingen und sagten es ihnen. Aber der eine kam erst nach drei Jahren, und *Mawu* fragte ihn: „Weshalb kommst du so spät?" Und er sagte: „Der Weg war unterbrochen, und ich mußte die Verbindung zwischen Erde und Himmel erst wieder herstellen". *Mawu* sagte: „Es ist wahr, daß du lügst", und *Mawu* sagte zu ihm, er solle sich niedersetzen. Nach drei weiteren Jahren kam der zweite und *Mawu* fragte ihn: „Weshalb kommst du so spät?" „Ich habe 6000 Yamshaufen gemacht, und dann kam der Regen, und ich habe sie unter Dach in mein Haus getragen, und als der Regen vorbei war, habe ich sie wieder an ihren Platz gebracht, deshalb komme ich zu spät." Und *Mawu* sprach: „Es ist wahr, daß du lügst." Nach drei weiteren Jahren kam der dritte, und *Mawu* fragte ihn: „Weshalb kommst du zu spät?" Und er sagte zu ihm: „Ich habe Wasser aufs Feuer gesetzt, um mich zu waschen, bevor ich zu dir käme, aber meine Kinder hatten immer wieder kaltes Wasser zu dem warmen gegossen, deshalb komme ich zu spät." Da sprach *Mawu*: „Um eurer Lüge willen soll die Lüge unter den Menschen nie aufhören.

f) Mawu und die Lügnerin.

Ein großer Awabaum *(Parkia biglobosa)* stand auf Erden und ging hinauf bis zu *Mawu* Und *Mawu* sprach: „Wer die Früchte dieses Baumes pflücken kann, ohne dazwischen zu essen, der bekommt die Hälfte meines Reiches." Und die Spinne sagte: „Ich werde sie pflücken." Und sie sagte zu allen Städten: „Kocht mir Maismehlsuppe und bringt sie zu mir", und sie taten so. Und die Spinne nahm einen himmelhohen Bambus und goß Maissuppe

in die Höhlung und nahm einen Obsthaken und kletterte auf den Baum und pflückte einige Früchte und sang, wie der Vogel *Ogę* singt: „*Furu furu gę fru lente, oge lęntę, oge fru lęntę!*“[1] und schlürfte Maissuppe. Dann ging sie zu *Mawu* und forderte ihren Lohn. Aber eine alte Frau kam und sagte: „Die Spinne hat Maismehlsuppe aus einem Bambus getrunken.“ Da sagte *Mawu*: „Die Spinne hat mich betrogen, deshalb soll sie keinen Lohn erhalten.“

g) *Mawu* und die Tiere.

Einst gab es eine große Hungersnot unter den Tieren, und sie alle waren mager, ausgenommen die Zwergantilope *(Cephalolophus maxwellii)*, denn ihre Mutter war bei *Mawu*, und ihre Mutter warf ihr täglich ein Seil zu, an dem sie hinaufkletterte zur Mutter, um dort zu fressen. Deshalb sagten die Tiere: „Wir wollen die Zwergantilope bewachen und erfahren, woher sie ihr Futter hat.“ Und sie sagten der Katze, sie solle sie bewachen. Und die Katze setzte sich auf einen Baum und paßte auf. Als die Zwergantilope sah, daß die anderen Tiere fort waren, begann sie zu singen: „*Dę ćę 'Hũlũmede, ma yi bo ni Ohũlũme a mo mi, 'Hũlũmede lo sǫ 'kä bo okã lo wa dodome.*“ (Sinn: Mein Vater *Hũlũmede*[2], ich will gehen, daß du mich siehst.) Da sandte die Mutter das Seil, und die Katze rief die Tiere herbei, und alle ergriffen das Seil, und sie gingen hinauf. Da sagte die Mutter: „Mein Kind allein ist nicht so schwer“, und sie nahm ein Messer und schnitt das Seil durch, und alle Tiere fielen nieder, und wo sie niederfielen, da kam das Meer hin, und Gras wächst nicht mehr da. Und *Mawu* sandte Nahrung allen Tieren. Deshalb gibt es für die Tiere keine Hungersnot mehr.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Die Bedeutung dieser Worte ist mir unbekannt.
[2] = Der das Seil sendet auf die Erde.

Le Théâtre en Indochine.

Par **M. Gaston Knosp**, Paris.

Le Théâtre en Extrême-Orient est d'invention et de création relativement récente, si l'on tient compte de la haute antiquité qui caractérise les institutions chinoises lesquelles servirent de modèles au Japon, à l'Indochine et à bien d'autres pays environnants.

C'est, assure-t-on, l'empereur Ming-Wang qui, au cours de son règne vers le milieu du XIVme siècle, inventa le Théâtre que lui avait suggéré un rêve. Il en est des origines du Théâtre comme de celles de bien d'autres choses dans le royaume du Milieu: le mysticisme les entoure et ne permet pas toujours de dégager la réalité. En effet, les Célestes n'aiment pas beaucoup les choses qui, jadis, se seraient passées d'une façon naturelle. Ils affectionnent de voir intervenir à tout propos la légende, poétisant à leur idée, des faits qui seraient aussi intéressant, sinon plus, si on en connaissait la véritable donnée.

De la Chine, l'Art scénique gagna le Japon où les premiers Théâtres publics furent ouverts en 1684. C'est du XVIIIme siècle que date le règlement interdisant aux femmes de s'adonner à la carrière d'artiste et il est très probable que la célèbre Sadda Yacco est une des premières Japonaises ayant osé enfreindre cette loi.

La race indochinoise, tant par ses accointances que par ses guerres avec les Chinois et la longue domination de ces derniers sur le pays annamite, connut à son tour le Théâtre pour lequel elle s'éprit très vite d'une vive passion.

On sait en outre que des musiciens annamites faisaient partie de l'orchestre international qu'entretinrent les Empereurs de Chine sous le nom de *Toei-Wou* ou orchestre de la danse par groupe. Cet orchestre des festins impériaux, outre l'orchestre chinois, comprenait un groupe mongol, coréen, kalmouk, turc, tibétain, népaulais, birman et annamite, ce dernier supprimé en 1803. Les Annamites eurent donc de nombreuses occasions de se familiariser avec la scène chinoise et d'en propager le goût et les principes en leur pays. Il va donc de soi que tout ce que nous y rencontrons est d'origine chinoise; la reproduction y est toutefois, comme dans bien des imitations, plus rudimentaire et encore plus primitive. Alors que les Japonais sûrent perfectionner cette branche de l'Art que leur donnait la Chine, qu'ils créèrent même la

Général.

Général.

Mandarin militaire.

Mandarin militaire.

Mandarin militaire.

Guerrier.

Jeune guerrier.

Femme guerrière.

«trappe» et la «scène tournante», les Indochinois restèrent de vulgaires imitateurs, des copistes sans le moindre esprit initiative. Figé dans un archaïsme que seule l'occupation francaise sut détruire jusqu'à certains points, l'Indochinois était fidèle observateur des rites et des goûts chinois.

Et jusque dans ses plus infimes rouages, le théâtre indochinois emprunte les trouvailles de l'esprit des Célestes. Les dominateurs de jadis sont laissé dans toute l'organisation annamite d'ineffaçables empreintes et il est peu de choses en Indochine qui soit autochtone ou de création indigène. Comme en Chine, la femme ne met pas les pieds sur la scène et c'est toujours un acteur qui interprète les rôles féminins. Il nous est cependant arrivé de rencontrer au cours de notre voyage de mission des théâtres qui ne refusaient pas le concours de chanteuses habiles dans l'art théâtral. Mais ce sont là des cas rares qu'on ne saurait ériger en règle courante. Nous parlerons plus loin du Cambodge et nous aurons à ce moment une toute autre civilisation à envisager. Tout ce qui précède et suivra ne sera donc applicable qu'aux seules contrées de l'Annam du Tonkin et de la Cochinchine.

Dès leurs débuts les acteurs furent mal vus en Indochine, et, tout en s'amusant de leurs ébats et en les appréciant comme des agents de distraction, on leur refusait la moindre considération. Cet état de chose devait se continuer logiquement par sa composition même; en effet, la carrière d'acteur étant discréditée, seuls les individus de basse extraction ou ceux qui avaient fini de bien faire, voulurent s'y adonner. N'ayant rien à y perdre, ils avaient tout à y gagner sous le rapport pécuniaire. Puis l'attrait d'une existence au cours de laquelle fleurissent de longues heures de sieste, des voyages, les vagabondages (et des fois pis) savait décider plus d'un à entrer, selon ses capacités, chez les *Phuong-nha-tro* ou comédiens patentés par le Gouvernement annamite, ou chez les *Phuong-chéo*, les comédiens populaires, dont le répertoire alimente les goûts grossiers et lubriques des foules de bas étages où se rencontrent: coolis, soldats indigènes, domestiques et ouvriers du pays etc.

Envisageons d'abord le véritable théâtre, celui qui oserait se qualifier de Maison de Molière, si la moindre comparaison pouvait être admise. Les acteurs d'une troupe de *Phuong-nha-tro* ont à faire un long apprentissage avant d'être admis à l'honneur de jouer et d'atteindre graduellement les premiers «emplois». Il n'en est pas comme chez nous où l'acteur vieillissant voit venir avec angoisse le jour où il devra se retirer du public avant que ce dernier ne le quitte. Amer tribut payé à l'éphémère royauté! Le talent d'un acteur annamite réside surtout en sa connaissance des textes de ses interminables rôles. Est-il parvenu à meubler sa mémoire d'un certain nombre de répliques dont le sens lui échappe, celles-ci étant en chinois de langue écrite, partant presqu'impossibles à prononcer, il ne lui reste que peu de chose à faire pour savoir les débiter en scène. Ce que nous sommes convenus appeler la psychologie d'un rôle est chose ignorée des acteurs annamites; les jeux de scène forment une série de gestes traditionnels, plus compréhensibles que le texte, et dont la fidèle observation évite à l'acteur la peine (et la joie, disons-le de suite) de créer un rôle. Les pièces interprètées sont pour la plupart de vieilles comédies ou de vieux drames chinois, aux rôles et aux données conven-

tionnels, connus des acteurs et des spectateurs, et aucun effort n'est nécessaire ni d'une part ni de l'autre pour amuser et se distraire. L'argument des pièces constituant le répertoire est à peu des choses près toujours le même: Deux rois se font une guerre interminable à laquelle prennent part fidèles et usurpateurs, pirates et génies, voir des animaux doués de la parole, et finalement nous voyons s'accomplir la défaite de l'un des monarques ou intervenir la paix, négociée par un philosophe qui trouve là l'occasion de placer de nuageuses théories sur les ravages de la guerre et les bienfaits de la paix. Une autre fois c'est la fille d'un roi que rechercche un puissant seigneur évincé par prudence politique ou pour toute autre raison; dès lors se déroule un chapelet d'aventures, chapelet dont les gros grains sont comme autant de combats. Et le spectateur ne s'ennuie jamais, car il trouve dans la salle de théâtre sa pipe, son tabac, ses mets et boissons de prédilections et amples conversations avec ses voisins. Au théâtre indochinois on parle dans la salle autant sinon plus que sur la scène.

La scène? Ce terme ne nous paraît guère admissible lorsqu'il s'agit d'un misérable carré de nattes sur lequel sont posés quelques rares meubles. Ni toile de fond, ni portants, ni décors, ni rideaux, en un mots rien, sauf le sol, nécessaire évidemment, de ce que nous sommes accoutumées à chercher sur les scènes de nos théâtres. Nous ne saurions prendre comme type les luxueux théâtres indochinois qui figuraient à nos deux dernières expositions de 1889 et de 1900. Ce que nous désirons faire connaître c'est le théâtre annamite tel qu'il est, sans embellissement d'aucune sorte, le théâtre tel qu'on le rencontre en pays indochinois, soit dans les villes où il effectue de longues «saisons», soit au village où les grandes fêtes sont l'occasion de sa venue.

Nous disions plus haut que les *Phuong-nha-tro* étaient des comédiens brevetés par le Gouvernement, l'autorité indigène s'entend. Le Protectorat français a cependant aboli le privilége attaché au brevet et qui accordait à telle ou telle troupe le monopole de la comédie pour une province. Selon la richesse de la province les recettes étaient plus ou moins enviables, et nous pouvons aisément nous imaginer que, la mode orientale aidant, certains brevets devaient être ardemment disputés à coup de pots-de-vin distribués aux mandarins influents, faisant partie du Ministère des Rites auxquels incombait le soin de régler ces questions.

Un mot du Ministère des Rites. Il est copié, comme toute chose, sur le rouage administratif chinois. Le Ministère des Rites, à Pékin, comprenait jadis lorsqu'il fut créé, en 1742, 1 directeur, 1 sous-directeur, 5 chefs de musique, 25 sous-chefs de musique, 180 musiciens et 800 mimes et chanteurs, soit un effectif de 1012 personnes. Le ministère similaire de Hué n'excède pas 300 employés.

Revenons à nos comédiens patentés, et ajoutons que chaque troupe en activité avait à fournir tous les ans quelques acteurs parfaitement stylés, au Théâtre royal de Hué qui était ainsi toujours pourvu de pensionnaires, dont l'éducation artistique était mise au point et dont chacun savait rendre des services immédiats.

Les gains que chaque troupe pouvait réaliser échappent complètement à notre investigation. Ils dépendaient des engagements plus ou moins longs,

Souverain.

Prince.

Mandarin civil.

Mandarin civil.

Lettré.

Lettré.

Bourgeois.

Femme de qualité.

plus ou moins fructueux, stipulés avec largesse lorsque la récolte était bonne, consentis avec âpreté lorsque quelque calamité ou quelque impôt extraordinaire avait vidé le gousset des villageois. Nous avons pu cependant nous procurer quelques données sur les appointements que réalisent les acteurs annamites des différents grades. Nous disons grades, car c'est un véritable hiérarchie militaire que se divise une troupe de *Phuong-nha-tro*. Nous n'y rencontrons là pas de premier comique, de jeune premier etc., mais un *Nhat-am* (premier acteur) qui a le grade de capitaine ; puis viennent 1er et 2me *Son*, lieutenant en premier et en second, finalement des *Cai*, c'est-à-dire sergents, et des *Bep* ou caporaux. Les trois premiers acteurs gagnent de 50 à 75 francs par mois alors que les suivants doivent se contenter d'une solde mensuelle allant de 5 à 12 francs, juste de quoi se nourrir sans trop voler le voisin ou les villageois chez lesquels on joue.

Considérons à présent les accessoires. Il ne sont guère nombreux et aussi rudimentaires que tout le reste et se réduisent à quelques armes de bois laquées rouge et or, sabres, haches, lances, auxquels viennent s'ajouter des drapeaux de lainage multicolore. Comme chaque drapeau est censé représenter un régiment, il est aisé de donner l'illusion d'une bataille en mettant aux prises une dizaine de porte-drapeaux. Le vacarme du gong et du tam-tam fait le reste pour traduire au public le bruit d'une bataille.

La missive joue un assez grand rôle à la scène annamite. C'est ainsi que nous voyons arriver à tout instant un courrier, porteur d'une lettre impériale ou mandarinale, d'un décret exigeant la levée d'une armée, ou l'annonce d'une décision du Fils du Ciel. Cette lettre est uniformément représentée par un carré d'étoffe jaune (de 20 *cm* × 20 *cm*) enroulé sur une baguette de bambou et que le courrier déroule respectueusement devant le destinataire s'il est mandarin ou imperativement lorsqu'il s'adresse à un usurpateur, un infidèle, un pirate, pour lequel la lettre est une injonction venant de haut lieu. Il nous reste à mentionner une minuscule pyramide de bois représentant le cachet de l'empereur ou du mandarin, selon le rôle de celui qui le manie.

Comme on vient de le voir, l'Annamite le plus fruste, pour peu qu'il ait fréquenté deux ou trois fois le théâtre, est parfaitement au courant des rares attributs de la royauté, du pouvoir, de la force, des distinctions mandarinales, partant il lui est aisé de saisir le reste de la pièce sans qu'il soit obligé de comprendre le texte débité par les acteurs. Au surplus, le geste, intervenant à propos, complète ce que la parole laisserait de vague dans le cerveau des spectateurs. C'est ainsi que faire le simulacre de ramer signifie qu'on est sur l'eau; exécuter le mouvement propre au cavalier montant en selle veut dire que cet homme parcourt le pays à cheval, et ainsi de suite, en somme des rudiments de pantomime.

Quant aux costumes ils méritent en effet l'attention du spectateur tant par la richesse de leurs étoffes que par leur coupe. Ce sont les anciens costumes chinois, aux multiples couleurs, rehaussés de somptueuses broderies soit ton sur ton, soit multicolores, copiés de génération en génération. Les tissus sont de fabrication chinoise comme l'ensemble du costume d'ailleurs, et cette garde-robe est comme le trésor d'un troupe, puisque le coût des decors peut être

évalué à quelques piastres. Certaines garde-robes de grands théâtres annamites tels qu'on en voit de Hanoï, à Saigon et d'autres grands centres de notre colonie valent jusqu'à 10.000—12.000 francs, somme relativement élevée si l'on considère le bon marché des autres installations industrielles des indigènes.

Quelque soit l'entraînement de la mémoire chez les acteurs rompus au métier, ils ne sont pas à l'abri des défaillances, et ce par la longueur même des rôles qui leur sont échus. Certaines pièces demandent jusqu'à 40 heures pour être complètement interprètées; c'est assez pour justifier la présence d'un souffleur que nous voyons placé en évidence sur la scène, où il passe les loisirs que lui laissent les acteurs plus ou moins sûrs de leurs rôles, à fumer de nombreuses pipes, chiquer son bétel et plonger ses dents noires dans la chair blanche d'une banane.

Pour compléter nos renseignements sur les *Phuong-nha-tro*, disons encore que le prix d'entrée, assez élevée pour l'indigène, est d'environ 75 centimes.

Entrons à présent chez les *Phuong-chéo*. Nous pénétrons dans une baraque dont la propreté n'est pas la qualité dominante. Une épaisse fumée de tabac, une foule suante et bariolée, se découvrant le plus possible à cause de la chaleur, un éclairage parcimonieux, nous indique que nous sommes bien chez les comédiens populaires. Au bout de la «salle», une espèce de tréteau de 4 mètres sur 2 mètres environ tient lieu de scène. Les costumes ont été réduits à la plus urgente nécessité et sont souvent les défroques salies et vieillies de quelque *Phuong-nha-tro*. Le comique ne prend souvent même pas la peine de se costumer, car il sait que la foule n'est là que pour savourer les lazzies équivoques et érotiques qu'il va lui envoyer. On se sert de la langue du pays chez les *Phuong-chéo*, et cela supplée à tous les jeux de scène et artifices du grand théâtre puisque l'acteur, par son débit, fait parfaitement comprendre la trame et le développement de la pièce en cours de représentation.

Le répertoire des comédiens populaires se compose en grande partie d'improvisations, d'allusions aux évènements actuels de la population annamite qui peut là, pour une entrée de 5—10 centimes, savourer les boutades de l'esprit satirique dont elle raffole. Les spectateurs sont très mélangés et pour peu que vous assistiez à la représentation avec un gendarme ou un commissaire de police de vos amis, vous serez entouré de respect, car plus d'un fut ou sera le pensionnaire malgré lui de l'autorité judiciaire. C'est que pour beaucoup d'entre eux la contrebande est d'un irrésistible attrait, la piastre volée d'un charme puissant. Et il arrive que Pandore va chercher son homme sur la scène où il représentait justement, fatal hazard du destin ou ironie, un mandarin véreux, un monarque tout puissant. La sortie d'un acteur, ainsi interrompu dans l'excercice de ses fonctions, est accompagnée de joyeuses remarques de la foule, le comique, du haut du «plateau» envoit le bon mot et le mandarin est remplacé au pied levé par un «artiste» qui, si nos souvenirs sont fidèles, balayait, il y a peu de temps encore et la cangue au cou, une rue sous l'œil attentif d'un policier indigène. Petits inconvénients d'un

métier mal rétribué; les recettes sont maigres et l'opium cher. «Ce n'est pas pour moi que je vole, me disait un jour un acteur, c'est pour le marchand d'opium qui donne la piastre à la Régie, donc c'est le Gouvernement qui bénéficie d'une piastre que cet imbécile de *nha-qué* (paysan) allait enfouir dans son coffre.» Raisonnement spécieux, peu goûté du tribunal français, va sans dire, et peu propice a l'acquittement. Et puisque la prison n'est pas diffamante, selon les idées annamites, il n'y a pas à s'en fâcher. Quelques mois de patience et l'on sera de nouveau le grand mandarin *Ngo-van-Trac,* choyé du «populo» saigonnais ou hanoïen, à votre choix.

Nous avons pu constater que dans les deux théâtres, le public ne se composait guere de ce qu'on pourrait appeler la crême. Et ce pour la raison suivante. L'Annamite des classes élevées ne va pas au théâtre, mais fait venir la troupe chez lui où elle joue telle pièce demandée, aux amis que l'hôte a invité à diner. C'est ainsi que la réception d'un brevet de Mandarinat oblige l'Annamite à l'annoncer par un festin. Selon ses moyens, il traite avec les *Phuong-nha-tro* pour une soirée, une ou plusieurs journées, et la maison ne desemplit plus. Les victuailles couvrent les tables, thé, fruits, patisserie et choum-choum (alcool de riz) sont à la portée de toutes les mains tandis que dans la cour, sur une natte se meuvent les acteurs. Il est de bon goût de confier à un invité de marque la mailloche d'un tam-tam à sa portée; l'invité aura à souligner d'un vigoureux coup telle ou telle réplique ou tirade qui l'aura satisfait. Un homme de la troupe enregistre les coups de tam-tam dont chacun vaut un nombre de sapèques qui sera comme la gratification personnelle des acteurs, sans part pour le chef ou le directeur. Celui-ci n'est souvent pas l'homme du métier, mais il a hérité ou acheté une garderobe et recruté une troupe qui, par son travail, fait valoir le capital mis dans les oripeaux. Organisation rudimentaire, s'il en fut, et simplifiant les questions de gestion théâtrale d'autant plus qu'il n'y a ni droit d'auteur, ni droit des pauvres etc. à payer, sauf la location de la salle et la patente commerciale.

L'orchestre théâtral est peu nombreux. Deux ou trois instruments à cordes parmi lesquels un violon (Ravanastron) deux guitares et quelques tambours de petits et de forts calibres, un tam-tam pour mettre en relief l'entrée d'un roi, d'un mandarin ou pour rehausser l'éclat d'un événement particulièrement émouvant pour la foule indigène.

Les acteurs des deux théâtres se griment d'une facon effroyable, striant la figure de larges raies noires et blanches ce qui, l'anatomie du visage oriental aidant, lui donne un aspect diabolique; disons encore que le port de fausses barbes est également en honneur.

* * *

Tout autres et beaucoup plus raffinés sont les aspects du théâtre cambodgien dont les Parisiens privilégiés ont pu admirer une partie des artistes lors de la visite que fit S. M. Sisovath au Président de la République, en 1906.

L'art cambodgien n'a rien de la puérilité et de la demi-sauvagerie dont le théâtre annamite n'a sû se départir. Ce dernier a figuré à plusieurs de nos expositions sans avoir pu rallier beaucoup de suffrages sincères.

Issu de l'art siamois qui se réclame de la scène hindou, le théâtre cambodgien dispose de toute la lascivité exotique que nous aimons à retrouver chez les peuples asiatiques. Un des facteurs essentiels de la grâce et de l'élégance qui caractérisent ce théâtre réside en l'exclusion du sexe fort qui n'est qu'exceptionnellement admis en scène; le corps principal de la troupe est recruté parmi l'élément féminin lequel, comme partout ailleurs, peut revendiquer la palme de la séduction. Il n'est donc pas surprenant de constater beaucoup de grâce et de charme sur la scène cambodgienne, des gestes et des attitudes qui sont le propre de l'élégance féminine.

Nous disions plus haut que l'art théâtral des Cambodgiens dérivait du théâtre siamois; cela n'a rien de surprenant pour qui veut bien se rappeler les anciennes et étroites relations qui existèrent entre les Cours de Bangkok et de Pnom-Penh. Norodon I, le défunt roi du Cambodge, était natif de Bangkok; il en est de même du souverain actuel. La frontière qui sépare les deux peuples n'est que stratégique, géographique, alors qu'elle est virtuelle à tous les points de vue du côté de la Cochinchine. Il appert dès lors que les Cambodgiens et les Siamois, si étroitement unis par des liens de race, ne devaient pas se séparer sous le rapport de l'esthétique artistique, surtout en ce qui concerne leurs distractions favorites: musique, danse, théâtre.

Le répertoire de la scène cambodgienne est donc le même que celui qui charme les Siamois. Il se compose d'un ensemble de pièces anciennes où défile, en d'interminables pantomimes, de vieilles légendes mêlées de hauts-faits d'armes historiques, ces derniers d'une identification difficile étant donné l'absence de documents absolument exacts. On serait donc dans l'erreur si l'on croyait que le jeu de scène des actrices cambodgiennes n'a d'autre but que celui d'exécuter une série d'attitudes gracieuses, lascives, sans autre signification. Ces pantomimes représentent des pièces parfaitement charpentées, quoique très fantaisistes à notre idée. Et le moyen d'expression résidant pour ces artistes avant tout dans le «geste», il va de soi que le jeu combiné des solistes et choristes affecte le caractère de ballet. Cependant le ballet cambodgien laisse moins de place au doute chez celui qui s'est familiarisé avec l'idiome indigène. Alors que nos ballets n'ont que la musique pour souligner un tant soit peu l'action, l'art cambodgien s'adjoint l'incomparable précision du langage. En effet, un chœur de chanteuses, placé près de l'orchestre, nous dit, en de lentes mélopées, ce que les actrices traduisent simultanément par le geste, tantôt farouche ou fier, éploré ou lascif ou simplement gracieux. Tous ceux qui ont un peu cultivé le théâtre asiatique, connaissent la richesse d'image et l'abondance de fantaisie qui lui sont propres. On peut en déduire la variété et la multiplicité des gestes, pas de danse, attitudes, groupements que devront accomplir les actrices pour traduire sur la scène ce que les chanteuses viennent d'annconcer. Les chanteuses, par une bizarrerie qui échappe à toute raison, chantent sur des textes siamois; ceci constitue non seulement une preuve que le théâtre cambodgien est d'origine siamoise, mais nous

montre un des aspects curieux de cette négligence asiatique. Il ne manque cependant pas de lettrés à la Cour de Pnom-penh qui seraient capables de traduire en cambodgien les textes des mélopées; le contraste est d'autant plus accusé lorsque les actrices, en leurs rares répliques, se servent de la langue cambodgienne. Des lettrés cambodgiens prétendent qu'il serait très difficile de faire chanter ces textes en cambodgien sans toucher aux mélodies. Quelle qu'en soit la véritable raison, l'insouciance asiatique s'en accommode fort bien. Ajoutons que le texte siamois n'est pas généralement compris de l'auditoire ayant accès aux représentations de la Cour, les seules remarquables d'ailleurs; seuls les vieux mandarins venus de Bangkok avec Norodon ont le privilége de saisir les deux textes, et c'est à leur obligeance que nous devons d'avoir pu pénétrer dans la trame, souvent très embrouillée, des pièces du répertoire cambodgien.

Sous le rapport de la donnée en général, le répertoire cambodgien présente de nombreuses analogies avec les théâtres hindous et siamois, voir le théâtre sino-annamite. C'est, par exemple, l'histoire d'un héros de taille herculéenne, aux armes enchantées, vainqueur dans tous les combats grâce à l'arc d'airain que lui seul a la force de tendre; mais il est à son tour vaincu par un esprit infernal, ou par Hanouman, roi des singes. Tous ces combats ont pour but la femme. Il s'agit en effet de ravir une princesse aux multiples beautés, telle que fut Krichna, le nourrisson des divines Gopis. Les faveurs de cette princesse sont, comme de juste, ardemment disputées.

Voilà en quelques mots le fond de la pièce. Les innombrables entrées et sorties donnent lieu à des déploiements de chœurs, à des défilés formant autant de divertissements entre les épisodes saillants de la pièce en question. Ce qui plait dans le théâtre cambodgien, c'est qu'il ne devient jamais vulgaire, jamais criard à l'instar de celui des Annamites. L'organe vocal de l'artiste cambodgien ne se complaît jamais ces contorsions gutturales, désagréables au possible, genre que cultive avec prédilection l'acteur chinois et son élève, l'annamite.

Un des précieux agents du théâtre cambodgien est son orchestre puissant qui rehausse l'action scénique[1]. C'est d'abord un prélude, fortement rythmé, annonçant l'entrée prochaine des actrices. Ce prélude est suivi d'une mélopée à capella des chœurs qui nous dit les péripéties auxquelles il va nous être donné d'assister. La mélodie est à peine achevée que les actrices font leur entrée et ce sont elles qui désormais règlent la marche de la représentation, l'orchestre et les chœurs n'ayant à souligner les jeux de scène qu'aux moments convenus. C'est donc pendant le prélude et les interludes qu'il nous faut examiner les musiciens si nous voulons les apprécier à leur réelle valeur qui est, disons-le desuite, très grande, toute restriction faite de notre esthétique européenne. Les engins sonores, surtout les xylophones et les «jeux de carrillons» qui forment le noyau de l'orchestre ont une sonorité pleine et agréable; deux flûtes semblables aux nôtres comme son et un hautbois (dé-

---

[1] Voir notre exposition détaillée «La Musique indo-chinoise. — La Musique cambodgienne» dans le «Mercure Musical» IIIe année (1907), p. 889—956.

sespérément criard) complètent l'orchestre auquel se joint un certain nombre de tambours aux notes différentes. Cet orchestre, uniquement composé d'hommes, s'appelle le *Pip-hat*. Les instruments à cordes, d'une sonorité douce et pénétrante, sont réservés à l'orchestre de femmes, le *Mohori*, sur lequel il est difficile d'avoir de renseignements précis, étant donné les liens qui rattachent ces femmes à leur maître. Au surplus, le *Mohori* n'est-il pas un orchestre de plein air, ou de théâtre; il a pour tâche de distraire le monarque pendant les longues et chaudes soirées, consacrées aux arides combinaisons du jeu d'échec, une des passions favorites de S. M. Sisovath. Certaines parties ayant duré quatre jours et quatre nuits sont restées célèbres à Pnom-Penh.

Les costumes des actrices cambodgiennes sont splendides; inspirés et et taillés selon les vieux modèles historiques siamois, ils ont un cachet particulièrement séduisant. Les tissus employés à leur confection viennent principalement du Siam et de l'Inde. Comme couleurs ils affectent surtout les tons «changeants» aux reflets rutilants, rehaussés par des fils d'or et d'argent qui parcourent la trame de ces lourds tissus du soie. Agencés en plis gracieux recouvrant le torce gracile, ils viennent tomber en une jupe très ample sur les chevilles garnies de bracelets d'argents. Mais l'ornement le plus curieux est certes l'espèce de casque de métal doré aux pierreries étincellantes qui recouvre la tête. Ces casques ont la forme architecturale des tours de pagodes appelées *Pnom*. Des deux côtés sont fixés de larges pendentifs encadrant les visages résignés et mélancoliquement puérils de ces petites artistes. Des bracelets et colliers aux reflets vifs achèvent cette toilette qui peut du moins revendiquer le titre «exotique» tout en restant dans les limites d'un rare goût artistique.

La scène contraste singulièrement avec la somptuosité des costumes; elle n'existe pas en somme, car nul décor ne nous la désigne plus clairement. Le théâtre du roi Sisovath n'est qu'un grand hangar en bois d'architecture siamoise et dont le seul luxe, très sobre d'ailleurs, est l'espèce de loge où seul prend place le monarque, tandis que ses invités se groupent autour de cette loge que surmonte un grand parasol jaune. A droite, la loge des princesses dont l'entrée est interdite aux hommes et qui, construite en gradins, peut recevoir une quarantaine de femmes. Face à cette loge, séparée par la longue scène, la loge des artistes.

La troupe théâtrale de Pnom-Penh comprend environ 600 personnes: 1° Une première et principale grande troupe de femmes; 2° une troupe mixte; 3° une troupe d'hommes; à ces derniers sont réservés les emplois qui ont peu de chance de séduire le publiè, comme démons, vils esclaves animaux etc.

Les femmes par contre accaparent tous les rôles leur offrant quelque succès: rois aux visages complètement dorés, divinités, princes puissants, gracieuses bayadères fardées de curcuma (sorte de produit végétal), tels sont les emplois que les femmes conservent de droit au théâtre cambodgien. Quant aux acteurs, il sont plutôt disgraciés comme nous l'avons indiqué plus haut. Ce sont eux qui, la tête recouverte d'un faux-crâne planté de gros clous, représentent les acolytes du Lucifer asiatique, ou encore des brigands, des géants

idiots, des animaux malfaisants et tels que n'en pouvait créer que l'imagination féconde des conteurs asiatiques.

On peut encore s'étonner de voir vivre le Menuet dans cette troupe exotique. Disons de suite qu'il n'est pas d'invention asiatique. On se souvient que Louis XIV donna l'hospitalité la plus somptueuse aux embassadeurs siamois venus à Versailles, en 1686. Ils manifestèrent un goût très vif pour nos danses dont les mouvements lents et onctueux cadraient bien avec les idées qu'ils se font de la chorégrafie. Revenus à Bangkok, ils firent vite adopter le Menuet que les danseuses cambodgiennes interprètent encore aujourd'hui sans en connaître l'origine. C'est même une des danses principales de la chorégraphie cambodgienne; il convient de remarquer, en effet, que la partie essentielle de leur mimique est confiée aux mains et aux bras, dont les gestes, les contorsions, sont les fruits de longs et patients efforts. Leurs attitudes évoquent en nous celles des images et statuettes sacrées de l'Inde et il n'est pas surprenant de voir l'auditeur européen se passionner pour ces représentations qui attestent une antiquité curieuse et hautement civilisée. L'Asie toute entière avec son amour du luxe, de la couleur, de la légende, du surnaturel, défile à nos yeux et nous permet par son archaïsme de nous figurer ce qu'étaient les peuples, les générations disparues de ses empires longtemps fermes à notre investigation et dont le moindre vestige excite encore notre curiosité.

Some Remarks on the Article: "Un ancient document inédit sur les Todas" by P. L. Besse, S. J.

By **Herbert Mueller**, Halensee, Berlin.

Dear Sir:

The Rev. Father L. Besse, S. J. has published in the last number of your very interesting periodical, for 1907, an old MS. or, more correctly, two MSS. which deal with the singular race of the Todas in the Nilgiri Hills in Southern India. There are two points in this publication to be corrected and I am sure you will give me room to do so.

1. Every publication of old MSS. which treat of ethnological matters can be sure to find the best interest and sincere thanks of ethnologists and the more so in the case of the Todas because in the beginning of the 19th century it was thought that this peculiar tribe was discovered then for the first time. But — and this is the first point to be mentioned — both MSS. now published by the Rev. Father L. Besse have been known to the scientific world since 1906. In this year Mr. W. H. R. Rivers, Fellow of St. John's College, Cambridge, published his very fine book "The Todas" (Macmillan), one of the best ethnological works published in recent years and the best and most complete investigation which has ever been made of all sides of the social life — at least — of a South-Indian tribe. In this preeminent work we find on pp. 719—730 English translations "of two extracts from Portuguese manuscripts preserved in the British Museum". These Portuguese MSS., the translation of which is by Miss A. de Alberti, have almost the same contents as these now published a second time by the Rev. Father L. Besse, except a few slight and more formal differences to be explained in the following.

The Rev. Father L. Besse mentiones that the language only of the first letter is Portuguese and that of the second Latin, whilst Mr. Rivers speaks of both as Portuguese MSS. Father L. Besse dates the second letter from the year 1604 whilst it bears the date of the 1st April 1603 in Rivers' book. The Vice-Provincial of the Jesuits, Father Alb. Laerzio, speaks himself in the publication of Father Besse, and is spoken of as "our Vice-Provincial" in Rivers.

I presume that the reason of these differences is always the same and can be explained in the following way: namely, by the circumstances of the second writing, mentioned in his preamble. According to the earlier record, which is totally the same in Besse's as in Rivers' publication, the first information regarding the Todas had reached Calicut in 1602 and had led to a short visit to the Nilgiris and to the fundation of the mission of Todramalla (which is called in Father Besse's MS. Sodramalla), to which a priest of the

S. Thomas-Christians was ordered. To reprove and to complete his very scanty information (vide letter I) the Vice-Provincial of the Jesuits sent — on the request of Dom Franco Ros, Bishop of Angamale — Father Yacomo Fenicio (Finicio) to the Nilgiris and he, after having returned to Calicut, wrote a letter on his journey to his Vic-Provincial, dated the 1st of April, 1603. This record was taken up in the annual letter (1604) written every year by the foreign members of the S. J. to the Order's General and this is the original of which both MSS. published by Rivers and Father Besse seem to be later copies. The MS. of Mr. Rivers is probably a very good one and more accurate than that of Father Besse, notwithstanding it seems also to be only a copy. It gives, contrary to the MS. of Father Besse, the name of the Bishop and also the exact date of Father Fenicio's letter, and, at least, the account of the journey is much more complete. But against the opinion that it might be the letter of the Vice-Provincial is the fact that in this MS. "our Vice-Provincial" is always spoken of whilst, in Father Besse's MS., the Vice-Provincial speaks of himself. The first copy is more correct in the positive matter, the second more accurate in the formular part. I think also that the Portuguese language of the former indicates its being more correct than Father Besse's MS. written in Latin.

The Rev. Father L. Besse, who — I am sure — had not yet seen the book of Mr. Rivers, in finding the published MSS. in the archives of his Order at Calicut, had certainly no idea that copies of the same original, and what is more, better copies, were in the British Museum, in London, and were already published. It seems really now to be impossible to forward fresh information of importance about the Todas; but Southern India has so many burried ethnological treasures that the most ardent collaboration of the Rev. Missionaries is desired and would repay all trouble.

2. The Rev. Father L. Besse makes, in the same publication (p. 973), the attempt to explain the word *pallem* (title of the Todas' priest) by the name of a South Indian caste called *Paller*. He presumes that this title *pallem* seems to point to the priest's being a member of this caste. There is no reason for this assumption, but it is capable of awakening false ideas about the ethnological situation of the Todas and in the Nilgiris altogether. Hence it is necessary to give the arguments which can be adduced against this statement which is, certainly, only hypothetically made.

a) The word *pallem* is only a rough reproduction of the sound. The modern scholars transcribe it mostly *pālāl*[1] or *palol*[2]. This word is certainly related to the Dravidian word for "milk" which is called in Tamil, for example, *pāl*. The Todas employ a great number of terms related to it. I cite from Rivers p. 745: *pali* "the dairy", *palikārtmokh* "the dairyman", *palinol* "sacred day of dairy", *palmän* "staff used in churning". This relation of the term *palol* is selfunderstood too, for the priest of the Todas has not only the functions connected with this office, but also these of a herdsman

[1] Cf. Julien Vinson, Manuel de la langue tamoule p. XXI.
[2] Cf. Rivers p. 42 et passim.

and dairyman of the *ti* under which expression is comprised the sacred herd of buffaloes, his dairies, grazing districts etc.

b) The caste of the *Paller* (more correctly *Paḷḷar*, sing. *Paḷḷan*) is closely related to the Palaiyar in Travancore and the Paraiyar in the East-coast. All these castes are agricultural and their members in most cases only praedial slaves; they hold a very low position in the social scale although in former times they seem to have occupied a very much higher rank[1]. The names of these castes have clearly nothing to do with the word *pāl* "milk". Prof. G. Oppert[2] assumes with Winslow that the name *Paḷḷar* is only an alteration of *Maḷḷar* and he believes that it is connected with the Dravidian words for "mountain" of which I cite only *mala, malai, pār pāṟai,* but, on the other side, *paḷḷam,* means also "low country" There is, at least, no doubt that the derivation of *Paḷḷan* is totally different from that of *pālāl* (or *palol*).

c) But the opinion expressed by Father Besse is to be disavowed from another point of view, too. We have yet seen, before, that the *Paḷḷar* etc. are very despised agricultural and other labourers in the plain. The Todas, on the contrary, are only cattle-breeders and although the agriculture is never their chief-occupation they are esteemed by the other tribes of the Nilgiri Hills as the real owners of the soil; and there is also a tradition amongst the Todas that they were the first occupants of the Blue Mountains The Badagas who are the agriculturists of the Nilgiris pay to them, as a tax, a percentage of the land's produce and provide them in this way with the necessary grain. In just the same way the Todas obtain what they need from the artisans of the Nilgiris, the Kotas, without payment, as a kind of tribute. Briefly, all points to the Todas being the first settlers in the Blue Mountains, at least, that they settled before the arrival of the Kotas and Badagas, and that they allowed the settlement of the new colonists only for the payment of a certain tax. With the Kurumbar and Irular, finally, who live in the jungles of the Nilgiris, the Todas have only very little intercourse, but they fear, like the other tribes, their magic power. Their social position is, accordingly, remarkably high; and only the Badagas hold a similar rank in the Nilgiris. This contrast between the position of the highly esteemed Todas and the most despised *Paḷḷar's* and other castes of this kind alone excludes the possibility that a *Paḷḷan* was at any time *pālāl,* priest of the Todas. But lastly, there is no *Paḷḷan* in the Nilgiris, and it is evident that the isolation of the Todas has become weaker in recent times than it had been before. I believe it is not necessary to explain that the *Pallar's* cow-worship is only a well-known part of the Hindu religion, especially the Sivaism.

I hope the Rev. Father L. Besse will not lose his interest for ethnological inquiries in Southern India but will continue to look for valuable MSS. in the archives of his Order. I am sure there is still unpublished material of value.

---

[1] Cf. Nelson's Madura Manual part 2, p. 57—58, p. 75 etc.

[2] Original Inhabitants of Bharatavarsa or India p. la, 32, 72 et passim.

Die Hianákoto-Umáua.

Von **Dr. Theodor Koch-Grünberg**, Berlin.

(Fortsetzung.)

F. **Säugetiere — Mamiferos.**

Jagdtier, Wild (caza, res) *tẹnẹ́amũ.*	Kal.: *tonamu.* Up.: *tonom, tehem.*
Affe (mono) [Cebus fatuellus] *mẹ́ku, mẹ́kúimẹ.*	Inselkar., Rouc. 1, 2, Ap. 2: *mecou,* Kal., Up.: *meku.* Araquajú: *mécu.* Palm.: *meco.* Yauap.: *mekó.* Pim.: *mäcú.* Bak.: *mẽyo, mẽgo.* (Nah. 1: *kayõ.*)
Brüllaffe (mono caraya) [Mycetes] *ałaụatá.*	Carij.: *arabata, garavata.* Inselkar. (R.): *alouaia.* Gal.: *alaouata.* Rouc. 1: *alouata.* Rouc. 2: *alouata.* Kal., Trio 2, Up.: *aluata.* Cum.: *arahuata.* Ap. 2: *araata.* Ap. 3: *aratan.* Api.: *arũn.* Ar.: *aaroun.* Bak.: *aũri.* Nah. 1: *kavuru.*
Caiarára-Affe (mono caiarára) [Cebus gracilis Spix.] *taụáji.*	Ar.: *tauã* = Affe.
Barrigudo-Affe (mono barrigudo) [Lagothrix olivaceus] *ałimimẹ.*	Coatá-Affe (Ateles niger): Carij.: *arimimé.* Rouc. 2: *aoualimeu.* Rouc. 1, Ap. 2, Up., Trio 1: *alimi.* Trio 2: *allmi.* Araquajú: *arimina.*
Yuruparí-Affe (mono yuruparí) [Callithrix sciurea?] *kuakuánama.*	Rouc. 2: *couanarou* = Sapajou.
Macaquinho *akáłima.*	
Oayapisá-Affe (mono oayapisá) [Callithrix discolor Geof. S. Hil.; Callithrix cuprea Spix.] *uẹkóko.*	Rouc. 2: *ouaïcoupit* = singe barbu.

Uacarí-Affe (mono uacarí) [Pithecia Ouakary. — Brachyurus Ouakary Spix. — Simia melanocephala Humb.] *iǰáǰa.*

Fledermaus (murciélago) [Vespertilio spec.] *ƚe̱(ę)ƚé̱.*	Chaym.: *lere.* Cum.: *rere.* Gal.: *leré, neré.* Kal.: *leri.* Rouc. 2: *lélé, éré.* Ap. 3: *lélé.* Bak.: *mḗri* = Vampir.

sehr kleine Fledermaus (murcielago muy pequeño) [Vespertilio spec.] *omóƚē̱bę.*

Vampir (vampiro) [Phyllostoma Spectrum Geoffr.; Ph. hastatum Geoffr.] *ƚe̱(ę)ƚé̱imę, ƚe̱ƚé̱imę.*

Jaguar, bunter Jaguar (jaguar, jaguar manchado, onza, tigre) [Felis Onza] 1. *kaikúǰi*[1]. 2. *tęme̱nū́ƚe̱mę.*	1. Gal., Carij., Ap. 1, 2: *caïcouchi.* Carin.: *caïcouchi, caïcousa.* Inselkar.: *cahicouchi.* Gal.: *caycouchi.* Kal.: *kaikusi, kaikuśi.* Gal. (S.): *kaikechi.* Chaym.: *caicuche.* Mak. (N.): *kaikuschi.* Car., Ak. (Th.): *kaikushi.* Mak. (Th.): *kaikoosi.* Araquajú: *ghaiguschy.* Ap. 3: *caïcoussou.* Rouc. 1, 2: *caïcoui.* Trio 2, Up.: *kaikui.* Pian. 2: *caïcoú.* Yauap.: *kokoschi.* (Oyampi [Tupi]: *caïcoui.*) 2. Inselkar. (Breton): *cáicouchi timenoule.* Trio 2: *timenule, kemenuleu.*

schwarzer Jaguar (jaguar negro, onza negra) [Felis Onza var. nigra] *ďukutúme̱mę.*

Silberlöwe (puma, león) [Felis concolor] *taxmīƚe̱mę, ta(x)mīƚe̱mę* (rot).

Maracayá (Tigerkatze) [Felis pardalis Neuw.] *masáƚahimo.*	Gal.: *malacaya.* Rouc. 2: *maracaya.* Kal.: *marakaya.* Rouc. 1: *maracaï.* (Lingoa geral [Tupi]: *marakayá.* Oyampi [Tupi]: *maracaya* = Katze.) Cum., Chaym.: *guarare, guarure.* Bak.: *kχorie.*
Micúra [Didelphys spec.] *au̯áƚe̱.*	Inselkar.: *aoàlle* = Art Fuchs. — Stinktier (Mephitis suffocans): Gal.: *aouaré.* Tam.: *avarè.* Kal.: *awari.* Mak.: *warerè.* Bak.: *awá* = Wolf (Canis Azaræ). (Tupi: *avarà* = Canis vetulus Lund.)

großer Kamphirsch mit starkem Geweih (ciervo grande con cuernas fuertes ramosas) [Cervus paludosus Desmarest ?] *uƚáƚe̱to.*

Hirschgeweih (cuernas del ciervo) *uƚáƚe̱to hánāƚę,* oder allein gesetzt: *ihánāƚę.*

roter, sehr kleiner Hirsch (ciervo colorado muy pequeño) [Cervus rufus Ill.] *kadyákę.*	Rouc. 2: *caracou, caria.* (Oyampi [Tupi]: *cariacou.*) Ar.: *cariamoué.* Bak.: *kxoséka, kxohéka* = Kamphirsch. Cum.: *coze, coche.* Chaym.: *coche.* Gal.: *couchari, oussali.* Pim.: *gontziung.*
mittelgroßer Hirsch, (ciervo de tamaño medio) [Cervus campestris Cuv.] *kaháu.*	Ap. 2: *capaou.* Trio 2, Up.: *kapau.* Ap. 3: *capao.* Araquajú: *ghabau.* Pauxi: *gouchaou.* Nah. 1: *ahátara.*

[1] „*kaikúǰi*" ist „Jaguar" „*κατ' ἐξοχήν*"

Hirschkalb *kaháu múgułu.*

Fischotter (nutria) [Lutra brasiliensis] *(d)yaụí.*	Trio 2: *yawi.* Up.: *awawa.* Bak.: *awáya.* Rouc. 1, 2, Ap. 1, 2: *aouaoua.* Carin.: *ouariri(?).* Car. (Sch.): *avaripuya.* Kal.: *awalibuya.* Mak. (C.): *trouara.*
Tapir (tapir) [Tapirus americanus] *maďíhułi, majíhułi.*	Carij.: *machihouri.* Ap. 1, 3, Ouayeouè 2: *machipouri.* Ap. 2: *macipouri.* Rouc. 1, 2, Gal., Trio 1, Pian. 2: *maıpouri.* Mak.: *maipuri.* Gal.: *maypouri, maipouries.* Carin.: *maıpiouri.* Up.: *maipuri.* Kal.: *maipura.* Yauap.: *meberi.* Bak.: *máe.* Nah. 1: *uyali.* Trio 2: *pai.*

Tapirschwanz (cola del tapir) *majíhułi anułtiłi.*

Tapirglied (miembro del tapir) *majíhułi ałókęłę.*

Tapirfuß *majíhułi huhâłu.*

Capivara [Hydrochoerus Capyvara] *iuëłę.*	Trio 2: *iwuli.* Rouc. 1, 2, Ap. 1, Carij.: *capiouara.* Ap. 2: *capiara.* Ap. 3: *capiare.* Gal.: *cabiouara, cabiaı.* Kal.: *kapia.* Carin.: *capibia.* (Lingoa geral [Tupi]: *kapiuára.* Emerillon [Tupi]: *capiouara.*)
Paca [Coelogenys Paca] *kułtmaụ.*	Rouc. 1, 2, Ap. 1, 2, 3: *coulimao.* Trio 2, Up.: *kulimau.* Araquajú: *ghuriman* (offenbar: *ghurimau*).
Agutí [Dasyprocta Aguti Erxl.] *akûłi.*	Gal., Rouc. 2, Ap. 2: *acouli.* Gal., Ap. 1, 3, Rouc. 1, 2: *acouri.* Kal., Trio 2, Up.: *akuli.* Nah. 1: *akuri.* Ar.: *iacouri.* Yauap.: *akiri.* Gal.: *agouty, acouti, acoulitocon.* Ouayeouè 2: *acoussi.* Rouc. 2: *coichi.* Bak.: *hákxe, háki.* (Lingoa geral [Tupi]: *agutí.* Oyampi [Tupi]: *acouri.*)
Taitetú [Dicotyles torquatus] *hakłła.*	Carin., Rouc. 1, 2, Ap. 2, 3, Pian. 2, Kal., Trio 2, Up.: *pakira.* Chaym.: *paquera.* Tam.: *pacchire, bacchire.* Par.: *pakōla.* Gal.: *pockiero.* Bak.: *poekiero.* Mak. (N.): *placa.* Maqu.: *guachari.* Taiasú: Rouc. 1: *pénéké.* Rouc. 2, Ap. 2: *pégnékeu.* Mak. (N.): *pengōu, paingōu.* Par.: *poinké.* Bak.: *poséka, pohéka.* — Capivara: Bak.: *pakχiá.* Api.: *pagriwá.* Nah. 1: *pakūriza.*
Taiasú [Dicotyles labiatus] *uóto, wóto; uotóimę.*	Carij.: *goto* = Pecari (= Dicotyles torquatus).

Schweinszähne (colmillos de puerco [jabalí]) *uóto(d)yę́łi.*

Faultier (perezoso, bradipo) [Bradypus spec.] *uałę́kołę.*	Rouc. 1, 2: *alicolé.* Trio 2: *alikale.* Rouc. 2: *aloucolé.* Up.: *alukole.* Gal.: *ouikalé, ouikaré, waricarii.* Pian. 2: *aloucolé* (angeblich: Capivara).
Cuatí, Nasenbär (coati) [Nasua spec.] *tχę́u, dχę́u.*	Bak.: *χeu, šéo, χéo.* Up.: *siéu.* Pim.: *kiäh.* Mak.: *kibihi.*

großer Ameisenbär (yurumí, oso hormiguero grande) [Myrmecophaga jubata] *hętępmu.*

kleiner Ameisenbär (tamandua, oso hormiguero pequeño) [Myrmecophaga tetradactyla]
1. *uałtłi.*
2. *uałiji.*

Gal.: *ouariri.* Kal.: *walili.* Bak.: *wartri, warił.* Cum.: *huariché.* Chaym.: *guaritz.* Rouc. 1, 2: *alichimé.* Rouc. 2: *oualichiman.* Ap. 1: *alichimo.* Ap. 2: *marichiiman.* Carin.: *ouariri* = Fischotter. Tam.: *varacà.* (Lingoa geral [Tupi]: *uariri.*) — Großer Ameisenbär: Nah. 1: *ariri.* Api.: *parúa.*

Agutipurú [Echinomys spec.] *mętł.*

kleines Agutipurú (agutipurú pequeño) [Echinomys spec.] *makałákała.*

kleines Gürteltier (armadillo pequeño) [Dasypus spec.] *ętękë.*

Api.: *otkoimŏ.*

größeres Gürteltier (armadillo mayor) [Dasypus spec.] *ętękëimę.*

Riesengürteltier (armadillo gigante) [Dasypus Gigas Cuv.] *kahájí.*

Rouc. 2: *capaci, capachi.* Carin.: *capachi.* Kal., Up.: *kapasi.* Par.: *kapassi.* Gal.: *apacou.* Ap. 2: *capou.* Bak.: *wáto, poáto.* Mak. (N.): *kaikār.*

Schild des Gürteltiers (concha del armadillo) *ętękëhitęhabę.*

kleine Maus (ratón pequeño) [Hesperomys spec.] *mũ ıgũhę*

Rouc. 2: *mounpeu.* Ap. 3: *monpeu.* Trio 2: *munupŏ* = Ratte. Gal.: *mombo.*

große Maus (ratón grande) *dúmũ.*

Pferd (caballo) *kaṵá(d)yu*[1] (= Spanisch).

Rouc. 2: *caouayar.* Mak., Arek., Ak., Car. (Sch.): *cavari.* Gal.: *cabaio.* Kal.: *kawale.*

Hund (perro) [cf. Jaguar] *kaikúji.*

Carij.: *caïcouchi.* Gal.: *caïcouci.* Pian. 2, Ap. 3: *caïcouchi.* Rouc. 2: *caïcouchy, caicoui.* Trio 1: *caïcoui.* Trio 2, Up.: *kaikui.* Car.: *keikutshi.* Pian. 1: *keikue.* (Yuri: *gaihguschy* = Canis Azarae).

Katze (gato) *mĩji.*

Maqu.: *miche.* Gal.: *mecho.* Inselkar.: *mechou.* Rouc. 2: *pouchi.* Ap. 3: *picha.* Bak.: *tštwi* (onomatopoët. Wort).

Pferdehuf[1] (casco de caballo) *kaṵá(d)yu amosáiłł* (= Pferdenagel).

Pferdeschweif[1] *kaṵá(d)yu ałókęłę.*

Horn [der Kuh[1]] (cuerno) *ihánāłę, i(x)ánāłę.*

Boto (delfin) [Delphinus spec.] *isóimę.*

---

[1] Nach einem Bilderbuch abgefragt.

G. Vögel — Aves.

kleiner Vogel (pájaro pequeño) *ţoţóno*	Chaym., Tam., Ip.: *torono, tonoro.* Kal.: *tonola.* Mak.: *toron.* Inselkar.: *tónnoulou, tónculou.* Gal.: *tounourou, tonoro.* Bak.: *tóno* = Makuku = Waldhuhn (Tinamus brasiliensis); *tóro* = Papagei.
Ei (huevo) *i(x)mu, i(h)mu.*	Carij.: *imo.* Kal., Trio 2: *ima.* Ip.: *imu.* Api.: *imũ.* Ar.: *i-mou.* Ap. 3: *imou.* Gal. (S.): *himo, imon.* Gal., Rouc. 1, 2, Ap. 2: *imon.* Krisch.: *imuin.* Gal.: *imombo.* Bak.: *imóru.* Inselkar.: *heem.* Rouc. 2: *ihmon poumo.* Pian. 2: *poumo.* Pauxi: *pomo.* Cum.: *emboy.* Chaym.: *chomur.*
Arara [Macrocercus Macao] *kẹnóţo.*	Rouc. 1, Ap. 2: *kinoro.* Rouc. 2: *conoro.* Kal.: *kẹnạlạ.* Trio 2: *kanạlạ.* Up.: *konolo.* Par.: *konorú.* Inselkar.: *kimoulou.* Carij.: *tiinoro* = perroquet. Gal. (S.): *mokinoro* = Vogel.
Perikito (Psittacula) [Conurus spec.] *kiţikiţi.*	Kal.: *kẹli-kẹli.* Mac.: *kehrih-kehrih.* Chaym.: *quiriquiri.* Rouc. 2: *coulécoulé.* Up.: *kulai-kulai.* Ap. 2, 3: *couricoura.* Inselkar.: *couléhuec.* Carin.: *courari.* Gal.: *crik.*
Papagei (papagayo, loro) [Psittacus spec.] *ţoţó.*	Chaym.: *roro.* Rouc. 2: *horhore.* Mak. (N.): *oroké.* Par.: *orù huè.*
Maracaná [Psittacus Illigeri, Psittacus Conurus] *maţákana.*	Rouc. 2: *maracana.* Up.: *marakana.* Bak.: *maţáni.* (Lingoa geral [Tupi]: *marakaná.*)
Anacã [Psittacus anacan Lath.; Ps. versicolor Lath.] *ginágina.*	
Mariána *kidy-kidyẹ.*	Rouc. 2: *quioquio* = perroquet.
andere Papageienarten (otras especies de loros) 1. *kũdái.* 2. *ţoţóimẹ.*	Ar.: *koui* = perroquet. Nah. 1: *kurítsata.* Bak.: *žuyúri.* (Cariay [Aruak]: *tschukuy.*)
Ararána [Macrocercus hyacinthinus] *kahẹ́ta.*	Carij.: *cahéta* = Ara. Bak.: *kxawita.* (Baré [Aruak]: *ghauy* = roter Arara.)
Mutum, da serra (mutum de la sierra) [Crax globulosa Spix.] *kũjí.*	Nah. 1: *kurzu.* (Aruak: Cauixana: *ghozy.* Passé: *ghotsüe.* Jumana: *koezy.* Uainumá: *ghuikzy.*)

Mutum, da vargem [Crax tuberosa Spix.] *maɫasásābę, maba(d)zá(d)zābę.*	Gal.: *malassi* = faisan.
anderer Mutum (otro mutum) [Crax spec.] *okóimę.*	Gal.: *hooco, oco, occo.* Ap. 1: *ooco.* Kal.: *uokạ.* Tric 2: *uạko.* Up.: *uok.* Ap. 2: *aouoco.* Ap. 3: *houco.* Rouc. 1: *oouoc.* Rouc. 2: *oouoc, ouoc.* Pian. 2: *ouac.*
Yacú [Penelope Marail] *maɫáti.*	Gal.: *malassi* = faisan. Mak. (N.): *malá mangà* = penelope. Trio 2: *malaši.* Mac.: *marasih.* Kal.: *marai.* Ouayeouè: *maraté.* (Ouapichane [Aruak]: *maraté.* Oyampi, Emmerillon [Tupi]: *maraye.*)
Cujubim [Penelope cumanensis Jacq.] *kudyuí.*	Kal., Trio 2, Up.: *kuyui.* Mac.: *cuyu.* Rouc. 2: *couyouout.* (Aruak: Uainumá: *kutschúy.* Cauixana: *ghothyuy.* Mariaté: *kutschúy.*) (Tupi: *kuyubi*[1].)

Zunge des Cujubim *kudyuí inyɫko.*

Hautlappen am Hals des Cujubim, ähnlich wie beim Haushahn *ędenaxtohę́ɫebi.*	Kal.: *enasase pereri* = Kehllappen (Vogel).

Schädel des Cujubim *kudyuí hutuę́hę.*

Kamm des Cujubim aus weißen Federchen *kudyuí ęhę́ɫę.*

Urubú [Cathartes foetens Ill.] *kuɫúgo.*	Rouc. 2: *coulou, couroume.* Kal.: *kęlumu.* Ap. 3: *couroumou.* Par.: *kolomun.* Mak (N.): *kolum-eré.* Pim.: *glumù*

Urubutinga [Cathartes spec.] *sakányi.*

Urumutum [Crax Urumutum Spix.] *itę́tę.*

großer Geier (buitre mayor) [Falco spec.; vielleicht: Polyborus vulgaris Vieill.] *uákaɫa.*	Cum.: *caracare* = Rabe. Par.: *cara-carari.* Mak. *caracca.* Bak.: *karakára* = Geierfalk (Polyborus vulgaris). (Lingoa geral [Tupi] *karakará.*)

kleiner Geier (buitre pequeño) [Falco spec.; vielleicht: Milvago ochrocephalus Spix.] *toɫóno uakátāti.*

sehr großer Geier (buitre muy grande) [Harpya ferox?] *hiana.*	Chaym.: *piana* = Falke. Ap. 2: *piano* = Adler. Rouc. 1: *pia* = Harpia ferox. Rouc. 2: *pia, pian* = Adler. Trio 2, Up.: *pia* = großer Adler. Bak.: *piári, piáɫ* = gelber Sperber.

[1] Onomatopoetische Wörter.

Fischfalke [l. g. caripíra] (halcón) [Falco spec.] *hianaímẹ.*

kleiner Geier[1] (buitre menor) [Falco spec.] *kudyúkudyu.*	Ar.: *coutcououi.* Bak.: *kuyakuári* = Habichtsadler (Harpia destructor).

große Eule (buho grande) [Strix spec.] *đaúđau.*

kleine Eule, Kauz (autillo) [Strix spec.] *muɫukutútu.*	Bak.: *muruγútu* = Eule.
Yacamí [Psophia crepitans L.] *māmí.*	Carij., Trio 2: *mami.* Rouc. 1, 2, Up.: *mamhali.* Ap. 2: *mamsali.* Ap. 3: *mamisari.* Par.: *mami* = Penelope, Inambú. (Aruak: Jucúna: *mame* = Penelope, Inambú.)
Tucano (tucano) [Rhamphastus spec.] *tx̯ahóko, dx̯ahóko.*	Maqu.: *tchaoco.* Araquajú: *yapoko.* Rouc. 1: *couyapok.* Rouc. 2, Trio 2, Up.: *kiapok.*

Saracura [Gallinula plumbea Vieill.; G. Saracura Spix.] *kotx̯ákanẹ, kodx̯ákanẹ.*

Corocoró [Ibis spec.] *koɫókoɫókanẹ́.*	Bak.: *kórokóro.* Mak.: *korro-korro.* Kal.: *kraukrau.* Ap. 2: *poroporo;* (Lingoa ger. [Tupi]: *korokoró*). (Onomatopoetisch.)

Uirapayé *đix̯káɫẹ.*

Yaburú [Ciconia Mycteria L.] *kuɫukẹ́imẹ.*	Carij.: *kouloukeïma* = oie (grande espèce).

Maguarý (Ardea Çocoi L. Ciconia Maguari Temm.) *tumai.*

weißer Reiher (garza blanca) [Ardea egretta] *uaɫá.*	Kal.: *uala* = Flamingo. Inselkar.: *ouacalla.* Gal.: *ouakaré.* Bak.: *makála* = Nimmersatt (Tantalus Loculator).

Massauarý *majiuáuɫẹ.*

Tuyuyú [Mycteria americana] *uaɫaíma.*	Bak.: *yuriwa.*

Massarico [Calidris arenaria] *matẹ́itẹi.*

Carará [Colymbus ludovicianus] *oatx̯akáka, oadx̯akáka.*

Ente (pato) [Anas viduata] *tx̯ōhó, dx̯ōhó.*	Carij.: *tchohó.* Bak.: *tšúpi, xúpi.* Rouc. 1: *sapono, chapono.* Gal. (S.): *apoono.* Gal.: *opano.* Kal.: *apano.* Par.: *lóponó.* Gal.: *rapone, rapouné.* Ap. 2, 3: *oropono.* Inselkar.: *loúboüe.*

[1] Fliegt sehr hoch und schreit gellend.

Yapú [Cassicus cristatus Daud.] *kẹnóto.*	Api.: *koṭ koṭ.*
Japeim, Webervogel [Oriolus spec.] *tx̯axkáłaua, dx̯axkáłaua.*	Rouc 2: *payagoua.* Ap. 3: *yacacoua.* Kal.: *pšakawakoi.*

anderes Japeim (otro japeim) *há(d)yaxkoa.*

Nest des Japeim [Webervogels] *tx̯axkáłaua mënẹ̄.*

Inambú, groß (Inambú, grande) [Crypturus obsoletus Temm.] *osółoło, uo(x)sółoło.*	Carij., Rouc. 2: *sororo.* Rouc. 1, 2: *soscrro.* Rouc. 2. *sorhote.* Maqu.: *corocorro.*
mittelgroßes Inambú (inambú medio) [Crypturus Tataupa Temm.] *hẹtúnẹ.*	Trio 2: *pötunö.* Bak.: *seitúne* = Yakú.

kleines Inambú (inambú pequeño) [Crypturus spec.; vielleicht: Cr maculosus Temm.] *duí.*

Kolibri (colibrí, picaflor) [Trochilus spec.] *tukúǰ.*	Kal.: *tukusi.* Up., Arek.: *tukui.* Chaym.: *tucuz.* Rouc. 2: *toucouy* = oiseau qui entre dans les cases.

Taube (paloma) [Columba spec.] *ẹłúẹ.*

Hahn, Huhn (gallo, gallina) *kahẹ́łi.*	Carij.: *caheri.* Par.: *uelé.*

Henne (gallina) *kahẹ́łi uẹłíǰi.*

Küchlein (pollo) *kahẹ́łi múgułu.*

kleiner Habicht[1] (azor pequeño) [Falco spec.] *ǰihíkanẹ.*	Bak.: *iγu* = Sperber; *iγuetitáni* = kleiner Sperber.

[1] Schreit: „*iyä-iyä*"

Cacão [Ibycter aquilinus G. R. Gray] *kayakayaú*[1].	Mak. (Sch.) *callau-callau*. Ap 2: *caraou*. Rouc 2: *carawe*. Up.: *kalau*. Trio 2: *kakau*.
Schwälbchen (golondrina pequeña) [Hirundo spec.] *txołíkę, dxołłkę*.	Bak.: *tarłya*. Kal.: *solołiya*.

Urutauí [Nyctibius grandis Vieill.] *mękókoko*.

Mergulhão [Sula brasiliensis, oder: Colymbus spec.] *dahádaha*.

Möwe (gaviota) [l. g. Kaurá; Larus spec.] *łełéikę*.

große Möwe *kūłaháka*. kleine, weiße Möwe *tehękanę*.	Bak.: *kakáya*

große dunkle Nachtschwalbe[2] (golondrina nocturna grande y negra) *ękaụ*.

sehr kleine weiße Nachtschwalbe[3] (golondrina nocturna muy pequeña) *kuhéhe*.

Anú [Crotophaga Ani] *winę*.

Uiraúna[4] 1. *hi(d)yahi(d)yałi*. 2. *hi(d)yahi(d)yałímę*.

Arassarý [Pteroglossus erythrorhynchus Gmel.] *hijíhiji*.	Rouc. 2: *kechi* = Tucano-Art.
Specht (picamadero) [Picus spec.] *kuętú*.	Rouc. 2: *ouétou*. Kal.: *uitu*. Ap. 2, 3: *étou*. Gal.: *ventou*.
Aracuã [Penelope Aracuan Spix., Ortalida Motmot Wagl.] *uatáła(x)kua*.	Bak.: *watágo*. Kal.: *palaka*. Up.: *aragua, alagua*. (Tupi: *arakuan*.)

Sorocoã, Surucuá [Trogon spec.; wahrscheinlich: Tr. viridis L.] *óuōłi*.

Taiasuirá [Cozzygus spec.] *hákaụa*.

Urú [Odontophorus guyanensis Gray.] *tokóło*.	Kal., Trio 2: *tąkro*. Mak.: *dokorra*.

[1] Gutes onomatopoetisches Wort.
[2] Fliegt besonders in der Abend- und Morgendämmerung.
[3] Fliegt auch am Tage; man sieht stets viele beisammen.
[4] Ein schwarzer Waldvogel.

Martim pescador, Eisvogel [Alcedo spec.] *uatûɫa.*	Carij., Rouc. 1, 2, Ap. 1, 2: *atoura.* Up.: *atula.* Rouc. 2: *atoula.* (Oyampi [Tupi]: *atoura.*) Bak.: *erá.*
Socó [Ardea brasiliensis] *õnõɫẹ.*	Rouc. 2, Ap. 2, 3, Bak.: *onoré.* Rouc. 2: *onole.* Cum.: *onore* = Reiher, Königsreiher. Kal.: *onạle.* Trio 2: *onạle.* Up.: *onolé.* Gal.: *onouré.* Gal.: *onurá* = *ardea.* Arek.: *onareh.* Mak.: *unoru-ima.* Inselkar.: *oman-omali.* (Aruakstämme des Içána-Aiarý: *únuɫi.*)

Mareca [Anas brasiliensis] *tx̯ohóimẹ, dx̯ohóimẹ.*

Trovão-uirá (Donnervogel) *kuaí̯kuaí̯yo*[1].

schnepfenartiger Vogel (pájaro parecido á la becaza) [l. g. papão] *yaɫáɫi.*

Felsenhahn (Gallo da serra) [Pipra rupicola] *mẹ́u.*	Rouc. 1, 2: *méou.* Up.: *méu.* Ap. 2: *péou.*

Uainambé *uẹtúimẹ*[2].

Vogel [schreit ähnlich wie eine Saracúra] *huayátiko.*

Massauaranyá [mit grellem Pfiff in drei Tönen] *uakáɫasa.*

kleiner Vogel mit flötenden Lauten [wie wenn einer etwas ungeschickt auf der Flöte bläst] *tamáhĩhõ.*

H. Fische, Reptilien etc. — Peces, Reptiles etc.

Fisch (pez) *ikûtx̯a, ikûdx̯a, ikûja.*

Kiemenklappen (músculos de las agallas) *ihohẹ́tāɫi.*

Kiemen (agallas) *auođẹnámuɫu.*

Blase (vejiga) *ikûjau̯aɫakáhitẹ.*

Schuppen, Hnul (escamas) *ihítihẹ.*	Krisch.: *ipipi.* Ip.: *pipe.* Cum.: *huoto-putpue (huoto* = Fisch). Chaym.: *pitpo, iptupur.* Mak.: *moro-pitu.* Kal.: *wạtạ i-pipo (wạtạ* = Fisch).

Gräte (espina) *ikûjau̯ákuhẹ*

lange Rückenflosse (aleta larga de la espalda) *ẹdyákẹɫẹ.*

Flosse am After (aleta en el ano) *ímōtẹ.*

Rochen (Raya) *đíhāɫi.*	Rouc. 1, 2, Ap. 1, 2, Kal., Trio 2, Up., Carin.: *sipari.* Rouc. 2: *chipali.* Gal., Ap. 3: *chipari.* Inselkar.: *chibáli.* Gal: *sibari.* Bak.: *šiwári.* Avaricòto (Gilij): *cipàri.* Mak.: *chiparé.* Chaym.: *chupari.* Cum.: *chupare.* Tam.: *pari.* Nah. 1: *tivali.*

[1] Sehr gutes onomatopoetisches Wort.

[2] Schwarzer Waldvogel, so groß wie ein Huhn, mit starkem, geradem Schnabel und schwarzem Federkamm. Sein Ruf klingt wie das ferne Tuten eines Dampfers.

Surubim [Platystoma spec.] *kętęhihę.*

Yauareté-Surubim [Platystoma spec.] *ętętukę.*

Piranha [Serrasalmo, Myletes spec.] *hënę.*

Ap. 3: *ponè.* Ar.: *poné.* Api.: *ponã.* Pauxi.: *poune.* Bak.: *pane. pani, pale* = schwarze Piranha. Rouc. 2: *pégné.* Up.: *peñe.*

Piranha-Fett (grasa de piranha) *hënęikátę, hënękátę.*

Pirandíra *łęi.*

Arari-pira *kúłuhi.*

Gal.: *croupy* = Fischart.

Yutaiuarána [Matrincham] *kãná.*

Fisch: Ap. 2, 3: *cana.* Trio 2: *kana.* Par.: *kanà.* Ip.: *caná.* Nah. 1: *kara, kana.* Bak.: *kxána, kxaná, kará.* Rouc. 2: *caa.* Up.: *ka.* Pim.: *ganga, ganang.*

Yacuruarú *łuhęji. łuhędi.*

Tirahiba [Bagrus reticulatus Kner.] *máimę.*

Tucunaré [Erythrinus spec.] *kunáni.*

Pian. 2: *counani.*

schwarze Seitentupfen am Tucunaré (manchas negras en ambos lados del tucunaré) *aŭoyętoxkahę.*

Tupfen vor der Schwanzflosse des Tucunaré (manchas delante de la aleta en la cola del tucunaré) *ałótoxkahę.*

fleischiger Höcker auf dem Kopfansatz des großen Tucunaré (corcoba carnosa en el principio de la cabeza del tucunaré) *iuëdętę.*

Aracú [Corimbata spec.] *kátiđi, katłji.*

Rouc. 2: *caa-thire* = kleiner Fisch.

Mandí [Pimelodus spec.] *łikułiků.*

Trahíra [Erythrinus Tareira Cuv.] *hatákađi, hatakáji.*

Rouc. 2, Ap. 3: *patacachi* = kleiner Fisch.

Pacú [Prochilodus, Myletes spec.] *háku.*

Rouc. 2, Ap. 3, Pian. 2, Ouayeouè 2: *pacou.* Kal.: *paku.* Rouc. 1, Ap. 2: *pacou* = Coumarou. (Lingoa geral [Tupi]: *pakú.*)

Acará [Sciaena squamosissima Heckel] *yaŭíła.*

Puraqué, Zitteraal (anguila trémula) [Gymnotus electricus] *mëłokó.*

Rouc. 2: *moroc* = Fischart.

Yeyu
uáłaha. | Rouc. 2: *ouarapa* = Fischart. Kal.: *warapa* = Erithrinus spec.

Patauaránya *uę́sēdyumu.*

Pirarára
[Silurus Pirarara Natt.]
kenołoímę, kinołoímę. | Rouc. 2: *counoroimé* = gros souroubi rougeâtre

Yacuuda
[Cremicichla spec.]
uakū́na. | (Lingoa geral [Tupi]: *yakundá.*)

Mandubé [Pimelodus spec.]? *húłahúłāłi.*

Ituí *máłuhi.*

Yandiá [Platystoma spatula Agass.] 1. *ka(d)žíuę.* 2. *sałánahaíno.*

Hanuyá *akúłuę.*

Piraputã *ka(d)žiuę́imę.*

Pirapucú
[Salmo spec.]
ęłę́jimę. | Rouc. 2: *érécteu, érécteuimé* = gros poisson qui a peu d'arêtes

Pira mirí [kleine Fische] 1. *jīłike*[1]. 2. *kútume* 3 *kułúłu*

Uiuarána *kumałakę.*

Uaracú yurupiránga, rotmäuliger Aracú [Corimbata spec.] *uałáku*

Uaracú piníma, bunter Aracú [Corimbata spec.] *tx̯ę́hu, dx̯ę́hu.*

Sarapú asú *kałóji.*

Saráto *dāłęhúmame.*

Matupirí
[Chalcei spec.]?
mę́łoko. | Rouc. 2: *moroc* = Fischart.

Uatucupá [Sciaena squamosissima Heckel?] *kogánę.*

Alligator
(aligador)
[Crocodilus spec.]
ałiuę́. | Trio 2: *aliwe.* Up.: *alie.* Rouc. 2: *ariué, aloué.* Rouc. 1: *aroue.* Maqu.: *yariwe.* Chaym.: *yarbe.* Carare: *fali.*

großer Alligator
(aligador grande)
[Crocodilus spec.]
ałiuę́imę. | Rouc. 2: *ariué-imeu.*

Alligatorschwanz *ałiue ałókęłę.*

---

[1] l. g.: Uaracapurí.

Eidechse (lagarto) *yōtx̱í, yōdx̱í, yōjí.*	Rouc. 2: *yoye.* Up.: *yoi* = grüne Eidechse. Bak.: *pō.*

Tamacuarí, große Ufer- und Wassereidechse (lagarto grande terrestre y acuático) *hiłíkunyi.*

Leguan [l. g.: Yakareréna] (Iguana) *iuďna.*	Trio 2: *yiwana.* Ap. 1: *ouana.* Ap. 3: *zouana.* Rouc. 2: *caouana* = Eidechse, *ouanouaye* = Eidechse. Bak.: *izaná* = Alligator.
Tartaruga [Emys amazonica] *kułiďá.*	Trio 2: *kulia* = Schildkröte. Rouc. 1, Carij.: *couroutpé.* Landschildkröte: Rouc. 2: *acouli-poutpeu, courou-poutpeu.* Ap. 3: *couripoupeu.*

Ei der Tartaruga (huevo de la tortuga) *kūłiďá(x)mu, kūłi(d)zá(x)mu.*

Schild der Tartaruga (concha de la tortuga) *kułíďa hítihę* (= Tartarugahaut).

andere große Schildkröte (Otra tortuga grande) *ďáuału.*	Trio 2: *sawalu* = Schildkrötenschild.

Yabutí [Testudo tabulata Schöpf] *uoto káułałę.*

Matamatá [Chelys fimbriata Spix.] *kûku.*

Tracajá [Emys Dumeriliana Schweig.] *ałáła.*	Yauap.: *ualalá.* Krisch., Ip., Mak.: *uarará.* Nah. 1: *ale* = Flußschildkröte. (Lingoa geral [Tupi]: *yurará*).
Yararáca [Cophias atrox] *ëkëi, ękęi.*	Schlange: Up.: *ökōi.* Trio 2: *okoi.* Ar.: *ocoï.* Api.: *ogoī.* Ap. 3: *ocoye.* Carare.: *ocoy.* Rouc. 2: *ocoye, eukeuye.* Chaym.: *equey, agui.* Nah. 1: *ekā.* Cum.: *ocoyu.* Gal.: *acoiou, occoïou.* Kal.: *okoyo.* Bak.: *ayáu.* Palm.: *ocon.* Maqu.: *ekedo.* Pim.: *inggaú, inkau.* Gal.: *arauai.* Inselkar.: *aahoüa.* Klapperschlange: Rouc. 1: *acoï.* Bak.: *ayúxu.* Bak.: *ayúto* = Sucuriú. Pim.: *angutú, ankutu* = Iararaca.
Sucuryú [Boa Scytale] *ękęimę.*	Chaym.: *equeyma.* Rouc. 2: *eukeuyeue-imeu, ocoyoumeu.* Ap. 3: *ocoyouneu*
Yiboya [Boa Cenchria] *ułúkūłi.*	Ar.: *moutou.* Bak.: *tutunéŋ.*

Uaracuboya *ihûsęmułu.*

Surucucú [Lachesis mutus Daud] *menúimę.*

Frosch (rana) 1. *mõhákę.* 2. *mûłu.*	1. Carij.: *mohaké.* Maqu.: *conhoufaké.* 2. Rouc. 2: *oumoure.*
Kröte (sapo) [Bufo Agua Daud] *mâuá.*	Rouc. 2: *maoua.* Rouc. 1: *maoua* = Frosch.

I. Niedere Tiere — Animales inferiores.

Ameise [port.: formiga de fogo] (hormiga de fuego) *jîtu.*

Termite (Termes) *nûkę.*	Up.: *nukõ.* Ap. 3: *nouco.*
Tocandira [Cryptocerus atratus] *iłâkę.*	Parèca (Gilij.): *iràke.* Kal.: *irako.* Tam.: *rake.* Rouc. 2: *ilac, irac.* Bak.: *irêya.*
Maniuára *kokódyo.*	Ap. 3: *caoïo.* Rouc. 2: *kiaouue, kiaoc.*
Saúba [port.: carregador], Blattschneideameise [Atta cephalotes] *mukásakę.*	Kal.. *kumaka.* Up.: *kumap.*

Taracuá-Ameise *mâdu.*

Mosquito [Culex] (mosquito) *masákę.*	Chaym.: *mazaque, zarque.* Cum.: *mazaca, machaca.* Tam.: *macciache.* Bak.: *mozáye, mahâye, móka.* Maqu.: *make.* Kal.: *maka.* Up.: *maku.* Nah. 1: *atake.* Maruim: Ap. 2, 3: *massaco.* Rouc. 2: *mohac, macou.* Gal.: *maco* = insecte.

Fliege (mosca) *kujíhę.*

kleiner Mosquito (mosquitillo) *ętikęma(d)zákałi.*

Maruim, kleine Stechmücke *uëłęnę.*	Rouc. 2: *oléolí* = mouche. Ap. 3: *ouéoué.* Inselkar. (R.): *huerê-hueré* = mouche.
Pium [Simulium] *mahęłi, máhiłi.*	Carij.: *mahiri.* Maqu.: *mahirri.* Gal.: *mapiri.* Kal.: *mapili.* Carin.: *mapiré.* Rouc. 2: *mopi-ri* Rouc. 1: *mopi.* Ap. 2: *mopeu.*
Mutuca [Tabanus] *łúłękę.*	Chaym.: *turec.* Cum.: *turoco.* Bak.: *turôya.* Inselkar.: *toullàcáe.* Up.: *turõ.* Kal.: *telaka.*

Micuim (Mucuim) winzige rote Milbe [Trombidium] *hanámikę.*

Biene (abeja) *ałáma.* — Rouc. 1: *alama* = mouche à miel. Rouc. 2: *alama* = mouche à dague. Ap. 2: *alama* = Wespe. Ap. 3: *sidiè-arama.* Rouc. 1, Carij.: *alaman* = Wespe.

Honig (miel) *tihókamu, ti(x)ókamu.*

Wespe (avispa) *okómu, okómū.* — Rouc. 1, 2, Ap. 2, 3: *ocomo.* Chaym.: *ocoma.*

Wespennest, am Baum hängend (nido de avispas colgado en un árbol) *hotáuai.* — Rouc. 2: *étawe.*

Heuschrecke (langosta) *dunáłi.*

Gottesanbeterin *itútāłi.*

Grille, Heimchen (grillo) *łęłęję.* — Gal.: *liou-liou.*

Wasserjungfer (libélula) *sałimoko.*

Schmetterling (mariposa) *uakátaha.*

Morpho-Schmetterling (mariposa del género „morpho") *nōtihę.*

großer graublauer Schmetterling (Morpho), der nur in der Morgen- und Abenddämmerung fliegt *tęmękenę.*

Raupe (oruga) *uónę.*

Mistkäfer (escarabajo pelotero) *hęmu.*

Leuchtkäfer (luciérnaga) *kukúi.* — Up.: *kukui.* Inselkar. (R.): *cogouyou.*

Barata (Blatta orientalis) *kuhāhi.* — Rouc. 2: *coupapé, coupali.* Kal.: *kupali* = Ixodes.

Carapato (Ixodes) *mułujíhākę.* — Chaym.: *cuchibacoa.*

Sandfloh (pulga de arena) [Pulex penetrans] *jíkę.* — Rouc. 1: *chiqué.* Rouc. 2: *chiqueu.* Ap. 3: *chikeu.* Chaym. *chica, chique.* Gal.: *chico, xique, tique.* Carin.: *tchikio.* Ar.: *tikeu.* Up.: *šika.* Trio 2: *sika.* Kal.: *sitya.*

Skorpion (escorpión) *męnātę.*

Krebs (cangrejo) [Cancer Uça L.] *hitęnę.*

Camarão, Krabbe *isûłu.*	Rouc. 2: *ichourou.* Kal.: *šulu* = Krebs.
Laus (piojo) [Pediculus capitis] *yámę.*	Chaym.: *yamue.* Trio 2: *yamui.* Rouc. 2: *éyamé.* Bak.: *yemuí.* Gal.: *omoüi.* Inselkar.: *eignem, iem.* Rouc. 1, 2: *iyan,* Ap. 2: *alamo.* Ap. 3: *azama.*

Floh (pulga) [Pulex] *kujikéhęmę.*

Spinne (araña) *moyóji, mo(d)yóji,*	Chaym.: *moyoz* = Vogelspinne. Cum.: *mochu.* Bak.: *może, móhe.* Trio 2: *moi, anemoi.* Kal.: *mayowai.*

Vogelspinne (araña grande) [Mygale] *jiuałákału.*

Netz der großen Vogelspinne (telaraña de la araña grande) *jiuałákału mẽnę.*

Tausendfuß (Scolopender) *kunęhęhę* (= Kamm).	Ap. 3: *counepépè* = Skorpion.

großer Tausendfuß *kunęhęhęimę.*

Regenwurm (lombriz) 1. *mõto.* 2. *(d)zamûtuxtauótoko* (*[d]zamútu* = Sand, Sandbank).	1. Rouc. 2: *motolosi, motoroye.* Fleischmade = *motopi.*
Schnecke (caracol) *ałúua.*	(Lingoa geral [Tupi]: *uruá*).

K. **Pflanzen — Plantas.**

Baum (árbol) *uęue, węwę.*	Inselkar.: *huéhué.* Gal.: *huéhué, vuévué.* Gal. (S.): *vévé.* Rouc. 1, 2, Ap. 2: *ouéoué.* Rouc. 2: *uéué.* Kal.: *uewe.* Trio 2, Up.: *wewe.* Car. (Th.): *wey-weh.* Ak. (Th.): *ye-hi.* Mak. (Th.): *yè.* Zentral-Am.-Kar.: *güegüe.* Ap. 3: *ipoui.* Tam.: *jeje.* Pim.: *jéjé* = Holz. Mak., Arek.: *yeh.* Holz = *jéi.* Maqu.: *drhè.* Bak.: *se.* Nah. 1: *i.*
Blatt (hoja) *uęuałę, uęuałi.*	Ap. 2: *ouéoué-ari, itou-ari.* Rouc. 2: *aré, ari.* Kal.: *ali, ari.* Bak.: *se-ári, sári, sał.* Ap. 3: *zarou.* Maqu.: *chohowari.*
Ast (ramo) *uęuęhęłięłi.*	Ap. 2: *ouéoué-poliri.* Kal.: *uewe ipollrli.* Ap. 3: *you-poulé.*
Rinde (corteza, cáscara) *uęuęhitihę* (= Baumhaut).	Maqu.: *drhé-hiihe.* Rouc. 2: *uéué-pitpe.* Mak.: *ipipé.* Rouc. 1: *ouéoué-pipot.* Ar.: *yéé-ipitpoun.* Chaym.: *ytub* = Laub. Bak.: *satúbi* (= *se-itúbi* = Baumhaut). Kal.: *uewe bipiq.*

Wurzel (raíz) *uẹuẹ́mītẹ* (= Baumader, Baumsehne).	Ap. 2: *ouéoué-miti.* Ap. 3, Kal.: *imiti.* Rouc. 2: *uéué i-mit, amid.* Tam.: *imitti.* Trio 2: *we-miti.* Cum.: *ymiz, ymity.* Chaym.: *yequiz-mit.* Inselkar.: *mabi-miti* = Batatenwurzel. Bak.: *se-mite, se-iwite, iwite.* Up.: *wewe-mi.* Ar.: *aoumté.*
Dorn (espina) *amëjīna.*	Trio 2: *emainö.* Up.: *omahi.*

Frucht, Samen (fruto, siembra) *uẹ́uẹhëgahẹ.*

Baumsaft, Harz (sávia de árbol, resina) *uẹuẹhúkuɫu.*	Kal.: *uewe epukulu.* Bak.: *ekúro.* Cum.: *ecur.* Tam.: *it-ecuru.* Rouc. 2: *épcouré.*

Schale, Hülse der Frucht (cáscara del fruto) *aɫiuẹ́ɫāɫi*

Blüte (flor) *uẹuẹ(ẹ)hëɫẹ.*	Trio 2: *wewe poliri.* Kal.: *ipuilili.* Inselkar. (R.): *illehuë.*

Strauch (arbusto) *uẹuẹmûguɫu* (= kleiner Baum).

Baummoos, Flechte (musgo, líquen) *uẹuẹ́điko.*

Gras (yerba) *hëmëtẹkẹ.*

Mais (maíz) [Zea Mays] *anđji.*	Bak.: *anáži, anáhi, arâhi.* Chaym., Cum.: *ayaze, añaze,* (Maïs ciriaco). Tam.: *ac-naccé.* Ap. 2: *ochinacé.* Ap. 3: *achinacé.* Pian. 2: *enđye.* Rouc. 2: *ehnaye, enaï.* Rouc. 1: *enaï.* Mak. (N.): *anai, anain.* Trio 2: *anai.* Up.: *enai.* Par.: *aihniain.* Nah. 1: *aná.* Api.: *ạnat.* Ar.: *conat.* [Gal.: *aüoassy.* Gal. (S.): *aouassi.* Kal.: *awasi.* Inselkar.: *aoachy.* Ap. 1, Carin.: *aouachi.* (Lingoa geral [Tupi]: *auati, awati.*) Pim.: *thauatöh.*]
Maiskaschiri, gegorenes Getränk (bebida fermentada) *anđji uökẹ.*	Tam.: *uoki.* Trio 2: *yạki* = Trank. Gal.: *ouocou, ouicou, vicou.* Kal.: *wạku.* Rouc. 2, Up.: *oki.* Cum.: *huocu-r.* Par.: *vocu-lu.* Opone: *i-ocu.* Bak.: *póyu.* Mak.: *uicó.* Krisch.: *uaicó.* Ip.: *ueicu-rú.* Chaym.: *guequi-r.*
Mandioka (mandioca) [Jatropha Manihot] *uëimunu, wëimunu.*	Ap. 2: *ouei.* Trio 2: *wui, ui.* Ap. 3: *oué.* Nah. 1: *vātā.*
Mandiokamehl (harina de mandioca) *āɫina.*	Carij.: *tarouati.*
Mandiokafladen [Beijú] (empanada de mandioca) *uëi, wëi, wëẹi.*	Ap. 2: *ouei.* Ap. 3, Trio 1: *ouï.* Trio 2: *wui.* Ap. 1: *ouéyou.* Mak. (N.): *bejù.* Mac. (C.): *quéi.* Par.: *kéi.*

Mandiokakaschiri, gegorenes Getränk (caschirí de mandioca, bebida fermentada) 1. *kádiłi, kádiłi uókę.* 2. *ďohatękułu.*	1. Rouc. 1, 2: *cachiri.* Kal., Trio 2, Up.: *kaširi.* Pian. 2: *cachiri* = boisson. Gal.: *cachiri* = bouillie de manioc. (Oyampi [Tupi]: *cachiri.* Lingoa geral [Tupi]: *kaširi*).

Knollengewächs (planta bulbosa) [l. g.: maguarí] *ďohátę*[1].

anderes Knollengewächs (otra planta bulbosa) *háka*[1].

anderes Knollengewächs mit riesigen, bis mannshohen Knollen[2] (otra planta con bulbos inmensos de la altura de un hombre) *ałiuę(ę)ďę.*

Caripé, abgekühlte Stärkebrühe (brodo de almidón enfriado) 1. *ułkuhūnu.* 2. *wēihāhę.*

Mingau, heiße Stärkebrühe (brodo caliente de almidón) 1. *ałłna uókę*[3]. 2. *ałłna uókę ałûsakanaį* (= Mandiokamehl- Getränk- heiß).	Gal. (Gilij): *uocu.* Tam.: *uoki.* Bak.: *póγu.* Mak.: *uicó.* Krisch.: *uaicó.* Ip.: *ueicurú.* Rouc. 2: *oki* = boisson. Opone: *iocú* = Chicha.
Schipé, Farinha mit kaltem Wasser angerührt[4] (farinha mezclada con agua fría) *ałłna ękúhihę.*	Rouc. 2: *coutouli-écoure* = Cachiri de tapioca. *parourou-écoure* = cachiri de bananes. *napeuk-écoure* = cachiri d'ignames etc. Ap. 2: *parourauime-écourou* = cachiri de bananes. *achinacé-écourou* = cachiri de maïs etc.

Cachaça, Zuckerschnaps, Rum (alcohol de azúcar) *uałíyędę.*

Tapióca [Mandiokastärke] *imûłu.*	Ap. 3: *imourou.* Ap. 2: *imaure.* Mak. (N.): *eimù.* Par.: *emé ramù.*

Curatá, Fladen aus gegorener Tapioca (tortilla de tapioca fermentada) *imûłukęihę.*

Banane (banana, plátano) [Musa paradisiaca, Musa sapientium.] *hału.*	Carij.: *parou.* Rouc. 2, Ap. 2, 3: *parou, parourou.* Kal.: *paruru.* Up.: *palulu.* Trio 2: *apalulu.* Rouc. 1, Pian. 2, Mac. (C.): *parourou.* Mak., Arek.: *paruru.* Mak. (N.): *balurú.* Par.: *palurù.* Gal. (S.): *palourou.* Inselkar.: *baloulou.* Gal.: *baloulaca* = petites bananes. Maqu.: *faroro.*

[1] Die Knollen werden gekocht und gekaut dem Mandiokakaschiri zugesetzt; vergleiche *ďohatęk„ułu"*

[2] Ebenfalls zur Kaschiribereitung benutzt.

[3] oder *„wókę"*.

[4] Beliebtes Erfrischungsgetränk, besonders auf Reisen.

Batate (batata) [Batatas edulis] *hahi.*	Carij.: *nahi.* Pian. 2, Rouc. 2, Ap. 2, 3: *napi.* Kal., Trio 2. Up.: *napi.* Gal. (S.): *nápi.* Gal.: *napi, mabi.* Palm.: *napihe.* Api.: *nabiot.* Bak.: *nahóto.* Inselkar.: *mabi.* Chaym., Cum.: *mapuey.* Par.: *màporú.* Gal.: *amapa, mapa, mapas.* Nah. 1: *aniza.*
Cara [Dioscorea] *nuhẹ́kẹ*	Igname: Carij.: *nahaké.* Pian. 2: *napeuque.* Trio 2: *napökö.* Up.: *napök.* Kal.: *napui, napoi.* Rouc. 2: *napi. napeuk.* Mac. (C.): *napoui* = Cará. Tam.: *mappòi.* Ap. 2: *naopo* = Igname. Ar.: *makouit* = Igname; *ipoui* = Cará. Par.: *mapòrù* = Cará. Bak.: *náwi, náwe* = Igname, Cará. Nah. 1: *navi* = Igname, Cará. Igname: Rouc. 1: *appi.* Tam.: *nati.* Paria: *inname, inhome.* Inselkar.: *namoüin.* Maqu.: *yame.* (Lingoa geral [Tupi]: *aïpí* = Igname).
Pimenta, Spanischer Pfeffer [Capsicum L.] *hëmẹ́i.*	Kal.: *pomui.* Trio 2: *pomöi, pömöi.* Tam.: *poméi.* Gal., Cum.: *pomi.* Inselkar.: *pomi, pomouy.* Chaym.: *pomuey.* Rouc. 2: *pomé.* Nah. 1: *homi, vome.* Palm.: *apōmo.* Bak.: *pano.*

gekochte Pfefferbrühe [l. g.: Kinyambíra] (brodo cocido de pùnienta) *hałẹłẹ́hano.*

Umarí-Baum (árbol umarí) [Geoffroya spinosa L.] *uakụ̀ti.*

Cucúra-Baum (árbol cucúra) *hułúma.*

Mamão [Carica Papaya] *hahaị́ja.*	Trio 2: *mapaya.* Kal.: *kabaya.* Arek., Mak. *mapaya.* (Ouapichane: *mapaye.* Arawak: *papáia*).
Acayú [Spondias] *ołóji.*	Rouc. 2: *oroye, olochimen.* Pomme d'acajou: Ap. 2: *orochi.* Rouc. 2: *oroye.* Rouc. 1: *oroï.* Bak.: *oróme* = Cajú (Anacardium occidentale). Ar.: *orot.*

Abíu [Lucuma Caimito DC.] *uałaị́ma.*

zahme Ingá (inga cultivada) [Inga dulcis. Leguminosa] *kałáu.*	Inselkar. (R). *kalao* = une herbe. Gal.: *carou* = Zucker.

wilde Ingá (inga silvestre) *ẹkẹ́imẹkałaụ̀ułu* (= Riesenschlangen-Ingá).

Ananas [Bromelia Ananas L.] *nołẹ́ima.*	Carij.: *bereiva.*

Cumá-Baum *dẹhúku.*

Cumarú [Dipterix odorata W.] *axkáuałẹ.*

Uferbäume *mẹlẹ́ji, wái.*

Abacate [Persea gratissima Gaertn.] *kahái.*

Uacú *yẹ́ja.*

Carurú [Podostemacea] 1. *hämẹ́*[1]. 2. *haɫe̱ɫẹ́hano*[2].

Cubíu 1. *hẹmū́mẹ*. 2. *tx̯ahóke̱nū́ɫu, dx̯ahókẹnuɫu (tx̯ahóko, dx̯ahóko* = Tukano).

Cuyete-Baum (árbol cuyete) [Crescentia Cujete L.] *me̱nū́ɫi.*	Trio 2: *mula.*
Genipapo [Genipa brasiliensis Mart.] *mẹ̱nu* (= c. f. Bemalung, malen).	Bak.: *mẹ́no, mẹ́ru.*
Carayurú [Bignonia Chica Humb.] *kaɫau̯ítu.*	Gal.: *kariarou, kariouarou, karaerou.* (Lingoa geral [Tupi]: *karayurú.*)
Urucú [Bixa Orellana] *ihū́se̱.*	Trio 2: *use, uise.* Kal.: *kusuwe.* Carin.: *couseve.* Inselkar.: *couchéve.* Gal.: *coutsauwe.*

Yamarú[3] *kaɫiuá.*

Yurumú, Kürbis [Cucurbita maxima Duch.] *(d)zapá(d)yo* (= span.: zapallo).

Zuckerrohr (caña de azúcar) [Saccharum officinarum L.] *(d)zúsumẹ.*	Carij.: *sousouma.* Rouc. 1: *sousoume* = süß.
Bambus (bambú) [Bambusa] *kuɫẹ̱́kuɫẹ.*	Rouc. 2: *coulégueré* = bois canon; *couremouri, courimouri* = roseau. Ap. 2: *coulépié* = bois canon; *couremouri* = ein Strauch. Rouc. 1: *couroumouri.* Gal.: *kouroumari* = Pfeilrohr. (Oyampi [Tupi]: *couroumouri.*)
Pfeilrohr (caña para flechas) *hëɫẹ́uaɫi.*	Gal.: *bouleoua.* Rouc. 1: *piréou* = Pfeilrohr, Pfeil. Kal.: *pliu.* Trio 2: *plöu.* Up.: *pliu, piléu.* Nah. 1: *vüré.*

Salsaparilha (zarzaparrilla) [Smilax papyracea) *ǰihátai.*

Kautschuk (caucho) [Siphonia] *ẹ(d)yẹ́ǰiẹhúguɫu.*	Bak.: *aíhi ekúru* = Milch des Gummibaumes (Siphonia elastica).

Erdnuß, Mandubí (chufa) [Arachis hypogaea L.] *kadyáhāɫi.*

---

[1] Wächst in den Pflanzungen. So nennen sie auch das Salz.
[2] Wächst auf Cachoeira-Felsen im Wasser.
[3] Aus den Früchten werden große Trinkschalen verfertigt.

Kakao (cacao) [Theobroma Cacao L.] *metúłuka.*

Copoaï[1] *mẹ̄tółołi.*

Pinupinú [Urtica] *hułútōno.*

Tacuarí *díkẹłi.*

Uarumá-Rohr[2] (caña-uarumá) *uałůma.*	Rouc. 1. *ouarouma.* Rouc. 2: *oualouma, ouarouman.* Ap. 2: *arouman, ouaroumané.* (Lingoa geral [Tupi]: *uarumá.*)
Cipó[3] *ónatẹ.*	Tam.: *cinàte.* Maqu.: *sinate.* Up.: *sinat.* Inselkar.: *chinattê, chináttê.* Rouc. 2: *cihnat.* Bak.: *šinéta, zinéta.* Ap. 2: *cicinato.* Ap. 3: *achichinato.* Trio 2: *siminati.* Kal.: *simo.*

Cipó mit großen weißen glockenförmigen Blüten *hẹ́łẹ̄mu.*

Cipó, dessen Wurzel im Notfalle an Stelle der Mandioka benutzt wird *ďáuahu.*

Schneidegras[4] (hierba cortante) [Scleria] *ďau̯í.*

Baum mit großen lanzettförmigen Blättern, die zum Polstern der Mehlkörbe benutzt werden (árbol de hojas grandes lanceadas que se emplean para forrar los canastos de harina) *tx̯ẹłẹłẹ́tai̯ďłi* („*ďłi*" = Blätter).

Timbó[5] [Paullinia pinnata L.] *inẹ́ku.*	Gal.: *inecou* = bois, espèce d'astragale. Kal., Trio 2: *neku.*

gelber Baumbast, für Maskenbehang, Gürtel etc. (basto amarillo, para franjas de máscaras, cinturas etc.) *hṓno, hṓnu̯* (= Bastgürtel).

„Wilde Banane"[6] *mẹłokoďłi* („*ďłi*" = Blätter).

Caapí [Banisteria Caapi Spruce] 1. *yahẹ́.* 2. *hí(d)yati(d)yahe.*

Mirití-Palme [Mauritia flexuosa] *koái.*	Carij., Rouc. 1: *coaï.* Rouc. 2: *caouaye* = palmier.
Tucum-Palme [Astrocaryum] *amďna.*	Trio 2: *amana.* Kal., Up.: *awara.*
Assaí-Palme [Euterpe oleracea Mart.] *uahú.*	Trio 2: *wapu.* Rouc. 2, Ap. 3: *ouapou* = pinot. Ap. 2: *apou.*

---

[1] Uferbaum mit Früchten ähnlich wie Kakao.
[2] Wächst im Wald und wird zu gewissen Flechtarbeiten benutzt.
[3] Schlingpflanze, zum Binden benutzt.
[4] Schilfartig, am Ufer wachsend.
[5] Der milchige Saft wird zum Vergiften der Fische benutzt.
[6] Das breite Blatt benutzt man als Deckblatt für die Zigarette.

Inajá-Palme [Maximiliana regia Mart.] *maƚihá.*	Kal., Trio 2, Up.: *malipa.*
Pupunha-Palme [Guilielma speciosa] *haƚe̱hú.*	Gal.: *palipou.*
Patauá-Palme [Oenocarpus Bataua Mart.] *kūmú, kū́mũ.*	Kal., Trio 2, Up.: *komú* = Oenocarpus Bacaba Mart.

Patauá mit großen Früchten (patauá con frutos grandes) *kumū́imẹ.*

Bacába[1]-Palme [Oenocarpus Bacaba Mart.] *ax̯këi.*	Rouc. 2: *queuyi* = palmier.

Agutí-Patauá *ua(d)zẹ́kũmũ.*

Caraná-Palme *uaƚẹ́koƚẹ.*	Rouc. 2: *ouaraoré* = palmier.

Carana-í-Palme [Copernicia cerifera Mart.] *kuaƚaihẹ, koaƚaihẹ.*

Yasitára-Palme [Desmoncus] *kanā́naį.*	Gal.: *conana* = palmier.

Paxiúba-Palme [Iriartea exorhiza] *ƚaǰáẹhẹ* (*ƚā́dx̯a* = Blasrohr, das bei vielen Stämmen aus Paxiúba verfertigt wird).

Paxiúba barrigudo *hëƚëuaį́mẹ.*

Tucumá-Palme [Astrocaryum Tucumá][2].

Piassába-Palme [Attalea funifera Mart][2].

L. Zahlen — Numeros.

1 (uno) *tẹ̄nyi.*	Carij.: *téni.* Maiongk., Maqu.: *toni.* Woy.: *tioni.* Par.: *teuenjé (te uenén).* Cum.: *tehui, tehuin.* Chaym.: *tibin.* Mak.: *tiwing, tiuim.* Mac. (Th.): *teween.* Ak. (Th.): *tewin.* Waiyam.: *tuwine.* Krisch.: *tuim.* Ak. (Br.): *tègina.* Ak.: *tigina, tegienah.* Trio 2: *tinki, tinkini.* Arek: *tauking.* Cum.: *toquene, tocuene* = allein. Krisch., Ip.: *toquinjaron* = allein. Ip.: *tuquincaré.* Bak.: *tokále, tokalé-le, tokalô-le.* Ap. 3: *toïré.* Ap. 2: *taïro.* Rouc. 1, 2: *aouini.* Up.: *auini.* Gal.: *oouin, auniq.* Kal.: *a̱win.* Carin.: *ooui.* Gal. (S.): *oi.* Car.: *owe.* Car. (Th.): *ohwin.*

[1] Die Blätter werden zum Decken verwendet.
[2] Gibt es dort nicht.

2 (dos) *sẹkẹ́nẹłẹ.*	Carij.: *sékénéré.* Rouc. 1, 2: *sakéné.* Rouc. 2: *hakéné.* Mak.: *sakene, sakené, sagané.* Up.: *sakéne, hakéne.* Arek.: *atsakane.* Ip.: *assaquene.* Krisch.: *saquené* = sieben. Ak.: *asakre, asagreh.* Ap. 2: *assacoro.* Ap. 3: *assacaro.* Mak.: *asakrepanna* = vier. Ip.: *saquerebuné* = vier. Krisch.: *saquereba* = vier. Cum.: *azaque.* Tam.: *acciaché.* Chaym.: *achac.* Woy.: *asaki.* Bak.: *asáye, aháye, ahaké-le.* Yauap.: *assiki.* Waiyam.: *assare.* Ak. (Br.): *azara.* Nah. 1: *atake.* Maiongk.: *ake.* Maqu.: *hake.* Par.: *akoünien.* Trio 2: *ökönö.* Car.: *oco.* Gal. (S.): *oko.* Gal.: *occo, ocquo, ouecou.* Kal.: *ạkạ.*
3 (tres) *d̄ẹ̄łáuẹłẹ.*	Carij.: *seraouéré.* Ap. 2: *assérouao.* Chaym.: *achoroao.* Cum.: *azoroau, zoçoroar.* Mak.: *eserewa.* Arek.: *itseberauwani.* Par.: *olaulé.* Inselkar.: *éléoua.* Rouc. 1, 2: *héléouaou.* Rouc. 2: *éhérouae.* Up.: *eherue, heruaw.* Ak.: *osorwo, osorowa.* Woy.: *soroau.* Krisch.: *sarciuá.* Car.: *orwa.* Gal., Carin.: *oroua.* Gal. (S.): *oroua.* Gal.: *oroa.* Kal.: *ạrua.* Maqu.: *arowawa.* Waiyam.: *ware.* Trio 2: *woierau, werauw, eroitạtạ.*
4 (cuatro) *kẹnẹ(x)tẹkẹ́łẹnẹ.*	Nah. 1: *atakéreni, tatakéreni.* Carij: *ilénestékénéré.*
5 (cinco) *ẹ́niatoẹ́nẹłẹ.*	Carin.: *aniatoni.* Nah. 1: *anyátori.* Gal. (S.): *ainatone.* Gal.: *oïétonai, atonéigné.*
6 (seis) *ẹniatátoẹtẹ́nyi.*	Carij.: *eniera touhouna téni.*
7 (siete) *ẹ́nia(d)zẹkẹ́nẹłẹ.*	Carij.: *eniera touhouna sékénéré.* Krisch.: *saquené.*
8 (ocho) *ẹ́nia(d)zẹ̄łáuẹłẹ.*	Carij.: *eniera touhouna sekenere. [?] (= 7.)* Krisch.: *sereuaréneabunan.* Ip.: *sareuáneabunan.* Mak.: *seuraoyrié.*

9 (nueve) *ẹ́niakẹnẹ(x)tẹkẹ́łẹnẹ.*

10 (diez) *ẹ́nianẹhẹtẹ́hẹłẹ.*	Carij.: *eniesetou.*

Teil (parte) *ẹtẹhátoho átẹhẹ.*

wenig (poco) *hī́ja, hī́janai, hī́dx̯anai̯.*	Cum., Chaym.: *pichaca-ptic.* Rouc. 2: *pité.* Ap. 1: *petica.* Ap. 2: *pétikien.* Rouc. 1: *apsic.* Gal.: *enchiqué, ensico.*
viel (mucho) *úmẹ.*	Kal.: *puime.* Ap. 2: *imaïmé.* Gal.: *tapouimé.* Trio 2: *tapuime.* Gal. (S.): *apoiméné.* Up.: *hapoi.* Carin.: *montoromé.* Gal.: *accoumouro.*

halb (medio) *ẹuaɩyakẹ (ëɫinẹ)*[1].

voll (lleno) *(ëɫinẹ) nánẹhẹ*[1].

alles (todo) *úmẹ.*	Rouc. 2: *éméreu.* Gal. (S.): *iromoro.* Carin.: *moro.*

alle Leute (todos los hombres) *úmẹ kaɫihóna nái.*

allein (solo) *tẹ́nyĩɫẹkẹuẹ (tẹ́nyĩɫẹkẹ-ẹuẹ* = der einzige ich = ich allein).

nur Einer, der Einzige (uno sólo, el único) *tẹ́nyĩɫẹ.*

M. **Pronomina — Pronombres.**

Ich (yo) *ẹuë.*	Ap. 2: *éoué.* Trio 2: *wei, weyu.* Rouc. 1: *eou, you, ou.* Rouc. 2: *eou, you, ou, iya, oya, ouya.* Up.: *eu, yu.* Pian. 2: *you.* Pajùre: *jù.* Carij.: *aoui.* Ip.: *uy.* Gal.: *aou.* Kal.: *au.* Yauap.: *aú.* Inselkar.: *ao.* Cum., Tam., Avaricotto: *ure.* Mak.: *uré, hure.* Mac. (C.): *ouré, youré.* Mac. (G.): *uré.* Krisch.: *iury.* Ip.: *iuré* = mein. Nah. 1: *úrei.* Bak.: *úra.* Ar.: *oura.* Chaym.: *uche.*
du tú *ẹ́mëɫë.*	Rouc. 1, 2: *amolé, amoré.* Carin., Pian. 2: *amoré.* Gal.: *amoré, amolo, amoro, moré, moro.* Kal.: *amolo.* Mak.: *ameré, hamore.* Mac. (G.): *amaré.* Ap. 2: *amoro.* Ar.: *amora.* Up.: *amole.* Cum., Chaym., Avaricotto: *amuere.* Tam.: *amàre.* Trio 2: *amạlili, amölili.* Mac. (C.): *amanré.* Inselkar.: *amánlle.* Bak.: *áma.* Pajùre (Gilij: III. p. 202): *amà.* Ip.: *aim.* Palm.: *hómo.* Rouc. 2: *moué.* Ip: *ameré* = dein. Inselkar.: *amayem* = Zwillinge. Ein Anderer: Inselkar.: *amien.* Rouc. 1, 2, Gal.: *amou.* Kal.: *amu.* Gal.: *am.* Up.: *amö. mue* = du; *amu* = ein anderer. (Lingoa geral [Tupi]: *amú.*)
er él *akóɫono* (= ein anderer).	Gal.: *accono, iakouno.* Chaym.: *yacono.* Krisch.: *iacono.* Cum.: *chacono.* Bak.: *aγóno, zaγóno.* Rouc. 1: *acon, ancon.* Rouc. 2: *acone.* Up.: *akon.* Ap. 2: *z-acoro.* Ip.: *taconó.* Mak.: *tacun.* Yauap.: *i-akunũ* = Bruder. Ak. (Br.): *wi-ahgon* = mein Bruder. Up.: *i-akon* = Bruder. Trio. 2: *anko.*
wir (nosotros, -as) *kẹ́mëɫë.*	Chaym.: *cuchecomore* = nosotros todos sin exclusión.
ihr (vosotros, -as *aniãmoɫó.*	Ak.: *amiamoro, amiamo.* Cum.: *amiamor-como. amiar-com.* Chaym.: *amiamor-com.* Car.: *amainyaro.* Tam.: *amgnamoro.* ihr (possessiv): Krisch.: *iamoró.* Ip.: *inhamoro.* Mak.: *ingamoró.* — Mak. (Sch.): *hanamore.* Bak.: *hamarémo. amarémo, marémo, amúru.* Kal.: *amạlạ, amạle.* Mac. (G.): *amaré-nucon.* Nah. 1: *emuru.*

[1] *ëɫinẹ* = Kochtopf, olla, puchero.

dieser (este) *mëhĩ.*	Bak.: *méra.* Ap. 2: *mokéré, mogueré.* Gal. (S.): *moonii* = dies. – er: Gal.: *moco, moc, mocé.* Carij.: *moké.* Tam.: *mocke, macke.* Carin.: *mohcoro.* Rouc. 2: *mogueré, moheré, mohé, méhé, moglé, mo.* Up.: *magli.* Trio 2: *imoli, malili.* Kal.: *mase, magrle.* Ip.: *moqueré, maqueré.* Mak.: *maquery, maiqueré.* Chaym.: *mequere, muec.* Cum.: *muekire, muek.* – jener: Tam.: *more.* Cum., Chaym.: *muere.* Bak.: *mare, mał.* Ak.: *murra.* Cum.: *muen, muenire.*
dies da[1], dieser da (esto, este) *ẹ̄nẹ.*	Gal.: *ini.* Rouc. 2: *iné, inéré, inélé* = er. Rouc. 1, Carin: *inelé* = er. Up.: *inele* = er. Rouc. 1: *hélé* = dieser, dieses. *séré* = dies da. Rouc. 2: *seré, héré, séné, chine, chinn, sine* = dieser. Ap. 2: *séné, séré, séé* = dies da. Trio 2: *sini, širõ* = dieser, dieses. Up.: *šin, sere* = dieser, dieses.
selbst (mismo) *mëdyáłẹłẹnaị.*	Rouc. 1: *malala;* er selbst = *inelé-malé.* Rouc. 2: *mala, malala.*

andere Leute (otra gente) *akółonõ kałihõna.*

mein Bogen (mi arco) *ẹ́uë uëłáhãłi.*

dein Bogen (tu arco) *ẹ́mëłë uëłáhãłi.*

sein Bogen (su arco de él) *akółono kałihóna uëłáhãłi* (andere Leute Bogen) [otra gente arco].

unser Haus (nuestra casa) *kẹ́mëłë mẽnẹ.*

euer Haus (vuestra casa) *ẹ́mẽnẹ yadëkëni.*

ihr Haus (su casa de ellos) *nëłẹ mẽnẹ.*

N. Adjektiva — Adjetivos.

Groß (grande) *mõnomẹnaị.*	Carij.: *monomé.* Trio 2: *mana, maname.* Yao: *nomone.*
klein (pequeño) *hĩtx̌áłẹkẹnaị.* *hĩdx̌ãłẹkẹnaị.*	Carij.: *itchano.* Trio 2: *pia, apisime.*
hoch (alto) *kãuẹnaị.*	Up.: *kauwé, kawenhak.* Rouc. 2: *caouahenhap.* Mac. (C.): *caouinéman.*
tief (hondo) *nonãuẹnaị.*	Inselkar.: *onabouti* = niedrig.

[1] auf etwas hinweisend, mostrando alguna cosa.

lang
(largo)
mę́hanaį.

Ap. 2: *moça.* Inselkar.: *mouchinagouti.*

kurz
(corto)
dëdë(d)žęnaį.

Ap. 2: *mouétéécé.*

breit (ancho) *ahihimę́łękęnaį.*

fett (gordo) *mónomęnęnóhixta* (vgl. groß).

mager
(flaco)
ihohętau̯áłaɫi.

Inselkar.: (R.): *toulééli.*

schwer
(pesado)
ęmëǰi(d)zákanaį.

Trio 2: *amuimanei, amuimaka.* Gal.: *moehimbé, mosimbé.* Kal.: *awąsimbe-maŋ.*

leicht (ligero) *áłękę.*

flüchtig, rasch (veloz) *ęłę́komędę́kęni.*

alt
(viejo)
tamútuhę.

Trio 2: *tamutupö.* Palm.: *tamoáte.* Carin.: *tampoco.* Bon.: *tapoucú.*

langsam (tardo, lento) *dęłęxnę́łękędę́kęni.*

hart
(duro)
akę́hęę.

Trio 2: *aküpoi, akuipoi.* Rouc. 2: *takipsé.* Up.: *takipse.*

weich
(mullido, blando)
oxkonyímęnaį.

Bak.: *tokonůγe.*

gerade
(derecho)
ďahëmę.

Rouc. 2: *yapom.* Up.: *hapom.*

rund
(redondo)
imółiłi.

Rouc. 2: *tamilimili oualelé; ouiririmé* = enroulé.

kalt (frío) *kęǰímatęnaį.*

warm
(caliente)
atúsakanaį.

Trio 2: *atuma* = heiß, warm. Rouc. 2: *achipchac.* Up.: *ašipsak* = heiß, warm. Ap. 2: *achiné.* Rouc. 1: *échimhac.* Gal.: *assimbéi.* Kal.: *asiembe, asiemba* = heiß, warm.

trocken (seco) *nahánę.*

naß (húmedo) *tahí(d)zu(x)kę.*

verfault (podrido) *nękëtānę.*

krank (enfermo) *kutúsakanaị.* — Carij.: *ouacourou koutousakenaï* = j'ai mal au ventre. Trio 2: *kutumsak, yakutuma, ketekumaka.* Up.: *etúmhak.*

tot (muerto) *nahẹ́iyānẹ.*

blind (ciego) *tẹ̄nûkẹdaịkẹ.*

taub (sordo) *tẹhánakẹdaịkẹ.* — Bak.: *tiwanatayéni*

stumm (mudo) *kuɫakẹ́nouómiɫi* (= schlechte Sprache).

lahm (cojo) *tẹnémakẹnẹ̄ji* (cf. „feig").

schwanger (preñada) *mënóto, mẹnóto.* — Rouc. 2: *mounomé* = femme grosse.

gut (bueno) *kúɫe, kúɫẹnaị.* — Trio 2: *kule, kulanu.* Up.: *kuranu* = schön, hübsch. Yauap.: *kuranum* = hübsch. Ap. 3: *couré.* Ap. 2: *coulé* = gut, schön. Gal.: *couré, couramé, couramené, couranamé.* Rouc. 1: *kulé, kulé-kulé* = Freund. Bak.: *kxúra.* Api.: *kurep.* Carij.: *courenaï* = hübsch. Rouc. 1, 2: *couranou* = schön. Gal.: *couramé* = schön. Ar.: *écuré-pôura* = bon; *coureplé* = bien. Mak.: *curané* = dick. [gut: Rouc. 1, 2, Carin., Pian. 2: *iroupa.* Kal., Up.: *irupa.* Rouc. 1: *irapa.* Rouc. 2: *ipoc.* Gal.: *airolo.* Carij.: *maïta.* Trio: *mounou.* Maqu.: *achica*].

schlecht (malo) *kuɫákẹ, kuɫákẹnaị.* — Bak.: *kxurápa.* Cum.: *curepra, curepuin.* Api.: *kurimpẽ.* Trio 2: *kulipöme* = böse.

ein schönes Mädchen (muchacha hermosa) *uẹɫíji ẹmẽda.*

dumm (tonto) *tẹuáɫa(x)kẹnaị.*

tapfer (bravo) *tẹnẹ́mẹnaị.*

feig (cobarde) *tẹnẹ́ma(x)kẹ* (cf. „lahm".) — Up.: *elanmak, elanmhak* = bange, furchtsam.

sehr weit (vast[ísim]o) *mẽ — — — hanaị.*

erfolglos auf dem Fischfang [l. g. panéma] (pescando sin coger nada, pesca estéril) *ikûja sáxkanẹdaịkẹ.*

O. Farben — Colores.

Weiß (blanco) *tamútune.* — Cum.: *tumtune, tarentuniem.* Chaym.: *taremodne, taremodnan.* Ap. 2, 3: *cari-moutoumé.* Mac. (C.): *aïmoutou.* Mak. (Sch.): *aimatong.* Inselkar.: *tamóneti, timoûtêti* = il est blanc. Gal.: *tamoué, tamouné.* Kal.: *tamune.* Carin.: *tamouné* Par.: *domûnané.*

schwarz (negro) *đukútumēmę.*	Ap. 2: *chimicoutoumé.* Ap. 3: *chinoucoutoumé.* Mac. (C.): *ricoutou.* Mak. (Sch.): *rikotong.* Chaym.: *tiquitne.* Cum.: *tequichinem.* Kal.: *tekalaye.* Bak.: *tukuéŋ* = grün.
dunkel (opaco) *uałúmęnaị* (= Nacht).	Kal.: *tawalu.*
schmutzig (sucio) *đukútumęnęji.*	
rot (encarnado, rojo) *taxmítęmę.*	Bak.: *tapawiléŋ, tapabiléŋ.* Trio 2: *tapiale.* Nah. 1: *tokumélinya, tukumilinyo* = blau, grün. Rouc. 1: *talilimé, talelimeu* = schwarz. Rouc. 2: *talilimé* = schwarz. Ap. 2: *chimimé.* Chaym.: *tocpire, tocpiran, tapire.* Tam.: *toc-pire* = rot; *taic-pirème* = gelb. Gal.: *tapiré* = rot, gelb; *taviré* = rot. Rouc. 2, Carin.: *tapiré.* Kal.: *tapire.* Up.: *tapire.* Inselkar.: *tàbire* (Jaguar = *caicouchi tàbire*). Cum.: *carapirem.*
blau (azul) *tęuędyúłęmę.*	Ap. 2: *tioulé-moué* = himmelblau. Rouc. 2: *tioulé, taouame.* Chaym.: *turaren.* Cum.: *turarem, tumurem* = gelb. Carin.: *toupourouma.* Up.: *tępu.* Gal. (Laet.): *topiourome* = schwarz. Par.: *kuelipé.*
grün (verde) *atęłęmęnaị.*	Rouc. 2: *ichérounmé, séloumé.*
gelb (amarillo) *kałáuīdya* (= gelber Ton, arcilla amarilla).	Chaym.: *carayer.*

P. **Zeit — Tiempo.**

Gestern (ayer) *kokónyāłę.*	Trio 2: *kokońali.* Ap. 2: *coconié.* Rouc. 1, 2: *coconé.* Up.: *kokone.* Inselkar.: *cognále.* Gal. (S.): *koinaro.* Gal.: *coignaro, coyara, coïaré.* Kal.: *końalą.* Maqu.: *conneri.* Ar.: *cocoémé.* Mac. (C.): *coamouya.* Mak. (Sch.): *komompra.* Par.: *kopanjolú.* Bak.: *kxopaléka.*
vorgestern (antes de ayer, anteayer) *akółono kokónyāłę.*	(Inselkar.: *máne cognále.* Ap. 2: *moococonié.* Rouc. 1: *moncoconé.* Rouc. 2: *moun-coconé.* Up.: *mun-kokone.* Gal.: *monin-coignaro, mani-coïaré.* Kal.: *mon-końalą.* Mak. (Sch.): *umini-komompra.* Maqu.: *conneri tontori.* Trio 2: *kokoloba*).
morgen (mañana) *kokógęłę.*	Cum., Chaym., Ap. 2: *cocoro.* Trio 2.: *kokolo.* Gal. (S.): *kookoro, koroko.* Ar.: *cocoloné.* Cum.: *coco.* Gal.: *coropo, acoropo, acolopo.* Rouc. 1: *coropo.* Kal.: *koropo.* Par.: *kópalé.* Bak.: *kxopaléka.* Carin.: *comaro.* (Rouc. 1, 2: *anoumalélé.*)
übermorgen (pasado mañana) *měni kokónyāłę.*	Gal.: *mani-coropo, amani-coropo.* Rouc. 1: *mon-coropo.* Kal.: *mon-koropo.* Ap. 2: *moo-cocoro.* (Rouc. 1: *mon-anoumalélé.* Rouc. 2: *moun-anoumalélé.* Up.: *mun-anumale*). Ar.: *moro-cogloné* = heute.

heute (hoy) *ałáłęłę atúnauę.*	Rouc. 2: *chimalélé.* Up.: *simalé, simaléle.* Ap. 2: *séro-malilé.* Mak. (Sch.): *sererope.* Mac. (C.): *tchéréouaré.* Kal.: *erome*

ein andermal (otra vez) *ëłëkałëłëkę.*

jetzt (ahora) *ałáłëłę.*

sogleich (luego) *uëłëgęłę*[1].

dereinst (un día) *kokónyāłę.*

nachher (después) *ganëłę.*	Rouc. 2: *yane* = il y a un instant.

Q. **Ort — Lugar.**

Rechts (derecho) *yahętunu.*	Bak.: *axóme.*
links (izquierdo) *bëoëdyałę.*	Bak.: *pôe.* Cum.: *poyehuiye.* Chaym.: *poye.* Ap. 2: *i-pozereu.* Rouc. 2: *i-pouoi-né.*
hier (aquí) *jłdya.*	Cum.: *chia, chiare, chiama.* Chaym.: *chie, chiema.* Rouc. 2: *chia-né. chia, sia* = dort. Up.: *šia* = dort. Bak.: *tiné.*
hier, hieher *tx̣áłę, dx̣áłę.*	Rouc. 1, 2, Carij.: *talé.* Up.: *tāle.* Mak.: *taré.* Bak.: *tále, tare, tale, tôle. tyáre* = hierher. Cum.: *tare, ta.* Rouc. 2: *tan.* Up.: *tan.* Chaym.: *tarere* = hierher. Ap. 2: *taracitacé.* Tam.: *tanàre.*
nahe (cercano, cerca de) 1. *ikúnękę.* 2. *mëhãgę.*	2. Rouc. 2: *moyéëra* = sehr nahe; *papehac* = nahe. Up.: *moyera, moyira.*
dort (allá) *mëhãgęłę.*	Rouc. 2: *mouiahcoure* = dort unten. Gal.: *moia, moé* = dort. Chaym.: *miye, mia, miama, miya.* Cum.: *mia.*
fern (lejano, léjos) *mëhã.*	Gal.: *moia* = dort. Chaym.: *mia, miya* = dort. Cum.: *mia* = dort. Yauap.: *múpú, mubú* = dort; *mié* = fern.
dorthin (á este lado, por allá) *múnęnaj.*	Gal. (S.): *moonii* = dies.

[1] Für „sofort, sogleich" erhielt ich bei zwei verschiedenen Gelegenheiten auch dasselbe Wort wie für „Abend, Dämmerung": *kokonyenéJi.*

dorther (de allá) *ëłęnyę, ëłęnyęnaj.*

vorwärts (adelante) *udhonaj.* — Cum.: *yahuapo.* Kal.: *wapu, wapą* = vor, vorn. Trio 2: *wapą* = vorn. Bak.: *wānŏe* = nach vorwärts (stoßen).

rückwärts (hácia atrás, para atrás) *ęmëjinęxtakę.*

vor dem Haus (delante de la casa) *mẽnę̃ dādoiępę.*

hinter dem Haus (detrás de la casa) *mẽnę̃ gaï.*

oben auf dem Haus (encima de la casa) *mẽnę̃łęto.*

auf dem Baum (en el árbol, encima del árbol) *uę̃uęho.* — Rouc. 2: *uéué-po* = auf dem Baum.

unter dem Haus (debajo de la casa) *mẽnę̃ ęhīnę.* — Unter: Rouc. 2: *opiné.* Ap. 2: *opiné, z-opigno.* Car.: *upinyu.* Gal.: *oubino.* Cum.: *ypna-hue.*

innen im Haus (dentro de la casa) *mẽn(ę̃)hotáłi* (= Haus-Eingang).

R. Modale Ausdrücke — Adverbios de modo.

Ja (sí) *hęhę̃ — — —! ę̃, ęhę̃, ęhę̃.* — Bak.: *ehé, hehé.* Kal.: *aha, ö-ö.* Par.: *ijóe.* Api.: *ä.* Rouc. 2: *euh.* Rouc. 2: *yo.* Up.: *öhö.* Gal.: *ya.* Chaym.: *en, ina.* Cum.: *yna.* Mac. (C.): *igna.* Mak. (Sch.): *äña.* Inselkar. (R.): *anhan.* Pian. 2: *na.* Ap. 3: *an.* (Gal.: *terré, teré.* Gal. (S.): *téré.* Carin.: *taarou.* Lingoa geral [Tupi]: *eré.*)

nein (nó) *uá, úanái.* — Carij., Inselkar., Gal. (S.), Rouc. 1, Pian. 2: *oua.* Gal.: *oua, ouati, ouané, ouatinan, ouacé.* Kal.: *ua.* Up.: *ua.* Rouc. 2: *ouâ, oua, oualé, ouâ-telé.* Bak.: *haá, a(h).* Par.: *uassé.* Carin.: *ouani, ouane.* Chaym.: *guaca, guache.* Cum.: *huàchike.* Mak. (Sch.): *kani.*

S. Zeitwörter — Verbos.

atmen (respirar) *yęsętałęnāłi.*

aufstehen, sich erheben (levantarse) *tę-tunuxtęyę-mę.* — Rouc. 2: *ténéptèye* = aufstehen (morgens).

baden (bañarse) *ęhę̃ę-māni.* — Rouc. 2: *épéhe, epihé, t-épéhe.* Up.: *epe-he.* Cum.: *hu-cipi-aze.* Chaym.: *gu-epi-az.* Mak.: *u-epe-ny.* Ip.: *n-eupu-i.* Ap. 2: *épou-icé* (= ich will baden). Gal.: *opi.* Car.: *obi.* Krisch.: *ebo-co.* Trio 2: *t-epoi.* Bak.: *i.*

binden (atar, ligar, amarrar) *itęnámakę.*

bleiben (quedar) *ëłëtëłëkëę̃jikę.*

braten (asar, freir) *i(x̯)hů-ƚu-kẹ.*	Rouc. 2: *ipou-rou-ké.* Up: *ipuruke* Chaym.: *ipu-r-que;* erwärmen = *ypu-en-az, ypu-enec.* Cum.: *ipu-aze.* Bak.: *ixu.* Mak.: *ipo-té* = brennen. Trio 2: *ipuli-ai* = rösten, braten.

Fische braten (asar peces) *ikůǰa i(x̯)hůƚukẹ.*

brennen, verbrennen (quemar) *ihó(x)-mā-kẹ.*	Mak.: *ipo-té.* Bak.: *xuγe.* Cum.: *yuc-aze, tuc-aze.*
bringen (llevar, traer) *tx̯áƚẹ ẹ́nẹ-kẹ* (= hierher bringe!)	Ap. 2: *éné-keu* = bring! Mac. (C.): *éné-keu ourébia* = bring mir! Par.: *enne-ké* = „ich will essen" (= bring!). Rouc. 2: *énép-keu; touna énép-keu* = bring Wasser! Up.: *énep-kö! énep-ta* = bringe! Api.: *enep-ko-uore* = gib mir, bring mir! Mak. (Sch.): *y-enép-u* = bringen. Rouc. 1: *touna enepta* = Wasser bringen. Bak.: *ene.* Gal.: *s-éné-tagué* = ich werde bringen; — suchen: Cum.: *enip-que.* Chaym.: *enip-ipra, tip-che.*

bringe Wasser! (trae agua!) *tx̯áƚẹ tůna* (= hierher Wasser!).

coitum agere (hacer el cóito) *ẹ-(d)zẹ́kuẹ-māni.*	Rouc. 2: *té-héqué, mo-hiqué.* Cum.: *hu-ecu-aze.* Chaym.: *ocno-pra* = ich wohnte nicht bei. Bak.: *aka-ni, axka-ni.*

denken (pensar) *tẹuáƚẹ̄ǰikẹ.*

essen (comer) *ẹ(d)zẹƚẹhátẹkẹ* (= esset!).	Maqu.: *ekeri, areintanka.*
fallen (caer) *anó-tānẹ.*	Trio 2: *t-anạta-i, n-anạta.* Cum.: *hu-ena-ze, y-ena-r.* Chaym.: *y-ena-z.* Ak.: *ennah, eyna.*
fegen [den Schmutz aus dem Hause] (barrer [la casa]) *hátai isákā-kẹ* (= Hausplatz fege!).	Chaym., Cum., Mak., Krisch., Ip., Rouc. 1, 2, Ap. 2: *pata;* Inselkar.: *bata;* Rouc. 2: *i-patare, pati;* Ak.: *para* = Haus Dorf, Stadt, Ort, Landstrich, Stamm; — fegen: Kal.: *autạ sakạ-kai* = ich fege das Haus. Rouc. 2: *picha-poc;* Bak.: *sawikxone.*

fischen (pescar) *ikůǰa isáxkata* (= Fische er hat gefangen).

fliegen (volar) *ẹhẹ́tẹkákẹ̄tẹ*

fließen (correr) *tůna ẹhẹ́tẹƚẹ* (= der Fluß fließt, strömt).

fühlen (sentir) *kutúsakanai̯ ẹǰikëƚẹkẹ* (= krank ich fühle).

fürchten (temer) *naƚí-ǰikẹnai̯.*	Krisch.: *nari-quy,* Mak.: *nari-pe.* Ip.: *inari-quy.* Ak.: *eynari-ta.* Ap. 2: *enaré-ma-ke.* Gal.: *t-enari-gué t-enari-quien, t-enari-qué, t-enare-quien.*
gähnen (bostezar) *y-ẹtáho-ƚẹ, y-ẹtáhō-ƚi.*	Bak.: *itau.*

geben
(dar)
ękałá-makę (d)yí(d)ya
(= gib mir).

Kal.: *i-kalama-ką* = verkaufen. Trio 2: *te-kalamai* = kaufen Rouc. 2: *équéré-keu*. Kal.: *i-ką*.

gebären (parir) *mûłędyę, mûłędyę* (cf. *mûłę* = Säugling, Kind).

geboren werden (nacer) *ęxmâki męnótomęnaị (mënóto* = schwanger) (zu „*ęxmâki*" cf. „Morgenröte").

gehen
(andarse, andar, ir.)
1. *itu-x-táka tęëmë.*
2. *itu-x-táka dëmë*
(= Wald in sie gehen, er geht).

Carin.: *etema, item.* Ip.: *etameu.* Inselkar.: *i-étéma-li, n-item.* Chaym.: *itemue, utemue, ute, ut-a-z, uton, tému, tamue, tumue, tu, te, ta, chamue, che, ze.* Cum.: *ute, yte, yche, te, ta.* Tam.: *ute, ite, da.* Krisch.: *etani-n.* Mak.: *uten, u-eten.* Ak.: *otu, itu, du, da.* Bak.: *ita, u-uta* = ich gehe, ging. Carij.: *ite.* Car.: *itu, itoh-bo.* Rouc. 1: *ita, n-issa.* Rouc. 2: *ité; n-issa* = geh weg! Ap. 2: *ta.* Gal.: *ita, issa.* Kal.: *amol-ita* = geh! Trio 2: *t-utei, t-etei.* Up.: *t-utei-yu* = ich gehe.

graben
(cavar)
ahíga-kę.

Ak.: *ahga, aga.* Cum.: *ch-aca-r, hu-aca-ze.* Chaym.: *t-aca-ze.* Krisch.: *i-aca.* Mak.: *i-aca-quy.* Bak.: *y-ake, z-ake.*

greifen, fassen
(tomar, asir)
n-ahę́-ji.

Bak.: *s-awa, s-awö;* er ergreift = *n-awą-te, n-awö-ta.* Ak.: *ahbi-chi, ahbi, apu.* Cum.: *ch-apue-chir, hu-apue-daze.* Chaym.: *ch-apue-chaz.* Cum.: *hu-apue-zache, t-apue-ze.* Gal.: *s-apoui, s-apouay;* nimm = *apoui-qué, apoua.* Rouc. 2: *apoï-keu, apoï-ké, apoï-ke-lé.* Ap. 2: *apoï-keu* = nimm! Rouc. 1: *ch-apoui.* Inselkar.: *ch-aboüi-bae* = nimm! Car.: *apoi, apoe.*

heraustreten, aus dem Hause (salir de casa) *tëkę́tę, dëkę́tę.*

hören
(oir)
uómi ętá-kę (= Vort höre!).

Krisch.: *itá-que* = höre! Bak.: *ita, ida.* Cum.: *t-eta-ze, eta-k;* ich höre = *hu-eta-ze.* Chaym.: *ch-eta-z, t-ita-z.* Gal.: *s-ete-y.* Inselkar.: *ch-ete-i nomëti* = ich weiß es wohl. Rouc. 1: *s-éta-ï.* Rouc. 2: *s-éta-ye* = ich habe gehört. Ap. 2: *étaa-cacé.* Ak.: *eydah.* Carin.: *an-eta apanari* = verstehst, hörst du mich nicht? Kal.: *ta-ka* = hören. *m-eta-ną* = hörst du? Trio 2: *t-eta uya* = ich höre.

hungern (tener hambre) *ęmíyęnę yę́ji.*

husten
(toser)
totó-nę dodó-nę.

Rouc. 2: *tohtoto-ticaye.* Trio 2: *tontonta* = husten. *otono* = Husten. Up.: *tątątą* = Husten.

jagen (cazar) *manákęnę ihīnęxtá* (= laßt uns gehen jagen).

kacken
(cagar)
u-ękai-uę́tęi.

Cum.: *hu-eca-ze, av-eca-k.* Bak.: *ąiki.*

kämpfen (combatir) *ęhënęxnę.*

kauen (masticar, mascar) *nahohódyānę.*

kaufen (comprar) *nęłęhę́-manę.*

klettern (trepar) *ẹnẹ́nuxnẹ.* — Ap. 3: *anoune.* Kal.: *au w-anu-sa, kawo-na-ga* = ich steige (auf einen Baum).

kochen (cocer) *tẽ(d)yẹ̄-kẹ.* — Trio 2: *tuye, tie-topo, t-ikale.* Rouc. 2: *tiikeré* = bouillir; *tire-ké* = fais bouillir; *(touma) hétek tiké* = cuisiner. Up.: *tireke.*

kommen (venir, llegar) *kaɫihóna nẹ̄hẹ́ nẹ́tũta* (= Leute töten sind gekommen).

kriechen (arrastrarse) *uóto mẹtẽnẹ*[1] (Enthält „*uóto* = Taiasú-Schwein").

lachen (reir se) *ẹũɫãnẹ.* — Kal.: *wale.*

machen (hacer) *ẹɫẹ-kómẹ-tẹnẹ-kẹ* („*ẹɫẹ́komẹ(dẹ́kẹni)*" = rasch). — Carij. *a-camaé.* Cum.: *t-iri-che, eri-pra.* Chaym.: *t-iry-az, t-ir-az.* Rouc. 2: *t-iri-quelé, eri-a.* Ap. 2: *t-iri-qué.* Gal.: *s-iri.* Krisch.: *iru-ia.* Mak.: *t-er-nia.*

mahlen (moler) *ẹmó(x)mõɫi, ẹmõ(x)mõɫẹ.*

malen (pintar) *imẹ̄núx-tẹɫi.* — Trio 2: *ti-menu-le* = gezeichnet. Cum.: *ymenuc-r-aze.* Chaym.: *ymenuc-r-az, t-emenuc-re.* Mak.: *s-emenung-a.* Ak.: *meynog-ah.* Ip.: *s-emeng-ai.* Krisch.: *ness-emeng-aia.* Gal.: *s-imero, m-imero, n-imero.* Kal.: *s-imerą* = zeichnen. Up.: *t-imirik-sé.* Inselkar.: *ch-emérere, in-emere-têli.* Bak.: *iweni.* Mak.: *imenu* = Farbe.

nähen (coser) *ɫúhuhi ɫamẹ́ɫi* (= Baststoff nähen).

niesen (estornudar) *yatíhẹɫi.*

pfeifen (silbar) *ẹtákinẹ.* — Bak.: *etayinu.* Cum.: *y-eta-ze* = heulen; *y-et* = Pfiff; *y-etaktono* = Pfeifer.

pissen (mear) *nẹ-(d)zúx-tanẹ.* — Trio 2: *n-isuta-ni.* Ap. 2: *souou-tagacé.* Rouc. 1: *sou cou-poc.* Carij.: *toucou.* Gal.: *sicou, chicou.* Rouc. 2: *chic-taye, chic-a-teu.*

rauchen (fumar) *tãmẹ nẹ́ɫẹ̄ɫi* (= Tabak trinken).

reden (hablar) *nẹ-uõbãnẹ.*

riechen (oler) *tẹ-hókẹnẹ-nẹ, tẹ-hókẹnẹ.* — Trio 2: *ti-pagẹné, ti-pakiné.* Ap. 2: *ti-pochiné.* Cum.: *tu-puchune, i-puchum, ty-pozno-r.* Chaym.: *i-pochuma-z.* Tam.: *poicné.*

rudern (remar) *i-goẹgá-kẹ, i-koẹká-kẹ.* — Trio 2: *akoika-kö, w-akwoiga-i.* Bak.: *i-kake, hi-kake.* Rouc. 2: *caïqué coure.* Ap. 2: *coïca-ci capouita-ké.*

[1] Heißt vielleicht „das Schwein läuft" oder etwas Ähnliches.

rufen (llamar) *kętū-kę.*	Gal.: *ni-cotay, ni-coté.*

schießen, mit dem Bogen (tirar con el arco) *nę-uëiyanę* (cf. werfen).

schießen, mit der Flinte (tirar la escopeta) *kohéto kęnęuënę.*

schlafen (dormir) *óni(x)kę.*	Carij.: *n-oniksé.* Carin.: *ooniksé.* Inselkar.: *aóniquay. n-aonica-yem* = ich schlafe. Gal. (S.): *oonéka, oonébé, ouonésa.* Kal.: *onąką.* Trio 2: *uąni-po-wai.* Gal.: *anagay, n-anegué. anaquay* = ausruhen, schlafen. Ar.: *aounéké.* Cum.: *hu-eniki-aze* = ich schlafe. *hu-eniqui-r.* Chaym.: *gu-enequi-az, eniqui-pra, euneque.* Ap. 2: *n-énooco.* Rouc. 1, 2: *t-iniksé.* Ap. 1: *s-inikné.* Pim.: *inigza.* Bak.: *iki.*
schlagen (golpear, pegar) *ni-hahákanę.*	Bak.: *háye.* Kal.: *yąką* = schlagen, stoßen.
schleifen (amolar) *iuá(d)za ahíhi-kę* (= Messer schleife!).	Ap. 2: *aipi-keu* = schleife! Rouc. 2: *s-épi.* Up.: *ti-epi-sé.* Inselkar.: *ch-ibi-ti.* Cum.: *y-ep-taze, t-ep-teze.* Chaym. *y-eb-taz.* Ar.: *(poulepté) ikiké.* Kal.: *t-ie-ke.*
schnarchen (roncar) *onakółołę.*	Gal.: *anaquay* = ausruhen, schlafen.
schneiden (cortar, tajar) *akuëtę-łi.*	Chaym.: *aquete, aqueze.* Cum.: *ch-akete-r; hu-aketa-che* = ich schneide. Gal.: *s-acoto-ia, c-icoté, s-icoté, ch-iqueté.* Gal. (S.): *ikoto-go.* Ar.: *okotkot.* Rouc. 1: *s-ékéte-i.* Rouc. 2: *s-ekete-ye, t-ékétsé.* Ar.: *(yéyé) aguepto* = abattre (un arbre). Ap. 2: *acoocon.*

schwimmen (nadar) *ę(x)kętęnę.*

sehen (ver) *ęnę-kę.*	Cum.: *t-ene-che, hu-ena-che, ch-ene-r, ene-k. hu-ena-ze* = ich sehe. Chaym.: *ch-ene-az.* Maqu.: *w-ene-ye.* Gal.: *s-ené, c-eney.* Gal. (S.): *ts-éénë.* Kal.: *ene-ką.* Trio 2: *t-ene-ye.* Up.: *s-éne-yu, h-éne-yu* = ich sehe. Rouc. 1: *s-éné.* Rouc. 2: *s-éné, t-éné-ye.* Ap. 2: *éné-no.* Inselkar.: *ch-énaim.* Bak.: *ehe, ese, ee, e.*
singen (cantar) *ęłę-mi.*	Gal.: *ere-my, ile-my.* Inselkar.: *ere-méri.* Mak. (Sch.): *uy-eri-mou* = ich singe. Ar.: *oré-me.* Cum.: *hu-ara-ze.* Bak.: *ąli, alì, ari, öri* = tanzen, singen.

sitzen (estar sentado) *ę(d)zęuaikę.*

springen (saltar) *ęhęnūnę.*	Bak.: *ahe-ti* = springen, hüpfen.

stechen (picar, punzar) *ihinęhi hotáłi* (= stechen Loch).

stehen (estar en pie) *tę-tunuxtęyę-mę* (= aufstehen).

sterben (morir) *hẹnáłẹ nahẹ̄hẹ.*

tatauieren (tatuar) *itití(x)kẹhẹ.*

tauchen (zambullir) *ẹhułíkā-łi.*

töten (matar) *ihinẹ́hë-łi* (cf. stechen).

trauern (estar triste, afligirse) *uómi* (= Wort) *axgẹ́ — — łẹnaị*

trinken (beber) *uókẹ n-ẹ́łẹ-łi* (= Getränk trinken) [cf. rauchen].	Up: *t-eli-he, t-ari-he, s-eneli.* Yauap.: *eneri.* Trio 2: *w-enili, w-eneli.* Rouc. 1: *s-enéli.* Rouc. 2: *inéré, s-éné-li* = er trinkt. Pian. 2: *s-éné-li (issé)* = (ich will) trinken. Gal.: *s-ine-ri, c-eneu-ry.* Carij.: *eni-ké.* Bak.: *eni, ine.* Cum.: *ein-ke, t-ein-che.* Chaym.: *gu-ene-chin, en-ke.* Kal.: *ini-kạ.* Inselkar.: *ch-inai-m.* Ak.: *ini-mu, ini-n, ini.* Car.: *eynu.* Par.: *vok-ulú* = ich will trinken.

umkehren, sich umwenden (retroceder, regresar) *ẹhanáma-kẹ.*

untergehen [im Wasser] (irse á fondo) *ëmëgẹ* (= er geht unter).	Ak.: *umah.* Cum.: *cuma-ze, y-ucma-ze.* Inselkar.: *li-coma-li tono.* Ap. 2: *té-cuma-cé tuna.* Trio 2: *moŋkö* = sinken, ertrinken.

wachsen (crecer) *ānẹ́xtā-łi.*

waschen (lavar) *máułukahẹhẹ i(d)zu(d)zúxka-kẹ* (= Kleider wasche!).

weben (tejer) *atátẹ kanẹ́(x)tẹ-kẹ, ẹ-kanẹ́(x)tẹ-kẹ* (= Hängematte fertige!).	Tam.: *camnei* = weben.

weinen (llorar) *kałihóna k-áhihẹ*[1] *ondmẹ-łi* (= Leute beweinen).

werfen (arrojar) *nẹ-uë(d)yānẹ* (cf. schießen mit dem Bogen).

wollen (querer) *i(d)zẹ-uaẹ́ ẹkałáma-kẹ* (= ich will gib!).	Kal.: *ise-uwa* = ich will. Trio 2: *ire-se-wai, ise-wai, se-wai, so-wai* = ich will. wollen: Ip.: *si-uai.* Rouc. 1: *icé.* Rouc. 2: *icé, iché, ihé, hé.* Ap. 3: *icé.* Pian. 2: *issé.* Gal.: *icé, iché.* Bak.: *ize, ihe.* Car.: *isey, sey.* Ak.: *ichey, chey.* Carij.: *ecé.* Ap. 1: *acé.* Kal.: *ose.* Ouayeouè 2: *ichou issé* = ich will. Ap. 2: *isacé* = ich will. Ar.: *idé-d-oura.* Api.: *ire-r-urŏ* = ich will. Inselkar.: *icheem* = ce que j'ayme. Krisch.: *iuaiaoiai.* Mak.: *itozoai.*

zählen (numerar) *nẹ̄-dūdẹ̄nẹ.*

zeigen (mostrar) *nẹ-nẹ́hōnẹ.*

ziehen (tirar) *n-ẹtẹ́-manẹ.*	Bak.: *eti.* Up.: *kanawa t-itoŋmai* = das Kanu (in einer Stromschnelle) aufwärtsziehen. Trio 2: *kanawa etateiŋ* = ein Kanu auf das Ufer ziehen.

---

ahẹ́hihẹ = er ist gestorben.

zittern (temblar) *y-atúnaį.*

auf! wohlan! (pues bien!) *ę(d)zęłęháxtëię ëxkęnė́* — — —![1] (cf. essen).

vorwärts! laßt uns gehen! (adelante! vamos!) *manękonęhá* — — —! | Carij.: *maïconé, mainé.* Maqu.: *maike.*

T. Sätze[2] — Frases.

Laßt uns zum Haus gehen!
vamos á la casa!

manękonęhá mëhanaį háta mẽnę
laßt uns gehen weit Dorf Haus

laßt uns morgen zum Macáya fahren!
vamos mañana al Macáya!

manękonė́[3] *makáya-ya kokógęłę*
laßt uns fahren Macáya zu morgen

der Weiße ist vom Cuduiary gekommen.
el blanco ha venido del Cuduiarý.

kułúhałi-ya-(x)-tëłę yałánaį nę́tuta
Cuduiarý von in (?) Weißer er ist gekommen

hole Brennholz herbei!
trae madera para fuego!

uę́uę ę(x)tátę-kę uę́uę ętátę-kę
uę́uętátę-kę

zünde Feuer an!
enciende el fuego!

mahóto i-ęłę́tę-kę
Feuer zünde an

Rouc. 2: *olé-té-ké ouapot* = Feuer anzünden. Ar.: *campot diret-ka* = zünde Feuer an!

laßt uns im Haus schlafen!
durmamos en la casa!

1. *mẽnę́-tauę t-óni(d)zę*
Haus in er schläft

2. *manękęhá óni(d)zę mẽnę́-taka*
laßt uns gehen schlafen Haus in

wie heißt du?
cómo te llamas?

ëtęsę-má-naį.

Kal.: *nąke ete me-ną* = wie heißt das? Carij.: *etéke-naï* = qu'est ce que? *otisé été moké* = wie heißt das? Up.: *éti-hé* = was wünschest du? Rouc. 2: *étihé, éti* = qui? quel? quoi? Gal.: *oteté, éteté* = wie; *été* = Name. Gal. (S.): *éété* = nennen. — Name: Kal.: *éti.* Up.: *ehet, eat.* Trio 2: *yeatl.* Bak.: *ehéti, ezéti.* Cum.: *y-echet, ch-echet.* Chaym.: *u-y-echet, t-echett* Tam.: *it-edget.* Inselkar.: *eti.* Car.: *eytu.* Rouc. 1: *ehed.*

die Männer tanzen die ganze Nacht.
los hombres están bailando toda la noche.

gë(d)yā ałáłęłę ę́łę̄minę́ kuku nę́męhę
die Männer heute tanzen Nacht ganze

der Häuptling hat einen Jaguar getötet.
el caudillo ha matado un tigre.

inidomū tę̄nyiłękę hiyáǰi
Häuptling einen einzigen Zauberarzt
caudillo un sólo médico mágico

nę-hënęhę
hat getötet
ha matado

---

[1] Aufforderung zum Essen. In der Lingoa geral: *eré katú* — — —!

[2] Die deutschen Sätze links geben die Form wieder, in der die Fragen gestellt wurden. Der indianische Text weicht häufig erheblich davon ab, wie aus der wörtlichen Übersetzung hervorgeht.

[3] oder: *manękonęhá.*

[4] Reizendes Mißverständnis, entstanden durch das Kobéua-Wort *„yaui"*, das sowohl „Jaguar" wie „Zauberarzt" bedeutet.

Equivocación muy bonita, nacida por el término kobéua *„yaui"*, que significa tanto „tigre" como „médico mágico".

wir töten viele Affen.
matamos muchos monos.

ámẹ mẹ́ku hënẹ
viele Affen (sie) töten

die Weiber baden im Fluß.
las mujeres se bañan en el rio.

tůna-taẹ nṓdx̯a tëmẹ
Fluß in die Weiber gehen

das Weib schläft in der Hängematte.
la mujer duerme en la hamaca.

atátẹ - ho nṓdx̯a n-ónẹkẹ
Hängematte auf die Weiber schlafen
hamaca sobre las mujeres duermen

die Weiber fürchten die Gespenster.
las mujeres temen á los espectros.

nṓdx̯a ťwo ťnonai̯
Weiber Gespenster fürchten

Ak.: *u-jinuai* = ich habe mich gefürchtet.

die Gespenster sind schlecht.

kaťihṓna amóťẹhẹ ťwo kuťákẹnai̯
Leute Schatten, Seelen Gespenster schlecht

das Feuer brennt unter der Hängematte.
el fuego arde debajo de la hamaca.

atátẹ-nẹ yatúyanẹ máhoto
Hängematte unter brennt Feuer
hamaca debajo arde fuego

Bak.: *atuγe* = brennen; *yatuhe* = sieden, *páru n-yátuhe-ráγi* = das Wasser siedet.

laßt uns Fische fangen mit Timbó.
pesquemos con el timbó.

inẹ́ku-kẹ ikúja t-ë(d)zẹ manẹ́konẹ
Timbó mit Fische fangen laßt uns gehen
Timbó con peces coger vamos

der Arara hat sich auf den Baum gesetzt.
el arara [1] se ha sentado en el árbol.

kẹnṓťo ẹ(d)zẹ - ma - hóẹ uẹ́uẹnai̯
Arara sitzt auf Baum
arara ésta sentado sobre árbol

ich gehe mit meinem Freunde.
voy con mi amigo.

móẹtẹťẹ - máťẹ u-ẹ́tai̯
mein Gefährte mit ich gehe
mio compañero con yo voy

ich schneide mit meinem Messer.
corto con mi cuchillo.

iuá(d)za - kẹ (d)y-ẹ-hákẹtẹ
Messer mit ich schneide
cuchillo con yo corto

ich kämpfe mit den Feinden.
peleo con los enemigos.

hẹnẹ(x)tónoko - máťẹ y - ẹ - hẹnẹ́(x)yai̯
Feinde mit ich kämpfe
enemigos con yo peleo

ich will Bananen essen.
quiero comer bananas (plátanos).

háťu nahẹ́-(d)zẹ - uai̯
Bananen will ich
bananas quiero yo

gib mir Bananen!
dáme bananas!

háťu ẹkaťáma-kẹ (d)yť-(d)ya
Bananen gib mir
bananas da á mí

ich will Wasser trinken.
quiero beber agua.

tůna (d)zẹ́ - uai̯
Wasser ich will
agua yo quiero

er gibt mir kein Wasser.
él no me da agua.

tůna kaťáma - uanai̯ (d)yť-(d)ya
Wasser er gibt nicht mir
agua el da no á mí

der Urubú hat sich auf das Haus gesetzt.
el gallinazo se ha sentado sobre la casa.

mẽnẹ - hóẹ kúťugo nẹ-tuťẹ́mẹnẹ
Haus auf Urubú hat sich gesetzt
casa sobre gallinazo se ha sentado

---

[1] guacamayo.

der Doktor hat einen Tapir geschossen.
el doctor ha matado un tapir.

tẽnyiłẹkẹ maǰłhuł nẹ-hënẹhẹ[1] *dotóło*
einen einzigen Tapir hat getötet der Doktor
uno solo tapir ha matado el doctor

die Leute haben keine Fische gefangen.
los hombres no han cogido pescado.

ikûǰa ẹhółi - uanai̯ kałihóna
Fische haben gefangen nicht Leute
pescado han cogido no gente

ich tauche in den Fluß.
yo me sumerjo en el rio.

(d)yẹ-mënyaẽłẹhẹ tuná-(x)-kakẹ
ich tauche Fluß in
yo me sumerjo río en

lege das Messer auf die Bank!
pon el cuchillo en el banco!

ëhẹ́i-ho kë(d)zẹ tëłë-kẹ
Bank auf Messer lege
banco sobre cuchillo pon

lege das Messer unter die Bank!
pon el cuchillo debajo del banco!

ëhẹ́i-ẹhinẹ kë(d)zẹ tëłë-kẹ
Bank unter Messer lege
banco debajo cuchillo pon

lege das Messer neben die Bank!
pon el cuchillo junto al banco!

ëhẹ́i-gai̯ kë(d)zẹ tëłë-kẹ
Bank neben Messer lege
banco junto cuchillo pon

wie viele Fische hast du gefangen?
cuantos peces has cogido?

ẹ(x)táłe ikûǰa (d)zá(x)ka
wie viele Fische hast du gefangen
cuantos peces cogiste

die Kolombianer haben sehr viele Leute getötet.
los Colombianos han matado á mucha gente.

â - - - mẹ kałihóna hënẹ́hẹ
sehr viele Leute haben getötet
á mucha gente han matado
ẹłákudx̯a
die Kolombianer
los Colombianos

wenn der Ehemann gestorben ist, weint die Witwe.
cuando el marido muere, llora la viuda.

ínyo ahẹ́hihẹ ihẹ́tẹbẹ
Ehemann ist gestorben Witwe
marido murió viuda
nẹ-(x̯)-tẹhányanẹ
weint
llora

wenn der Vater gestorben ist, weint die Tochter.
cuando el padre muere, llora la hija.

i(d)yûmo ahẹ́(x̯)tẹuë ẹǰiłibẹ nẹ-(x̯)-tẹhányanẹ
Vater gestorben Tochter weint
padre muerto hija llora

wenn der Vater gestorben ist, weinen die Kinder.
cuando el padre muere, lloran los hijos.

i(d)yûmo ahẹ́hẹhẹ ẹhẹ́kẹ mẹłẹ́(x̯)ti
Vater ist gestorben Kinder
padre murió hijos
nẹ-(x̯)-tẹhányanẹ
weinen
lloran

der Weiße tanzt mit den Leuten.
el blanco baila con la gente.

yałánai̯ ẹłẹ́mi kû(d)yanẹ kałihóna-máłẹ
der Weiße tanzt Leute mit
el blanco baila gente con

die Weiber treten aus dem Haus.
las mujeres salen de la casa.

nódx̯a nệ-hátaka[2] *mẽnẹ-n-yẹ*
die Weiber sind erschienen, getreten Haus aus
las mujeres vinieron, salieron casa de

---

[1] oder nur: „*hínẹhẹ*".

[2] Zu „*nẹhátaka* vgl. „*nẹhátaka nûnẹ* = er ist erschienen der Mond = Neumond".

die Männer haben kein Inambú geschossen. los hombres no han matado ningúna perdiz.	*gë-(d)ya hętúnę hę́-uanaį* die Männer Inambú haben getötet nicht los hombres perdiz han matado non
in dem Haus sind keine Leute. en la casa no hay gente.	*mẽnę́-tauę kaɫihóna á(x)kęnaį* Haus in Leute keine casa en gente ningúna
in dem Haus sind viele Pium. en la casa hay muchos tábanos.	*mẽnę-(x)-tęɫę máhiɫi natę́ma(x)kęnaį* Haus in Pium viele casa en tábanos muchos
weine nicht! sei ruhig! } die Leute kommen! beruhige dich!	*tętę́haďakę kaɫihóna nę́hianę* „ „ *(a)hinę́nęnę* „ „ *ayę́inęnę*
wir wollen schlafen!	*manekonęhá óni(d)zę* laßt uns gehen schlafen
Aufforderung zum Aufbruch.	1. *manękonęhá!* 2. *manękonęhatė!* 3. *manękonęhętonṓ!* 4. *eɫękóme manęható mëhanaį!* rasch laßt uns gehen weit weg
Aufforderung zum raschen Rudern.	*manękónętóę! ikoękátę-kę!* auf! wohlan! rudert!

(Schluß folgt.)

L'origine de l'Idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. **G. Schmidt**, S. V. D.

Traduit en français par le P. **J. Pietsch**, O. M. I.

(Suite.)

Chapitre III.

La position des théologiens.

Relation de la théorie animiste avec les intérêts religieux.

Naturellement il n'y a pas que des ethnologues et ceux qui s'occupent de la science de la religion à prendre position vis-à-vis de théories qui veulent expliquer l'origine de la religion; les théologiens et d'autres auteurs qui ont souci des intérêts religieux doivent aussi de leur point de vue se prononcer sur ces questions. Tylor pose lui-même à la fin de son ouvrage la question suivante: «Quel rapport toute cette série de faits a-t-elle avec la science des théologiens[1]?» En envisageant d'abord les protestants anglais, il les partage en deux groupes: «D'un côté se trouvent ceux qui se cramponnent aux résultats de la réforme du XVIe siècle ou bien remontent aux doctrines encore plus anciennes des premiers temps du christianisme. De l'autre côté, il y a ceux qui ne veulent pas se laisser enchaîner par les enseignements et les décisions des siècles passés, mais essaient d'introduire la science et la critique modernes comme de nouveaux facteurs en théologie et travaillent ardemment à une nouvelle réforme.» Tylor ne laisse pas subsister de doute sur le côté vers lequel vont ses sympathies[2].

Les conséquences qui, d'après sa manière de voir, s'ensuivraient à l'égard de la théologie sont décrites par lui comme il suit: «En ne considérant

---

[1] Tylor l. c. II. 452.

[2] Il parle ensuite de «partis plus extrêmes», du mouvement d'Oxford au sein de l'Église anglicane et à cette occasion il se prononce aussi sur l'Église catholique, mais avec une aigreur qui contraste doublement avec la froide réserve dont il fait preuve dans le reste de son livre; elle lui a fait aussi oublier qu'il s'est avancé sur un terrain où il lui manque de connaissances préliminaires pour porter un jugement. Il écrit: «D'un côté, l'Église anglicane se confond avec le système de la foi catholique-romaine, système qui présente un si grand intérêt pour l'ethnologue, parce qu'il a conservé des rites qui beaucoup plus naturellement seraient en harmonie avec une civilisation barbare; système qui est également odieux à l'homme de science, parce qu'il cherche à détruire les droits d'une science libre et parce qu'une caste sacerdotale, avide de pouvoir, cherche à s'approprier l'autorité sur le terrain intellectuel avec une présomption qui a enfin atteint son comble de nos jours [en 1870], où un vieil évêque ose par une inspiration infaillible porter des jugements sur les résultats d'études dont la valeur démonstrative et la méthode dépassent également ses connaissances comme ses facultés intellectuelles».

chaque doctrine qu'en soi et par rapport à sa vérité ou fausseté abstraite, les théologiens fermèrent les yeux devant les nombreux exemples, présentés à chaque instant par l'histoire, en faveur de cet axiome: que chaque phase d'une foi religieuse s'est développée d'une autre phase plus ancienne et que la religion a, en tout temps, formé un système philosophique dont les conceptions plus ou moins transcendantes trouvèrent leur expression dans des dogmes qui, à chaque période, en sont l'image très fidèle, mais qui au cours de l'évolution intellectuelle doivent être sujets à des modifications multiples, soit que les anciennes formules gardent encore leur autorité primitive sous une signification modifiée, soit qu'elles soient elles-mêmes réformées et supplantées par d'autres»[1]. On comprendra parfaitement que Tylor, l'ethnologue, veuille aussi utiliser pour la théologie la «méthode ethnologique, qui consiste à poursuivre les traditions historiques, en remontant jusque dans les régions les plus éloignées et les plus primitives de l'activité intellectuelle de l'humanité,» et en soi cette exigence serait bien justifiée. Mais en étendant les limites dans lesquelles cette méthode doit être appliquée, de manière à paraître exclure des cas où il suffirait entièrement de considérer «une doctrine uniquement en soi et par rapport à sa vérité ou fausseté abstraite,» il passe du terrain de l'ethnologie à celui de la philosophie religieuse pour y prendre une position déterminée. Dans ce cas il ne doit pas s'étonner, si sa doctrine n'est plus seulement combattue par des arguments ethnologiques, mais aussi par des considérations qui sont du domaine de la philosophie religieuse.

La position de Tylor est celle du relativisme religieux qui nie ou du moins met en doute l'existence de vérités religieuses absolues. En théorie, — mais celle-ci comprise dans la mesure d'une sèche abstraction — un tel relativisme ne s'ensuivrait pas encore de l'animisme, même si on pouvait prouver qu'il constitue la forme primitive de toute religion. Car même alors il serait possible, logiquement parlant, que, dans l'évolution ultérieure, des vérités absolues fussent mises à jour. Mais une pareille appréciation de l'animisme devient en tout cas psychologiquement impossible quand le maître de cette théorie s'est déclaré si énergiquement dans l'autre sens, comme Tylor l'a fait.

Il est donc indéniable que la théorie animiste et celles qui s'y rattachent ont contribué puissament à la propagation et à l'affermissement du relativisme religieux, que même beaucoup en tirent peut-être la seule preuve. La religion, dit-on dans ces milieux, est bien nécessaire pour expliquer le monde comme pour contenter les besoins de l'âme humaine, et à un certain degré aussi pour affermir les bonnes mœurs, le droit et l'ordre social. Puisque cependant elle a eu des origines si basses, puisque chacune des étapes de son évolution est un mélange de tant d'erreurs et de superstitions, elle ne peut, dans aucune de ses formes, avoir droit à une valeur absolue, ni pour l'intelligence, ni pour la volonté. Ceci vaut encore plus pour la morale religieuse, puisqu'à l'origine, la religion et la morale n'avaient rien à faire entre elles. Tout au plus on jetera sur toutes les formes historiques de la religion ce regard de

[1] L. c. p. 454.

bienveillance auquel se mêle trop de dédain pour qu'il puisse honorer celui auquel il s'adresse.

On trouvera aussi naturel si, bien de fois, de tout autres conséquences ont été tirées de la théorie animiste: De ces commencements si bas, si troublés, comme l'animisme les demande pour la religion, peut-il venir quelque chose de sublime, de précieux? Le produit qui avec tant de peine s'est développé en sortant de tant de superstitions grossières et d'erreurs aveugles et qui en porte encore abondamment les traces, pourra-t-il jamais être digne de notre confiance? — Nous croyons que de telles réflexions sont les premières impressions immédiates et quelles s'imposèrent de préférence quand la théorie de l'animisme se répandit dans le grand public, au temps de la prédomination du matérialisme. Depuis lors la marée du matérialisme s'est retirée quelque peu, l'estime de la religion dans les milieux intellectuels est remontée jusque à la hauteur du relativisme, car c'est une hauteur en comparaison de l'état précédent. Les opinions radicales ont passé davantage dans les grandes masses du bas peuple, et seulement en France et en partie aussi en Italie, les «intellectuels» se tiennent encore à ce niveau et défendent leurs opinions souvent avec ce manque d'esprit et de connaissances qui distingue cette phase et qui est la condition préalable de son existence.

Position des théologiens en général.

Si l'animisme dans cette dernière conception se place en opposition directe avec toute religion, et si la théorie animiste, telle que Tylor et la plupart de ses adhérents la comprennent et la défendent, est au moins en opposition avec toute religion révélée, qui doit s'en tenir à des vérités religieuses absolues, un travail comme le nôtre serait, encore au point de vue purement scientifique, incomplet et défectueux, s'il ne s'occupait pas aussi de la position des théologiens de profession vis-à-vis de cette théorie. Après avoir du reste exposé longuement quel accueil elle a trouvé dans le monde des ethnologues, il sera aussi d'un intérêt général de voir comment elle fut reçue par les théologiens.

Mais ici nous sommes en face d'un état des choses qui ne peut que nous causer une déception.

Vu l'importance capitale que la théorie de l'animisme possède certainement pour la conception de l'origine et de l'évolution de la religion; vu la propagation universelle qu'elle a trouvée parmi les ethnologues et les amis de la science comparée des religions; vu enfin l'opposition que ses adhérents manifestent, soit contre la religion en général, soit contre toute religion révélée en particulier: on aurait pu espérer que cette thèse eut été du côté des défenseurs de la révélation l'objet d'études approfondies et de réfutations énergiques. Qu'en est-il réellement?

Dans la plupart des manuels d'apologétique et de philosophie religieuse, l'animisme est ou bien passé entièrement sous silence ou bien on y touche légèrement; tout ou au plus on donne sur lui de renseignements maigres et insuffisants. A cause de cette ignorance ou de cette indifférence énorme on ne pouvait guère attendre d'ouvrages spéciaux sur l'animisme. C'est donc une

surprise qu'il y ait eu quand même un ouvrage de ce genre, le livre de A. Borchert: «Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft.» (Freiburg i. Br., 1900.) Quand on tient compte de l'état des esprits, le mérite de l'auteur apparaît d'autant plus grand.

On ne prend un peu plus vivement position que là où cette question de la science religieuse générale s'avance sur le terrain même d'une discipline théologique spéciale, c'est-à-dire quand la théorie de l'animisme est appliquée à l'explication de la religion de l'Ancien Testament. On se défend alors un peu plus énergiquement, mais ici également la lutte se dirige ordinairement en particulier contre le totémisme de Robertson Smith et contre le culte des ancêtres et des morts établi par Spencer. La théorie bien plus universelle et plus importante de Tylor est laissée de côté.

Les Apologistes et les Philosophes.

Si nous passons en revue les ouvrages d'apologétique et de la science des religions en général, en commençant par les auteurs catholiques, nous voyons que A. Stöckl dans son «Lehrbuch der Apologetik» (Mayence 1895) ne mentionne de l'animisme ni le nom ni la doctrine[1]. Il n'y a pas à s'en étonner, puisque, après avoir consacré 28 pages aux religions des peuples civilisés il jette un «regard» de 1½ pages sur celle des non civilisés. — Une part beaucoup plus large est faite aux religions des peuples incultes dans l'ouvrage de C. Gutberlet: «Lehrbuch der Apologetik» (2. éd., Münster i. W., 1895); mais lui non plus ne traite pas de la théorie de l'animisme et n'en mentionne pas même le terme tandis que la théorie évolutionniste de Lubbock est réfutée assez en détail[2]. Dans son nouvelle ouvrage «Der Mensch, sein Ursprung, seine Entwicklung» (Paderborn 1903), la théorie de l'animisme est exposée en 12 lignes et dans la suite, après avoir consacré quelques pages à la théorie de Spencer, Ed. v. Hartmann reçoit 70 pages et M. Müller (cela en 1903!) 50 pag. — En étudiant les ouvrages du Dr. W. Schneider[3] «Die Naturvölker, Mißverständnisse, Mißdeutungen, Mißhandlungen» (Paderborn 1885) et «Die Religion der afrikanischen Naturvölker» (Münster 1891), ouvrages qui reposent sur une étude approfondie des sources, on ne peut pas douter que l'auteur connaisse parfaitement la théorie de Tylor, mais on ne voit pas la raison pour laquelle il ne la nomme pas et ne l'examine pas *ex professo*. — Le P. Chr. Pesch S. J. parle bien dans son étude «Gott und Götter» (Fribourg 1890) du «culte des âmes», défendu par Spencer et Lippert (l. c. p. 38 ss.), mais il ne mentionne que brièvement l'animisme et semble le ramener à Tiele (l. c. p. 107). La même méprise[4] se manifeste chez l'abbé

---

[1] A la page 157 il parle, sans citer de source, d'un essai fait par Darwin de dériver le concept de Dieu des rêves et du culte des esprits.

[2] Le nom de Tylor est cité une fois en passant quand l'auteur parle des rapports entre la religion et la morale, l. c. p. 33.

[3] Actuellement évêque de Paderborn.

[4] C'est une méprise, puisque, abstraction faite de tout le reste, Tiele lui-même se reconnaît redevable à Tylor de l'invention de la théorie animiste (voyez plus haut p. 116).

de Broglie[1]. Dans ses conférences, tenues en 1879 et publiées en deuxième édition en 1905 sous le titre «Monothéisme, Hénothéisme, Polythéisme» (Paris), il ne mentionne pas l'animisme. — Nous retrouvons encore tout à fait l'ancien point de vue de ne tenir compte que des peuples civilisés de l'antiquité, dans les articles du P. J. Fontaine S. J.: «Genèse et développement des religions polythéistes»[2]. «Les mythologies et le monothéisme patriarcal»[3]; le monothéisme et les mythologies»[4]; le mouvement de l'animisme n'y est pas même effleuré. — Paul Schanz dans son ouvrage si richement documenté «Apologie des Christentums» (2. éd, Fribourg 1895) nomme aussi Tiele comme auteur de cette théorie[5] et l'exécute en peu de mots.

Vu le peu d'attention que nous avons constaté jusqu'ici en face d'une des théories religieuses des plus importantes du temps présent, il faut, nous le répétons, savoir gré à A. Borchert d'avoir consacré une étude spéciale à l'animisme (in-8°, p. 239, voyez plus hauf p. 339). Il est vrai qu'il ne traite pas seulement le système de Tylor, mais aussi celui de Spencer et de Lippert; l'auteur croit que ces derniers n'étaient que des continuateurs du premier et il pense pouvoir citer à tour de rôle chacun de ces trois auteurs, pour les parties correspondantes, où l'un des trois a le mieux développé le système. Mais ceci ne semble pas acceptable, parce qu'alors on perd de vue la connexion intérieure étroitement serrée de l'ensemble du système de Tylor, qui doit constituer une qualité dominante, quand il s'agit de l'apprécier. En dehors de ce détail, Borchert a finalement représenté avec exactitude les parts à attribuer à chaque auteur, et l'exposition des diverses parties des trois systèmes est juste de tous points. Nous regrettons seulement de ne pouvoir suivre l'auteur ni dans tous les détails de sa critique, ni dans son jugement définitif. Plus bas nous y reviendrons longuement.

Puisqu'elle parut une année après l'étude de Borchert, on pourrait être tenté de croire que l'exposition et la critique très approfondie que H. Schell fait dans le premier volume de son ouvrage «Apologie des Christentums»[6] a été provoquée par Borchert. Schell cependant ne nomme pas l'ouvrage de Borchert et les matériaux avec lesquels il travaille dépassent souvent le cadre de Borchert. Quoi qu'il en soit, son exposition large est une œuvre de grand mérite. La pénétration philosophique des matériaux est bien autrement profonde que chez Borchert et son appréciation finale répond mieux à l'universalité des observations recueilliés à ce sujet, bien que là aussi tout ne soit pas encore parfait.

---

[1] Problèmes et conclusions de l'histoire des religions (Paris, 4 éd. s. d.). Il s'occupe des opinions de Tiele assez en détail.

[2] Publié dans la revue «Etudes Religieuses» t. LVI I (1893), p. 419 suiv.

[3] L. c., t. LIX, p. 409 suiv.

[4] Revue du Monde Catholique XXXIIIe année, t. II, p. 836 suiv. et t. III, p. 27 suiv.

[5] L. c. I. p. 112. Le nom de Tylor ne se rencontre qu'une fois (p. 113) et, coïncidence curieuse, immédiatement après, mais à propos d'une question de civilisation. On ne peut que désapprouver l'usage que Schanz fait ensuite du mot «animisme» pour désigner l'animation moniste de la nature (l. c. I. p. 185, 493).

[6] «Religion und Offenbarung», Paderborn 1901, p. 43—49.

C'est un contraste étrange avec tous les auteurs traités jusqu'ici dans lequel se place l'abbé A. Bros, professeur au Grand Séminaire de Meaux, par son livre «La Religion des peuples non civilisés»[1] Il s'est jeté à corps perdu, pour ainsi dire, au milieu des théories les plus modernes, et il les connaît assez bien. Il refuse de traiter les premières origines de la religion que nous ne connaîtrions que par la révélation et il croit trouver ainsi la possibilité d'accorder, pour l'évolution ultérieure, aux théories modernes, surtout à celle de l'animisme, un tel degré de valeur que, selon notre avis et malgré toutes ses protestations, il est impossible de ne pas en tirer des conclusions sur les premières origines de la religion. Nous regrettons le manque de critique qui s'étale chez l'auteur, et il est vraiment étonnant qu'il abandonne, sans coup férir, toutes les positions que les amis de la révélation avaient bravement défendues jusqu'ici, surtout l'existence d'un monothéisme primitif éthique duquel M. Bros ne sait plus dire un mot. Il nous paraît que par ces capitulations inexplicables il a mis en danger extrême même la dernière position qu'il veut tenir, c.-à-d. un monothéisme primitif garanti par la révélation[2]. — —

Si ces auteurs rejettent tous l'animisme, leur opinion a d'autant moins de poids que la plupart n'ont qu'une connaissance insuffisante du système qu'ils combattent. Par la même raison, leur opposition n'est, en bien de points, ni assez précise ni assez vigoureuse; dans d'autres on constate le manque de distinctions nécessaires. L'antagonisme contre le système repose déjà en principe sur la doctrine d'une révélation primitive que tous les théologiens catholiques défendent. L'évolution religieuse est, d'après eux, une dégénérescence de haut en bas et non une ascension de bas en haut. Dans la description de cette décadence il s'approchent généralement plus des opinions de l'école philologique de M. Müller que de l'école moderne des ethnologues.

Dans la théologie protestante[3], la révélation primitive ne trouve plus de champions que dans les rangs des théologiens conservateurs. L'école libérale la nie, parfois avec une vigueur extraordinaire, et se place ainsi entièrement sur le terrain des théories évolutionistes de la science religieuse moderne.

Un exemple instructif et intéressant de la manière dont le temps modifie les opinions, nous est offert par O. Pfleiderer, un des chefs de ce mouvement. Il débuta avec les Idées de Schelling sur une forme primitive de

---

[1] Paris 1907. Ce livre forme le 1er volume d'une «Bibliothèque d'histoire des Religions» et ouvre une série des travaux traitant l'Histoire des Religions.

[2] Nous donnerons un compte-rendu détaillé de cet ouvrage dans l'«Anthropos» III (1908), p. 379.

[3] Ici il y a une certaine difficulté à déterminer quels auteurs il faut énumérer parmi les théologiens proprement dits et quels parmi les historiens des religions. On connaît les tendances qui voudraient remplacer la théologie protestante par l'histoire comparée des religions, tendances qui ont déjà obtenu un certain succès en France et aux Pays Bas, où les facultés théologiques ont été transformées en des Instituts d'histoire comparée des religions. Des adhérents de ce parti se trouvent aussi, en assez grand nombre, en Allemagne; c'est surtout Harnack qui s'y oppose, avec des arguments que cependant Réville ne trouve pas convaincants. Comme les historiens des religions appartiennent aux ethnologues nous en avons parlé déjà au chap. II, v. p. 142 (F. B. Jevons), p. 147 (Chantepie de la Saussaye), p. 148 (A. Réville).

la religion qui pouvait plus tard se développer, soit dans le sens du monothéisme, soit vers le polythéisme; «la place prépondérante, que le dieu du ciel occupait, dès le commencement, constituait un point de départ naturel pour le monothéisme, ... mais il ne faut pas vouloir trouver, comme cela arrive souvent, le vrai monothéisme dans cette position du dieu du ciel en soi[1].» Ensuite il s'attacha étroitement à Max Müller, qui était alors en train de conquérir le monde savant, et défendit avec lui la théorie naturaliste et mythologique contre l'animisme, cette «théorie fétichiste de Tylor et de Schultze», comme il l'appelle en montrant déjà par la juxtaposition de ces deux noms qu'il n'a pas saisi la portée du système de Tylor. Quand on considère l'animosité extrême avec laquelle Pfleiderer se prononça contre cette théorie[2], il y a lieu de s'étonner de voir que dans son dernier ouvrage[3], sans mentionner ses opinions précédentes, il fait la profession de foi suivante: «La manière primitive d'expliquer le monde ou la métaphysique enfantine du peuple qu'on reconnaît comme la base commune des religions les plus diverses, c'est l'animisme, par lequel nous entendons la croyance aux âmes et aux esprits dans l'acceptation la plus large de ces mots[4].» Un revirement est aussi à noter par rapport à la question si le monothéisme ou le polythéisme ont été les points de départ de l'évolution religieuse, mais il y a bien lieu de douter si ce changement a été plus que formel. Dans sa «Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage» (1878) il assigne expressément l'antériorité au polythéisme[5], dans «Religion der Religionen» il dit au contraire tout simplement: «Le polythéisme ou croyance en une pluralité de dieux existants l'un à côté de l'autre n'est nulle part l'état primitif, mais un résultat de l'évolution historique» (l. c. p. 65). Il prêche maintenant un «hénothéisme naïvement patriarcal» qu'il veut voir cependant soigneusement distingué du «monothéisme éthique à caractère universel» et du «théisme spirituel et moral» (l. c. p. 64). L'ancien dieu du ciel qui jouait autrefois un si grand rôle dans la théorie de Pfleiderer a maintenant complètement disparu, sans que sa disparition fût motivée ou seulement mentionnée en quelque manière. En revanche, il sacrifie à la dernière mode en

---

[1] Die Geschichte der Religion. Leipzig 1869. II, 47—48.

[2] Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878. p. 318: «Quelque simple et raisonnable que cette théorie paraisse, elle est cependant entièrement fausse; c'est un système arbitraire, contraire à l'expérience et à la psychologie, comme jamais il n'y en a eu un dans la métaphysique aprioristique». Cfr. aussi p. 278, Note 2.

[3] Religion und Religionen. München 1906. p. 54.

[4] Il importe peu que Pfleiderer ne veuille accepter l'animisme que comme base de la religion, et non pas comme la religion même: Tylor aussi déclare que les premiers degrés de l'animisme ne constituent pas de religion proprement dite. Le grand changement dans l'opinion de Pfleiderer, qu'il ne relève pas suffisamment, consiste en ce qu'il plaçait autrefois l'animation de la nature comme un élément indépendant à côté de l'animisme, ce qui était une survivance de l'école naturaliste mythologique, tandisque maintenant il la subordonne à l'animisme, tout comme la théorie de Tylor l'exige.

[5] «La croyance en Dieu s'est constituée d'abord sous la forme de polythéisme, comme on ne pouvait pas s'y attendre autrement. Car l'impression d'une manifestation de la divinité ne s'attachait qu'à certaines considérations bien déterminées sur la nature qui s'imposaient avec une vivacité spéciale, et celles-ci ont toujours pour objet des phénomènes individuels». l. c. p. 326.

sympathisant avec le totémisme et la théorie de la «communion» de Robertson Smith et même avec la «magie analogique». La théorie de Pfleiderer est donc arrivée à une bigarrure respectable[1]. Tout en s'efforçant d'être moderne de tous côtés, le dernier ouvrage de Pfleiderer est en réalité resté bien arriéré. Les phénomènes de la vie religieuse des peuples non civilisés ne sont décrits que par des théories générales et abstraites, et seulement dans un court chapitre; nulle part on n'y trouve des observations concrètes, prises dans la vie d'un seul peuple. Onze longs chapitres sont en revanche consacrés aux religions des peuples civilisés. C'est là le point de vue suranné des mythologistes naturalistes. — Il est curieux que parmi les théologiens protestants ce sont les membres de l'école «progressiste» qui se montrent les plus arriérés en ethnologie.

De même H. Preiss dans sa «Religionsphilosophie» (Leipzig 1888) adopta simplement l'animisme de Tylor, ce qui chez un élève de Vatke n'est pas difficile à expliquer. Les peuples non-civilisés ne sont touchés que dans quelques phrases générales (p. 18—32), tandisque toute l'autre partie du livre est remplie par une série des comptes-rendus très étendues sur les religions des peuples civilisés. Tout l'ouvrage est assez superficiel.

Les peuples incultes sont également laissés entièrement de côté dans le livre du philosophe écossais bien connu, E. Caird, «The evolution of Religion» (Glasgow 1893, 2 vols). De même l'animisme n'y a pas trouvé l'attention qu'il mérite. La façon aprioristique de concevoir et de représenter les choses est une conséquence des principes d'Hegel dont il se déclare l'élève. Mais il a la prétention de confirmer par des faits concrets ce qu'il avait constaté *a priori*. Cet essai doit être regardé comme un échec, tellement les faits ethnologiques qu'il cite sont insuffisants. Dans des locutions embrouillées, mais pourtant assez distinctement, il affirme la priorité du polythéisme: «Il ne paraît pas que la religion primitive ait été expressément polythéiste ni expressément monothéiste. Puisque Dieu était alors nécessairement conçu comme objet parmi les autres objets, quoique d'un caractère plus élevé que ceux-ci, l'idée de son existence n'exclut pas l'existence d'autres dieux. Même nous dirions plutôt qu'elle la renferme parce que Dieu est représenté comme le chef d'une petite communauté (kinship) qui se trouve dans des relations, quelques fois amicales, mais en général hostiles, avec d'autres communautés organisées d'une façon semblable»[2].

---

[1] C'est pour cette raison que j'ai parlé de Pfleiderer un peu plus en détail. Son cas me semble typique. Pfleiderer appartient à cette catégorie de théologiens qui sont extraordinairement sensibles à toutes les objections que l'on leur fait. Entièrement entraînés par elles dans leur intérieur, ils proclament comme un devoir sacré de conscience de confesser extérieurement ce qu'ils éprouvent dans leur cœur. Ce sont plutôt des natures passives; il leur manque la force suffisante pour une résistance intérieure, pour le travail intérieur. Ils ne font pas attention qu'il y a aussi un devoir d'attendre d'abord, de digérer intellectuellement les impressions et de ne pas se laisser renverser par chacune d'elles. De tels gens ne seront jamais créateurs dans la science, ils ont pour cela trop peu d'énergie pour faire pénétrer leurs propres idées. Mais leurs ouvrages peuvent souvent servir commodément de sonde pour reconnaître l'état des opinions en faveur, car ils les suivent fidèlement et avec toute la passivité consciencieuse qui les distingue.

[2] L. c. t. 1er p. 251.

F. J. Gould dans sa «Concise History of Religion»[1] a certainement accordé une place plus large aux peuples incultes et il touche tous les systèmes modernes possibles. Malgré cela, nous n'avons jamais rencontré de livre tellement dénué de tout caractère (dans le sens littéraire du mot, il s'entend). Il rejette le système naturiste de Max Müller et préfère la «Ghost-Theory» de Spencer (pp. 5 et 6); mais plus tard (pp. 58—59) il reste indécis si le naturisme de Réville ou le culte des ancêtres de Spencer a eu la priorité et pp. 29—30 il mentionne, sans aucun mot de contradiction, l'opinion de Réville d'après laquelle le naturisme et l'animisme seraient les fondements de la religion et la magie en formerait la pratique universelle. En conséquence, il débute dans son livre avec l'animisme et la magie. L'auteur lui-même a le sentiment qu'il faudrait créer un centre d'unité pour cette foule d'éléments contraires; il y parvient en ajoutant un nouvel élément disparate et il dit dans la 2ème édition: «On a essayé un léger rapprochement vers une unification des idées, en introduisant ça et là des conceptions positivistes sur l'évolution religieuse»[2]. Dans ces circonstances, il n'est pas étonnant qu'il reproche à Schultze (p. 34) sa thèse sur la transition immédiate du fétichisme au monothéisme, celle-ci n'ayant eu lieu qu'au cours d'un long développement et non dans la période primitive de l'intelligence humaine. Mais il est surprenant que plus tard (p. 67) l'auteur, après avoir lu «The Making of Religion» par A. Lang, reconnaît que même les hommes primitifs peuvent avoir des idées — grossières et fragmentaires, se hâte-t-il d'ajouter — «qui constituent les éléments intellectuels et éthiques de la doctrine de l'Etre Suprême». «Cependant, continue-t-il aussitôt, même en acceptant les corrections de Lang, il nous est pourtant permis de regarder le développement de la première période, considéré dans son ensemble, comme animiste et fétichiste.» Cette restriction lui est nécessaire afin de pouvoir sauver l'exclamation pathétique suivante de la 1ère édition: «Si nous regardons attentivement, combien rarement nous rencontrons un vrai monothéisme dans le progrès de la religion!» — L'auteur voit une espèce d'excuse pour son livre en ce qu'il ne doit pas se présenter comme «connected treatise», mais comme un essai d'exposer les éléments et les pratiques de la religion «in an orderly series, arranged from a Rationalist standpoint»[3]. Ce «Rationalist standpoint» est sans doute une excuse parce qu'il est une explication, mais une telle qu'elle ne peut que compromettre l'ouvrage et son auteur.

On dirait que tout un demi-siècle plein d'une activité scientifique la plus intense, n'a nullement existé quand on voit comment F. K. Ingram introduit de nouveau dans son livre «Outlines of the history of Religion»

---

[1] 3 voll. Londres, Ier vol. 1ère éd. 1893, 2ème éd. 1907; IIème vol. 1895; IIIème vol. 1897. Nous nous occupons ici exclusivement du Ier vol.

[2] L. c. préface p. 3 Il est bon de savoir qu'entre-temps l'ouvrage excessivement arriéré d'Ingram (v plus bas) avait paru. Un auteur d'une telle versatilité comme Gould ne pouvait naturellement le laisser de côté et il le cite assidûment.

[3] Préface de la 2ème édition p. 5. Tout l'ouvrage a été publié, probablement comme moyen de propagande, par «The Rationalist Press Committee», qui, à la fin du 3ème vol., expose son organisation et invite à l'adhésion.

(Londres 1900) le système positiviste de Comte en le copiant servilement. Il décrit l'origine et le développement de la religion d'après le schéma de Comte: fétichisme, polythéisme, monothéisme, sans essayer même une discussion avec les théories formées depuis, même sans les nommer. Une position tellement arriérée et un tel manque d'égard mérite d'être signalé, mais on est dispensé de tenir compte d'un pareil ouvrage.

Il faut enfin énumérer ici aussi W. Bousset, professeur à Gœttingue, dont l'ouvrage «Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte» (Halle 1903) prouve que l'auteur est passé dans le camp de l'animisme avec armes et bagages, pour ainsi dire. C'est une acceptation de de cette théorie sans la moindre critique ni restriction. «Le théologien, dit-il en parlant un peu d'en haut, qui construit l'histoire de la religion du haut en bas ne soupçonne même pas, en quelle opposition il se place avec toute la science de la vie intellectuelle de l'homme.» Nous aurons bientôt encore l'occasion de montrer que précisément chez Bousset la connaissance de cette partie «de la vie intellectuelle de l'humanité» qui entre ici en considération n'est pas, sur plusieurs points importants, le côté fort, v. p. 356.

Chez les théologiens de l'école conservatrice, au contraire, on a universellement tenu compte des religions des peuples non civilisés et cela dans une large mesure. Ainsi déjà chez le vieux J. A. H. Ebrard[1], qui est aussi partisan de la révélation primitive.

A l'école positive appartient aussi E. G. Steude, qui, dans son ouvrage remarquable «Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung» (Leipzig 1881), s'occupe *ex professo* de la question de l'origine de la religion. Lui aussi suit encore les traces de Max Müller, autant que son point de vue le lui permet, mais il apprécie aussi bien raisonnablement la nature de l'animisme. Il fait cependant preuve d'une connaissance insuffisante de ce système en ne l'étudiant que chez Tiele et en ne nommant pas même Tylor.

On ne peut assurément pas faire le même reproche à un autre représentant de l'école positive, P. Gloatz. Le deuxième livre de son ouvrage «Spekulative Theologie» (Gotha 1883) ressemble plutôt à un manuel d'ethnologie qu'à un livre théologique, tellement il y traite en détail et avec une vraie compétence toutes les questions qui s'y rapportent[2]. Cette connaissance exacte lui a montré aussitôt que tout n'est pas à rejeter dans l'animisme ainsi que dans le culte des ancêtres. La manière dont il concilie

---

[1] «Apologetik», 2e partie, Gütersloh 1875. Naturellement son ouvrage est aujourd'hui suranné dans plusieurs parties. Mais déjà à l'époque de son apparition bien des choses n'étaient plus soutenables, sourtout pour les pays de l'Amérique et de l'Océanie. On ne pourra cependant pas refuser à l'auteur un tribut de reconnaissance pour le dévouement avec lequel il s'est familiarisé avec cet immense appareil scientifique alors encore presqu'entièrement pays inconnu, de manière à s'attirer même une grave maladie.

[2] Il n'en reste pas moins vrai que l'immense multitude des faits aurait dû être mieux digérée et coordonnée; le caractère d'une compilation se manifeste aussi dans l'étendue démesurée des suppléments, qui vont de la page 1047 à 1334! Bien des opinions que Gloatz pouvait enregistrer de son temps sans hésitation sont naturellement aujourd'hui vieillies, p. ex. l'hypothèse de Hartmann sur l'unité ethnique des Africains. A la p. 787 il est fait

cette acceptation partielle avec ses autres opinions ne nous satisfait cependant pas. Il place au début de l'évolution «la conscience de l'existence d'une divinité qui renferme la possibilité, mais non la nécessité d'une évolution au polythéisme» (l. c. p. 132)[1].

Steude se prononce dans le même sens, mais encore plus clairement. Après avoir encore une fois exposé le fait et l'objet d'une révélation primitive il dit de ce début de l'évolution: «Nous ne devrons pas concevoir ce commencement comme monothéiste dans ce sens que l'idée de la pluralité soit exclue avec pleine réflexion. Cette idée d'une pluralité n'était pas encore entrée dans la conscience de l'homme, ... mais nous pouvons aussi peu concéder qu'il était polythéiste . . . . Nous l'appelerons plutôt théiste . . . . Dans ce théisme, cependant, il y avait en puissance aussi bien un parfait monothéisme que le polythéisme.» Telles sont les paroles de Steude. On ne comprend pas quelles raisons psychologiques, ethnologiques ou théologiques puissent nous faire insister à ce point sur l'existence virtuelle du polythéisme dans les premiers débuts de la religion. L'idée de Schelling[2], qui supposait aussi un «monothéisme relatif» comme point de départ, semble se répercuter encore ici. Dans son dernier ouvrage, «Entwicklung und Offenbarung» (Stuttgart 1905), Steude garde une réserve encore plus grande. Il allègue un certain nombre de faits ethnologiques qui parlent en faveur de la théorie de la décadence et d'un monothéisme primitif, mais dans la suite il recule devant les objections des évolutionistes jusqu'à laisser la décision «au gré de chacun», il veut en tout cas garder «ce qui est d'un intérêt vital pour tout homme religieux: la réalité de la révélation» (l. c. p. 48). Cette marche en arrière s'explique suffisamment par le fait que Steude n'utilise pas les dernières découvertes de la science comparée des religions, et qu'il n'entre pas non plus dans une analyse psychologique plus profonde des matériaux allégués.

Un livre incroyablement arriéré c'est celui de Thomas Scott Bacon «The beginnings of Religion» (London 1887). Il n'utilise en général que les

---

mention chez les Australiens d'étranges affinités de langages, entre lesquelles figurent encore les vénérables langues «touraniennes» dont M. Müller a enrichi la science. Malgré cela l'ouvrage en son entier a une grande valeur et les théologiens catholiques et protestants ont raison de le citer encore souvent.

[1] Sa position n'est pas bien nette puisqu'à la p. 130 il parle d'un «culte primitif du ciel, monothéiste ou hénothéiste, chez tous les peuples», ce qui ressemble d'une manière inquiétante aux théories de Pfleiderer et de M. Müller. Peu auparavant cependant (p. 129), il veut admettre un monothéisme primitif si seulement on ne l'entend pas d'une façon «comme si un monothéisme parfait avec des dogmes bien définis et développés devait être le commencement de la religion».

[2] Philosophie der Mythologie I. 139. «Si donc on entend par monothéisme le contraire de polythéisme, la conscience de l'homme est encore monothéiste; mais on voit facilement que ce monothéisme est en soi seulement relatif: bien qu'il soit absolu pour l'humanité qui l'a conçu. Car le dieu absolument un est celui qui ne laisse pas même subsister la possibilité d'autres dieux; le dieu relativement un est celui qui n'a seulement en réalité aucun autre dieu avant, après ou à côté de lui». C'est sur ce même fond qu'a poussé, dans la suite de l'évolution, l'hénothéisme et le cathénothéisme de Max Müller qui, comme on sait, consiste en ce que, «plusieurs dieux existent l'un à côté de l'autre qui à tour de rôle, tantôt celui-ci, tantôt cet autre sera considéré et invoqué comme dieu *sine addito*».

récits de la Bible, auxquels il ajoute çà et là quelques faits pris des religions de peuples civilisés, laissant presque tout à fait de côté les religions des peuples incultes. Le tout est une exposition de la théorie de la dégénérescence telle qu'il serait difficile de la concevoir plus rigide et plus pétrifiée. Je ne cite qu'un spécimen: selon l'auteur, non seulement la langue, mais aussi l'écriture proviennent immédiatement de Dieu, «avant Moïse nous n'avons pas d'écriture réelle» (p. 390), il incline à croire que «l'écriture faite par les doigts de Dieu sur les deux tables de pierre est absolument la première écriture mentionnée dans histoire» (p. 402). On comprendra qu'avec de telles conceptions, exposées en outre avec une rigueur inflexible, l'auteur ne daigne pas même jeter un regard sur les théories modernes concernant l'origine de la religion.

Un travail très remarquable est le livre d'un savant canadien déjà avantageusement connu par d'autres ouvrages d'histoire des religions et de linguistique, Rev. S. H. Kellog «The Genesis and Growth of Religion» (Londres et New-York 1892). Il fait preuve de connaissances solides, d'un jugement mûr et perspicace. Seulement il connaît l'animisme exclusivement par Tiele et ne cite pas même le nom de Tylor: puis il était superflu de traiter tellement en détail la «Ghost-Theory» de Spencer; enfin dans toutes les parties qui concernent l'origine de la religion, les exemples pris des peuples incultes auraient pu être encore un peu plus nombreux. La manière dont Kellog fait dériver l'origine nécessaire de la religion de la nature subjective de l'homme et d'une révélation objective est excellente, et la façon sobre dont il conçoit le monothéisme primitif et l'habileté et l'énergie avec lesquelles il le défend méritent toute approbation.

Un autre ouvrage digne de tout éloge se présente dans le livre de C. von Orelli «Allgemeine Religionsgeschichte»[1]. La documentation y est riche et sûre; l'auteur traite aussi les peuples incultes bien en détail — il ne manquent que les races primitives de l'Inde anglaise et de l'Indochine. Il faut relever surtout l'exposition exacte de l'ethnographie générale des différents peuples; il s'entend que depuis lors on y a fait des progrès. Les vestiges du monothéisme sont partout clairement indiqués et l'auteur a très bien réussi à faire éclater la position dominante occupée si souvent par le Dieu des cieux. Il rejette avec clarté et précision la doctrine de l'évolutionisme, d'après laquelle les formes religieuses supérieures, donc aussi la religion israélitique et chrétienne, auraient été développées d'origines inférieures[2]. Après de telles prémisses on aurait pu attendre une conclusion un peu plus décidée. Au lieu de cela nous lisons ce que suit: «La forme la plus ancienne de la religion . . . . n'était ni fétichisme ni animisme, ni un vague polythéisme ni un doctrinaire monothéisme, mais, d'après ce qu'il paraît, un naïf hénothéisme de façon que la déité fortement sentie fut conçue ensemble, mais non identifiée, avec la nature, respectivement avec le phénomène le plus sublime de la nature, le ciel»[3]. Il se manifeste donc aussi chez v. Orelli ce rapproche-

---

[1] Bonn 1899, comme Teil I, Abt. 2, de la «Sammlung theologischer Lehrbücher».
[2] L. c., p. 265 suiv., p. 846 suiv.
[3] L. c., p. 840.

ment à Schelling et M. Müller que, parmi les auteurs protestants conservateurs, nous avons constaté plus haut (p. 346) aussi chez Gloatz et Steude, s'il ne veut pas appeler monothéisme cette phase primordiale, «parce qu'il n'y a pas une opposition de principe consciente à une conception plurielle»[1]. Il est vrai, il faut considérer dans tout cela que v. Orelli, comme il écrit expressément, n'a pas l'intention de parler de la religion primitive («Urreligion»), mais de «cette forme la plus ancienne de la religion qu'il est possible d'inférer des phénomènes connus par l'histoire»[2]. Mais pourtant il ne fait pas assez d'attention à l'action créatrice de ces êtres suprêmes, qui, de principe, exclue et d'autres dieux suprêmes et l'attachement à la nature. Il aurait donc été mieux de remplacer résolûment cette expression tardive «hénothéisme» par le mot «monothéisme.»

C'est avec des sentiments divisés que j'ai lu l'article du Rev. W. W. Peyton «Anthropology and the Evolution of Religion«[3]. Provoqué par le livre de A. Lang «The Making of Religion» il veut donner «a humble contribution towards a new science of anthropology by other readings of the facts». La conception des esprits de la Nature chez les sauvages devrait être, selon lui, plus rapprochée du sentiment poétique de la Nature; le culte des ancêtres ne serait autre chose que la manifestation de l'amour envers les parents défunts; les acrifice et la danse religieuse seraient la vive manifestation de la relation personelle avec Dieu, les rites du sacrifice un moyen d'avoir un repas de société personelle avec lui etc. Nul doute que non seulement plusieurs de ces choses ont été trop peu appréciées par les ethnologues, mais, sous l'influence de tels préjugés, elles ont été faussement vérifiées dès leur découverte, de manière qu'il faudra, en beaucoup de cas, recueillir des matériaux tout nouveaux. C'est donc avec raison que Peyton adresse des paroles très sévères contre les conceptions bornées et pédantesques de quelques ethnologues[4]. Mais d'un autre côté, nous devons affirmer énergiquement que la conception de M. Peyton dans l'étendue qu'il lui donne n'est pas soutenable en face des faits. Aussi M. Peyton s'est-il bien gardé de la confronter avec les faits; ceux-ci ne sont dans son article que «rari nantes in gurgite vasto», il n'y a que des réflexions d'un genre presque purement idéologique. S'il s'était donné la peine d'approfondir réellement la foule des faits il aurait bientôt compris que ces formes du développement religieux, qu'il présente uniquement comme des formes rudimentaires

---

[1] L. c., p. 844.

[2] L. c., p. 839.

[3] Dans la «Contemporary Review» auguste 1901, p. 213 suiv., sept. 1901, p. 434 suiv.

[4] «Il est regrettable que les matériaux recueillis furent quelquefois contraints à se prêter pour démontrer que la Religion est une illusion humaine. La Religion est la mère de l'architecture et elle a érigé les temples grecs et les piliers gothiques. Dans l'anthropologie, il n'y a pas de temple pour la Religion et il n'y a pas d'espérance qu'il y en aura bientôt. On nous conduit dans des hopitaux de cancéreux, érigés sur toute la terre, où les cerveaux infectés jouent avec je ne sais quelle amorce entraînant dans des marais remplis d'illusions. Nous avons une littérature bourrée d'histoires de fétiches et totems, d'esprits affamés, d'esprits malins, d'usages atroces, de sauvages buvant le sang humain, de sorciers, etc. Une maladie qui n'a pas été dignostiquée: dès lors le remède inconnu.» L. c. p. 437—38. Comp. plus bas (p. 363) les paroles de A. Lang.

conduisant à des degrés supérieurs, ne sont pas seulement cela, mais qu'elles renferment aussi des erreurs formelles, des défauts intellectuels et moraux, donc des éléments de moindre valeur. Il est vrai que c'est une autre question si ces éléments de bas aloi ont été les principaux et les premiers. Nous le nions.

L'ouvrage volumineux du Dr. H. W. von Walthofen, paru un peu plus tôt sous le titre «Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung» (Wien 1903) témoigne d'une sincère bonne volonté et franchise. Mais d'un côté, les observations ethnologiques sur la religion des peuples sauvages sont tout à fait insuffisantes, — les découvertes modernes manquent totalement, — de l'autre côté, l'auteur manque dans une large mesure d'esprit critique. Il est capable de sympathiser avec la théorie naturaliste de Réville, «une des plus ingénieuses et explicatives» (p. 22) et croit ensuite «que l'animisme forme la base, à peine contestée aujourd'hui, sur laquelle s'agitent les questions encore indécises des commencements religieux» (p. 25); il ne semble pas dédaigner l'hénothéisme de M. Müller et est un partisan décidé des théories totémistes de la «communion» inventées par Robertson Smith (p. 32); il trouve cependant encore la possibilité de professer en même temps la théorie du dieu du ciel sous la forme évolutioniste que Pfleiderer lui avait jadis donnée. Voilà certainement un peu trop de syncrétisme qui s'explique, mais n'est pas justifié par les nombreuses lectures de l'auteur.

L'originalité du monothéisme est défendue par E. Staehlin dans sa conférence «Über den Ursprung der Religion» (München 1905). Il opère cependant avec des matériaux complètement insuffisants et en partie surannés et ses déductions théoriques n'offrent rien de neuf qui puisse satisfaire.

Malgré son peu d'étendue l'opuscule de M. Söderblom «Die Religionen der Erde»[1] a une importance exceptionnelle. On désirerait seulement que l'auteur eût fait une part plus large aux religions des peuples non civilisés; mais ce que l'auteur en dit prouve qu'il est familiarisé avec les derniers résultats de la science. Il ne s'élève pas seulement contre l'animisme de Tylor, mais, devançant à cet égard tous les théologiens, — du moins à mon avis, — il a saisi l'importance de la nouvelle phase de l'école moderne: la théorie magique qui se répand de plus en plus et il cherche à l'apprécier à sa juste valeur. Je dirais qu'il a généralement réussi s'il avait plus nettement affirmé l'autonomie intérieure et la priorité chronologique de la religion (l. c. p. 8), qu'il faut retenir malgré l'union dans laquelle elle est entrée plus tard, chez presque tous les peuples, avec la magie. Dans l'appréciation des observations ethnologiques sur l'Australie, il a capitulé devant les critiques, sans fondements comme nous montrerons plus tard, que Sidney Hartland et Howitt ont adressés à A. Lang.

Une position à part et, il faut dire, un très haut rang est occupé par le savant canadien, Rev. L. H. Jordan, avec son ouvrage important «Comparative Religion: its Genesis and Growth», Edinburgh 1905[2].

---

[1] Religionsgeschichtliche Volksbücher, III, 3. Tübingen 1906.

[2] En préparation encore du même auteur: «Comparative Religion: its Principles and Problems» et «Comparative Religion: its Opportunity and Outlook». L'ouvrage que nous avons sous les yeux est plutôt une histoire de la science comparée des religions et une prise de

Il répartit les savants qui s'occupent de ces études de la manière suivante: les partisans de la révélation primitive, les partisans de la théorie de l'évolution et les partisans d'une théorie intermédiaire qu'il appelle «Composite Theory». Il condamne le premier système (p. 217 suiv.), dont il déclare partisans tous ceux qui regardent la révélation primitive comme indispensable pour obtenir l'idée de Dieu, classification qui, en tout cas, ne convient pas aux théologiens catholiques, qui cependant sont tous partisans de la révélation primitive[1].

Mais Jordan n'admet pas non plus la théorie évolutioniste, elle ne lui explique surtout pas la diffusion universelle et la nécessité psychologique de la religion (p. 229 suiv.). Il expose ensuite la «Composite Theory» qu'il accepte lui-même: «Sous son influence, écrit-il, la théorie de la révélation ne s'identifie plus avec l'opinion qu'une illumination expresse soit essentielle pour expliquer l'origine de l'idée de Dieu parmi les hommes, mais elle prétend que l'idéal juif et chrétien de l'Etre suprême ne pouvait être obtenu que comme résultat d'une révélation divine spéciale: cette théorie de la révélation est maintenant acceptée comme affirmation d'une croyance mystérieuse mais parfaitement soutenable; tandisque la théorie de l'évolution, que l'on ne croit plus suffisante pour expliquer l'action de toutes les forces secrètes qui animent l'univers, est admise comme affirmation d'une grande vérité fondamentale et d'une vérité qui littéralement forme la substance de chaque science» (p. 233). Dans l'exposition qui s'y rattache, l'auteur insiste aussi sur l'apparition précoce de doctrines monothéistes parmi divers peuples (p. 243).

Mais Jordan va même encore au delà de cette position déjà si rapprochée des conceptions de l'école ancienne. La façon dont il s'exprime sur ce point mérite, en effet, d'être signalée, aussi donnerons-nous ici son exposition toute entière: «Il n'y a donc qu'à s'avancer encore un petit peu au delà de la position occupée déjà par les représentants de la théorie composée c.-à-d. jusqu'à ajouter à cette théorie, sous forme de conjecture, la doctrine d'une révélation[2], que Dieu aurait faite directement aux hommes des premiers âges. Cela suffit pour mettre cette théorie en harmonie pratique avec la théologie ancienne. Car si Dieu, en dehors de ce guide qui se trouve implanté dans l'essence même de l'homme, a cru nécessaire de faire beaucoup de révélations indirectes de sa volonté par le canal de livres et de vies (leaves and lives), ordinaires ou extraordinaires, ne pourrait-il pas alors, au début de

---

position provisoire vis-à-vis des questions les plus importantes, dont il renvoie la discussion détaillée au deuxième ouvrage annoncé ci-dessus. L'auteur a fait des études les plus étendues et des voyages aux centres scientifiques les plus renommés, il paraît donc éminemment préparé à sa tâche. Le sujet a été presqu'épuisé. Dans une direction seulement son exposé est extrêmement incomplet: c'est quand il s'agit des auteurs catholiques. De ceux-ci c'est uniquement le P. Lagrange qui est mentionné une fois dans une courte note. Le seul abbé Loisy est traité plus en détail, mais il semble bien que ce soit uniquement par ce que ses livres ont été mis sur le «fateful Index» (p. 443). Il serait vraiment bien étrange si c'était là la condition nécessaire pour que les ouvrages de savants catholiques fussent pris en considération.

[1] Voyez les détails de cette question au chap. IV.

[2] Jordan conçoit la révélation, en toute sincérité, comme «un acte surnaturel, divin, d'un charactère strictement historique», comme «une illumination de l'esprit qui a son origine indépendamment de l'homme». p. 215.

l'existence humaine et maintes fois aux siècles suivants, et en des façons différentes selon que l'homme était capable de les recevoir, de les comprendre et de les utiliser, ne pourrait-il pas avoir fait quelques révélations directes de sa présence et de la plénitude des conseils de sa grâce? Par là, l'avis de ceux qui croient que le monothéisme ait précédé le mouvement universel vers le polythéisme, qui se manifesta plus tard, ne paraît plus être exclu *a pirori*, mais il attend seulement le jour où, à l'aide de lumières toujours croissantes, cette conclusion sera ou approuvée ou définitivement abandonnée. Un nombre toujours croissant d'adhérents de la théorie composée se rangeront à cette opinion. Elle paraît en outre être une conclusion logique. Tandisqu'une révélation divine expresse n'était pas nécessaire pour implanter dans l'esprit de l'homme l'idée d'un Etre Suprême, de telles révélations furent nécessaires sans doute pour sauvegarder cette idée et la préserver pure et inaltérable, pour lui procurer finalement toute la diffusion dont elle était capable et qui était dans les intentions du Créateur. En d'autres termes, une révélation directe de Dieu paraît avoir été indispensable, si l'idée de Dieu — que chacun possède — doit atteindre la certitude, la correction et la plénitude qui lui sont dues. Mais si l'on accorde tout cela, si l'homme a vraiment besoin d'une telle assistance, ce furent alors sans aucun doute les premiers hommes (ceux qui étaient les parents de la race et qui avaient absolument besoin d'un secours pour pouvoir instruire les générations suivantes) qui réclamaient cette assistance plus que tous les autres. Il est donc probable au plus haut degré que cette assistance leur fut accordée»[1].

C'est un symptôme extrêmement remarquable et satisfaisant au plus haut degré qu'un homme qui a connu tous les labyrinthes de l'ethnologie moderne et surtout de la science comparée des religions, un homme dont les maitres furent des ethnologues placés bien à gauche, comme Tiele (v. 146), J. Réville (v. 148) et E. Lehmann (v. plus bas), un homme, qui, à proprement parler, prit à tâche de combattre la théorie de la révélation, arrivât enfin à une position qui est presque parfaitement identique avec la doctrine, justement interprétée, de la révélation primitive, telle qu'elle est admise, entre autres, par presque tous les théologiens catholiques, qui s'appuient en partie sur les mêmes arguments que Jordan emploie ici. Nous entrerons dans une discussion détaillée de cette matière plus loin au chap. IV.

Inutile d'ajouter qu'un savant de connaissances si étendues a complètement saisi la grande importance de Tylor et la valeur de la théorie animiste, qu'il croit surpasser aujourd'hui encore celle d'autres théories (p. 259 suiv.); inutile aussi d'ajouter qu'il rejette cette théorie.

Les Exégètes.

Une semblable méconnaissance de l'importance de l'animisme comme nous avons dû la constater si souvent dans les travaux apologétiques et de philosophie religieuse des théologiens ne peut naturellement pas se rencontrer chez les exégètes, quand la théorie de l'animisme est appliquée directement

[1] L. c. p. 244—245.

à un problème qui les intéresse en particulier, à l'histoire de l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas tant l'animisme proprement dit qui entre ici en jeu, que le culte des ancêtres et des morts de Spencer, que Spencer lui-même[1] et plus encore Lippert, dans son ouvrage «Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion» (Berlin 1881), ont établi comme point de départ de l'évolution religieuse chez les Hébreux[2].

Cette doctrine fut introduite dans l'exégèse (protestante) par B. Stade[3] et Fr. Schwally[4], auxquels se joignirent Ch. Piepenbring, R. Smend, K. Marti, J. Benzinger, W. Nowack, J. Wellhausen, L. André, A. Bertholet, R. H. Charles, Ch. Delétra, F. Roux[5]. Dans la discussion de ces questions, il s'agit bien plus des usages funéraires et des opinions eschatologiques que de l'idée et du culte de Dieu, mais toujours la plupart des défenseurs comme des adversaires de la théorie de Spencer et de Lippert parlent aussi, au moins en passant, de ces deux points et comme ordinairement on ne saisit pas rigoureusement la différence entre les théories de Spencer et de Tylor, ils se déclarent aussi pour ou contre le premier système. Contre l'application des théories soit de Tylor, soit de Spencer à l'Ancien Testament se prononcèrent parmi les exégètes protestants: A. Dillmann[6], H. Schultz[7], E. Sellin[8], J. J. P. Valeton[9]. Les deux ouvrages de J. Frey[10] et de C. Grüneisen[11], écrits *ex professo* contre l'hypothèse de Lippert et de Spencer ne portent pas de jugement définitif sur l'importance générale de l'animisme pour la philosophie de la religion; de même Meusel dans un compte-rendu plus étendu sur ces ouvrages[12], dans lequel il se range surtout à l'avis de Grüneisen. W. E. Addis, au contraire, bien que

---

[1] Principles of Sociology. London 1876 ss. I. 554 ss.

[2] L'histoire de toute cette controverse se trouve très bien résumée chez Lods «La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite». Paris 1906, t. I, p. 1—42, 265—266. Lods reconnaît, comme de juste, à Tylor une importance plus grande; Spencer est très bien caractérisé par ces mots: «Herbert Spencer, prenant pour base les travaux de Tylor, mais en prolongeant certaines lignes avec l'intrépidité exclusive des systématiciens» (l. c. p. 8). Bien qu'évolutioniste lui même, il critique la série des démonstrations de Spencer comme il suit: « . . . bien des anneaux de la chaîne ne sont unis que par des fils d'araignée» (l. c. p. 10). Il a aussi raison de dire que la théorie de Spencer a été rejetée par l'école anthropologique anglaise, et — ajoutons-nous — par presque tous les ethnologues de profession.

[3] Geschichte des Volkes Israel. 2 voll. Berlin 1884—87. 2e éd. 1889.

[4] Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Judentums. Gießen 1892.

[5] Voyez les ouvrages de ces auteurs dans Lods, l. c. p. 21—22.

[6] Kurzgefaßtes exeg. Handbuch z. A. T. Leipzig, 2e éd. 1886, p. 303.

[7] Alttestamentliche Theologie, Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe, Göttingen. 5e éd. 1896. p. 84—85.

[8] Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Leipzig 1896. I, p. 181—90.

[9] Dans Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2e éd. 1896. I, p. 253.

[10] Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipzig 1898. Frey semble plutôt reconnaître le culte de la nature de Max Müller comme point de départ de la religion. p. 232.

[11] Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900. Grüneisen semble pencher davantage vers l'animisme. p. 16.

[12] Dans «Neue kirchl. Zeitschrift», Erlangen et Leipzig. XVI (1905), p. 484—94, 523—45.

chrétien croyant, accepte comme forme primitive de la religion sémitique l'animisme ou polydémonisme[1].

Une forme particulière du culte des ancêtres, en tant qu'elle intéresse la religion, est, dans beaucoup de pays, le totémisme. Robertson Smith en fit le premier degré de l'évolution religieuse, en particulier aussi de la religion des Sémites, y compris les Hébreux[2]. Cette hypothèse trouva l'assentiment de J. Jacobs, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, J. F. Lennan, J. Benzinger, G. B. Gray, G. Kerber, A. Lang[3]. Contre elle le P. V. Zapletal, O. Pr. écrivit un ouvrage spécial[4] et Nöldeke[5] s'associa en principe à ses conclusions. A l'égard de l'animisme, Zapletal semble prendre la même position que Borchert[6].

Une plus grande attention est consacrée à l'animisme par quelques ouvrages qui s'occupent de la religion des Israélites ou des Sémites en général. Mentionnons en premier lieu le petit mais substantiel livre de E. König: «Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion» (Langensalza 1906) qui rejette en bloc l'animisme comme première étape dans l'évolution religieuse. Déjà auparavant W. Müller, dans son ouvrage «Die Entwicklung der alttestamentarischen Gottesidee in vorexilischer Zeit» (Gütersloh 1903), avait fait remarquer que les théories sur la religion d'Israël étaient essentiellement basées sur l'évolutionisme anthropologique et avait rejeté celui-ci.

Mais l'ouvrage le plus important sur cette matière sont les «Études sur les Religions sémitiques» du P. J. M. Lagrange, O. Pr. (Paris, 1ère éd. 1902, 3ème éd. 1905). Avant d'entrer dans son sujet, il traite dans une longue introduction des «origines de la religion et de la mythologie» en général (l. c. p. 1—40). Il y reconnaît aussitôt la haute signification que la théorie animiste a obtenu dans la science moderne des religions; l'introduction entière s'occupe presque exclusivement des différentes formes qu'elle revêt; un grand nombre de remarques très judicieuses y sont faites; le résultat final, formulé déjà à la page 2, n'est pas une condamnation absolue de la

[1] Hebrew Religion to the establishment of Judaism under Ezra. London 1906.

[2] Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology, vol. IX), p. 75ss; Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885; Lectures on the religion of the Semites, first ser. London, 1e éd. 1889; 2e éd. 1894. Son élève A. Jevons appliqua cette théorie à chacun des peuples de la terre (Voyez plus haut p. 142.).

[3] Voyez les titres exacts de leurs ouvrages dans Zapletal (cfr. note suivante) p. 17, 18. Il faut cependant ajouter que, du moins chez Lang, l'admission de l'existence du totémisme chez les Hébreux n'est pas identique avec l'hypothèse quil est le premier degré de l'évolution de la religion.

[4] Der Totemismus und die Religion Israels, Fribourg (Suisse) 1901. Je ne comprends pas pourquoi Lods oublie entièrement cet ouvrage dans son «Aperçu sur l'histoire de la question (V. plus haut p. 325, note 2). Dans la liste des ouvrages à consulter, à la fin du 2e volume, il est mentionné.

[5] Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. 1904. Il croit seulement qu'on n'a pas encore prouvé l'impossibilité du totémisme dans les temps les plus anciens, mais «à mon avis, continue-t-il, nous n'avons aucun témoignage probant en faveur de cette théorie» (p. 74).

[6] Cfr. l. c. p. 120—21, 129.

théorie animiste; Lagrange dit seulement: «Il nous a paru que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un rôle secondaire dans la religion[1].»

Critique de la position des théologiens. — Considération insuffisante de l'animisme.

L'impression générale que nous ressentons en jetant encore une fois un regard sur la position des théologiens, ne peut pas être qualifiée de pleinement satisfaisante. Les desiderata peuvent se répartir sous trois points de vue:

1° On n'a pas tenu compte du nouveau mouvement scientifique dans une mesure qui correspondait à son importance intrinsèque et extrinsèque.

2° En conséquence, la lutte contre ces nouvelles doctrines était insuffisante et peu vigoureuse et de plus viciée par plusieurs défauts de forme.

3° La défense allait souvent plus loin que les faits ethnologiques en général et ceux de la science de la religion en particulier, permettaient et que les besoins de la foi révélée l'exigeaient.

Entrons dans le détail. Il est d'abord à regretter que l'on ait dépensé trop de peine à propos de théories sur l'origine de la religion qui étaient déjà vieillies et qui de plus n'étaient défendues que par quelques auteurs isolés et finalement étaient trop idéologiques, purement philosophiques, pour avoir une grande valeur dans nos temps réalistes. Ce sont les théories de Feuerbach, Lange, Strauss, Buckle, Happel etc. qui en outre, pour les maigres preuves concrètes qu'ils apportent, en reviennent toujours aux observations de l'ethnologie. En outre, depuis à peu près une vingtaine d'années, il n'était plus besoin de se donner tant de peine à réfuter *in extenso* l'opinion de Lubbock sur l'existence de peuples sans religion. Si dans son temps elle a eu quelque vogue, elle fut combattue le plus vivement précisément par Tylor, et aujourd'hui aucun savant de quelque renom n'oserait la soutenir. Les autres détails de l'hypothèse de Lubbock sur l'origine des religions n'ont plus actuellement assez d'importance pour devoir être réfutés expressément.

Depuis que même les linguistes indogermains ont reconnu de plus en plus que les commencements de l'évolution religieuse sont à chercher non dans le culte de la nature des peuples civilisés et demi-civilisés dont ils s'occupent, mais dans les religions des peuples non civilisés, il nous semble déplacé, tant au point de vue théorique et scientifique qu'au point de vue pratique et apologétique, d'accorder si peu d'attention à ces religions à côté de celles des peuples civilisés ou demi-civilisés. C'est là méconnaître d'une manière désastreuse le mouvement scientifique et les besoins de notre temps[2].

---

[1] Il y a à signaler comme défaut au point de vue formel que parmi les multiples citations il n'y a nulle part une indication sur Tylor comme auteur de l'animisme.

[2] Voici ce que disait déjà en 1884 H. Gaidoz en rendant compte d'un ouvrage du P. Cesare A. de Cara, S. J. «Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni» (Prato 1884), ouvrage que je n'ai pu étudier: «Aussi nous paraît-il s'être donné souvent la peine de combattre des théories mourantes qui ne sont plus que les superstitions de quelques philologues, et n'avoir pas vu sur quel terrain va se développer l'étude de l'histoire des mythologies et des idées religieuses». Mélusine. II, p. 96.

Ici nous voudrions particulièrement mettre en garde contre le système panbabylonien que nous avons signalé plus haut (p. 155) et qui commence à gagner du terrain, afin qu'on ne lui accorde pas une importance plus grande qu'il ne convient. Par contre, il serait à désirer que spécialement les savants catholiques consacrent plus d'attention que par le passé à l'application des états religieux des peuples primitifs, que l'on fait aujourd'hui avec prédilection, à la religion d'Israël; au double point de vue négatif et positif il y aurait à faire là une besogne bien utile.

S'il ne vaut plus la peine aujourd'hui de combattre avec force les théories naturalistes des philologues sur l'origine de la religion, il n'est pas davantage de mise de chercher encore des auxiliaires contre l'animisme dans leurs rangs qui s'amoindrissent chaque jour, et dont les soldats sont à chaque instant prêts à passer au camp ennemi. Nous voudrions dire ceci surtout à propos de Max Müller. Car ses sorties contre l'école anthropologique sont citées de préférence dans les milieux croyants. Ce savant versatile ne mérite certainement pas cet honneur, puisque, en tout cas, par les trois degrés de la religion «physique», «anthropologique» et «psychologique» qu'il établit, dans son dernier grand ouvrage[1], commes étapes successives de la religion, il adhère lui-même, nonobstant quelques phrases spécieuses, à un animisme timide et au culte des ancêtres. Ajoutez à cela que ses principes mythologiques qui sont la base de ses attaques contre l'école anthropologique ont été ébranlés et dépouillés de toute autorité par la critique des ethnologues, nous ne renvoyons qu'à celle d'A. Lang dans «Modern Mythology»[2]. Enfin il ne faut pas perdre de vue qu'en dehors de son domaine linguistique particulier, l'Inde, Max Müller n'a une autorité spéciale ni en linguistique ni en ethnologie.

On a un peu trop oublié que c'est l'école anthropologique qui domine aujourd'hui presque exclusivement la science des religions. A elle appartiennent presque tous les ethnologues de quelque importance des trente dernières années, dans tous les pays d'Europe et d'Amérique et de plus en plus aussi tous ceux qui s'occupent de l'étude comparée des religions en particulier[3]. Inutile donc d'attendre aucun secours de ce côté contre l'animisme et d'autres théories évolutionistes. Il est indispensable de faire table rase de toutes les illusions qui subsistent peut-être encore sous ce rapport et de reconnaître inexorablement qu'on est tout seul, qu'il n'y a personne parmi ces savants auquel on pourrait recourir. On croit souvent pouvoir citer encore l'école dite de Leipzig. Waitz est antérieur à l'époque qui vient ici en question, mais il est en tout cas entièrement pour la théorie évolutioniste. Avant tous les autres on pourrait s'attacher à Peschel. Lui et Ratzel et Schurtz assignent au moins comme principe de l'évolution religieuse le besoin de causalité dans l'homme, et tous les trois, Schurtz en particulier,

---

[1] Natürliche Religion, éd. allemande. Leipzig 1890.

[2] Cfr. plus haut p. 141.

[3] Il n'est donc pas exact de dire avec le P. Chr. Pesch, S. J. dans son ouvrage «Gott und Götter» (p. 108): «Voilà pourquoi les linguistes et les ethnologues les plus en vue on reconnu que l'évolution religieuse des peuples ramène à un monothéisme primitif».

ont des paroles extraordinairement belles et émouvantes sur l'importance de la religion. Mais dans l'exposition effective des phases de l'évolution religieuse, Ratzel et Schurtz suivent en tout cas le schéma de Tylor jusque dans ses détails et tous acceptent sans restriction la thèse que dans leurs degrés les plus bas la religion et la morale n'ont rien de commun. (Voyez notre exposé, plus haut p. 150).

Manque de formation ethnologique.

Déjà par les défectuosités exposées jusqu'ici, la défense contre l'animisme ne peut pas être regardée comme suffisante. On dépensa trop de forces contre des adversaires secondaires, et vis-à-vis de l'ennemi principal, dont on ne sut pas reconnaître l'importance, le combat consista souvent seulement en des escarmouches. Mais il s'y ajoute un certain nombre de défauts de forme dans l'organisation de la défense.

Sous ce rapport il faut d'abord faire remarquer que la plupart des partisans de l'animisme s'occupaient, par profession, de la science des religions; un grand nombre d'entre eux étaient de plus des ethnologues formés. En cette qualité, ils possèdent une riche littérature respective et savent appuyer leurs thèses sur une multitude de faits positifs. Ainsi, l'ouvrage de Tylor en particulier renferme une quantité si écrasante de faits que le simple lecteur s'en laisse déjà imposer. Du côté des défenseurs de la révélation, on apporta, au contraire, ordinairement peu d'observations nouvelles; on se contenta bien souvent de critiquer les faits cités par les adversaires et de les interpréter dans un autre sens. De nos jours on appelle cela trop volontiers de «vains artifices dialectiques» et ceux-ci ne font pas grande impression en nos temps positifs. Même pour l'exposition positive on se servait souvent de sources secondaires, fréquemment même des collections de matériaux des adversaires qu'on combattait et sur lesquels on jetait le ridicule.

Si les adversaires étaient des ethnologues, ils pouvaient aussi habilement tirer profit d'autres éléments ethnologiques pour confirmer leurs thèses; en tout cas, ils furent préservés des bévues qui auraient pu discréditer leur autorité dans la science des religions. Par contre, dans plusieurs ouvrages apologétiques ils se trouve des erreurs considérables en ethnologie. Ainsi chez Borchert (Animismus, p. 140) les peuples de la Guinée méridionale etc. sur la côte ouest de l'Afrique auraient dû être classifiés dans les autres tribus bantoues; p. 144 il représente Ndengei comme «dieu principal» des Mélanésiens, tandis qu'il n'est que le dieu de Fidji, une petite subdivision spéciale des peuples si multiples de la Mélanésie. A la p. 146 les Papoues de Belep sont comptés parmi les Polynésiens, tandis qu'ils font partie des Mélanésiens. Tous ces détails sont bien mieux exposés dans Chr. Pesch, S. J.: «Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit» (Freiburg 1888). A part quelques inexactitudes insignifiantes, il n'y aurait à relever que la division par trop sommaire des Indiens sauvages en Indiens du Nord et du Sud de l'Amérique, surtout puisqu'il n'offre pas de subdivisions pour ceux de l'Amérique du Nord. Le manque complet d'études sur les peuples non civilisés de l'Asie est cependant inexplicable. Il en est de même dans C. Gutberlet: «Lehrbuch

der Apologetik» (Münster 1895). Il est vrai qu'il s'en rapporte surtout à Pesch; mais les différents peuples nègres sont confondus chez lui d'une manière inextricable. Il y a des affirmations insupportables, ainsi, p. ex p. 111: «Les Australiens sont divisés en Polynésiens, Mélanésiens et Micronésiens», et «les idées religieuses des nègres d'Australie ont dans leur ensemble une coïncidence si remarquable avec la religion prébouddhique des peuples mongoles et altaïques qu'on peut conclure à d'anciennes relations mutuelles».

Il faut cependant remarquer que les théologiens «libéraux» qui suivent la théorie animiste se rendent souvent coupables de mêmes erreurs, sinon de plus fortes encore. Des choses très curieuses se rencontrent sous ce rapport chez W. Bousset: «Das Wesen der Religion» (cfr. plus haut p. 345).

Là on désigne en bloc comme «sauvage» «la race malaise, polynésienne, l'américaine [par conséquent aussi les peuples civilisés de l'Amérique: les Aztèques, Mayas, Ketchouas, Chibchas!], la moitié de la race mongole et celle des nègres [et où restent les Australiens, les Papoues et les Hottentots?] Tous ces peuples, affirme-t-il, appartiennent à trois divers degrés d'évolution; sur le plus bas degré se trouvent les Bushmens, les troglodytes de l'Afrique, les peuples de l'extrémité méridionale de l'Amérique, de la Mélanésie, quelques tribus mongoles [ici encore manquent les Australiens, les Papoues, Andamanais, Wedda, Sakeis, Sémangs]; sur le deuxième degré se trouvent les races malaises, polynésiennes et américaines «qui peut-être doivent être classées ensemble» [!?]. Au troisième degré il y a la race nègre [on n'apprend donc rien du tout des Dravidas et des Hamites] (l. c. p. 28). Ensuite l'auteur continue: «Mais pour nous, ces différences délicates [?!] ne viennent pas en considération; nous embrassons toutes ces races dans une seule unité.» De tous ces pauvres «sauvages», jetés sans miséricorde dans une même classe, Bousset trace ensuite le portrait suivant: «Par les liens naturels de la famille et de la parenté, il se forme des communautés plus grandes mais sans cohésion: la vie par tribus dans ses premiers commencements; formations qui se constituent dans une génération pour disparaître dans la suivante sans laisser de traces; en Afrique, par exemple, nous voyons des agglomérations à la manière des troupeaux qui se dispersent aussi facilement qu'ils se sont réunis. A cet état correspond une quantité innombrable de langues et de dialectes qui s'entremêlent constamment. Le plus puissant moyen de conserver la tradition, l'écriture, n'est pas encore répandu dans une mesure digne de notre attention. Donc pas d'histoire, pas de souvenirs, pas de trésor d'expérience.» (l. c. p. 29—30.) Ce verbiage incroyable ne pourra que provoquer une émerveillement universel dans les rangs des ethnologues et des linguistes. Le livre de Bousset est le fruit de conférences qu'il a tenues devant le grand public. Ce n'est pas un bon signe qu'une telle conférence a été faite à Gœttingue, moins encore qu'elle a été imprimée, et le pire, c'est qu'elle paraît maintenant en édition à bon marché. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il serait très salutaire d'ériger à l'université de Gœttingue une chaire d'ethnologie et il n'y aurait pas que des étudiants à devoir s'inscrire comme auditeurs.

Rétournons à la considération des théologiens conservateurs. Pour être bref, la préparation requise pour la défense et l'attaque manquait

très souvent. Elle aurait été d'autant plus facilement accessible que les rapports des missionnaires des temps anciens et modernes, auxquels on emprunte souvent les faits les plus importants, auraient dû être plus familiers surtout à eux. Mais on ne comprenait pas très souvent l'importance de ces choses. Surtout dans l'Allemagne catholique, ce manque d'intelligence se manifeste aussi en ce que les représentants de la science théologique, de toutes les parties de la population, ont entretenu le moins de relations avec les missionnaires. Naturellement ni les uns ni les autres n'ont tiré profit de cette situation. Chez les thélogiens protestants, les rapports avec les missions étrangères sont plus intimes; on en a une preuve dans l'admission de la science des missions dans l'organisme des études théologiques des universités.

La meilleure et la plus heureuse méthode de combat contre l'animisme aurait été de lui opposer une théorie positive, perfectionnée jusqu'aux moindres détails et s'appuyant sur une riche documentation de faits. C'est ce qui n'a pas eu lieu. On cessait ordinairement quand on croyait avoir fait la preuve que le monothéisme a été la forme primitive de la religion. On n'accordait pas une attention spéciale à la multitude encombrante des autres faits souvent si étranges, repoussants, horribles, qui se manifestent dans la vie religieuse des peuples. On jetait par ci par là quelques observations de principe, pour indiquer comment ces faits pouvaient êtres expliqués en quelque manière. Mais on n'aborda jamais ce travail de patience de recueillir tous ces faits, d'en soumettre la masse à la critique; on ne se donna pas la peine de chercher des idées capables de réduire les faits ainsi examinés à une unité intérieure: bref, on n'établit pas de théorie pleinement satisfaisante qui, puisque deux systèmes contraires ne peuvent pas être à la fois vrais, aurait déjà montré, par sa structure lumineuse et sûre, combien l'hypothèse contraire était peu soutenable.

Pour le fond, il faut reprocher à beaucoup d'adversaires théologiques de l'animisme qu'ils n'ont pas suffisamment reconnu les faits ethnologiques réellement existants. Il est curieux que ce soit le cas surtout chez l'auteur qui s'est occupé le plus *ex professo* de l'animisme, A. Borchert[1]. Il est, par exemple, un fait ethnologiquement bien prouvé que des rêves agissent beaucoup plus vivement sur les peuples primitifs et que la différence entre le rêve et la réalité est chez eux bien moins ressentie que chez nous. Borchert croit qu'affirmer ceci est «une affirmation arbitraire, dictée par un système» (l. c. p. 14). La croyance des peuples non civilisés à l'âme des animaux qui ressemble dans ses traits essentiels à l'âme humaine et lui est parfois supérieure peut être prouvée également par une multitude de témoignages authentiques. Borchert n'apprécie pas même à leur juste valeur les exemples absolument frappants allegués par Tylor (l. c. p. 18); les motifs pour lesquels ces peuples traitent les animaux respectifs sont, d'après leurs propres

[1] Borchert, soit dit en passant, méconnaît absolument que l'ethnologie n'est en premier lieu qu'une phénoménologie et ne porte aucun jugement sur la vérité ou fausseté objective. Même dans le cas où un ethnologue croit que les sauvages n'auraient «découvert» leur âme que dans le rêve, dans des cas d'évanouissement ou de mort, il n'affirme pas encore qu'il y a ou non une réalité objective correspondant au concept de l'âme. Ceci est absolument hors de la sphère de sa science.

affirmations, la croyance à l'âme des bêtes. De même «la métaphore» ne suffit pas pour expliquer la foi à l'âme des plantes et d'autres objets; nous avons de nouveau les affirmations de ces peuples témoignant qu'ils y croient. La peur des esprits des défunts n'est pas, il est vrai, également répandue chez tous les peuples, mais la nier à peu près complètement, nier que la sépulture est, chez beaucoup de peuples, un effet de cette peur, c'est tomber dans l'excès. Borchert accuse les animistes d'admettre des choses incroyables à la légère; lui-même cependant croit que c'était «sans doute d'abord la tendresse de l'amour» qui poussa les femmes à se tuer sur le tombeau de leurs époux. Outre que cette explication n'est d'aucune valeur pour le meurtre des esclaves, il est difficile de croire que chez les femmes de l'antiquité, malgré leur condition plus misérable, la «tendresse de l'amour» ait été si forte et si fréquente qu'un usage aussi général ait pu se former. Nous ne nions pas que l'attachement aux morts n'ait été pour quelque chose dans cette pratique, mais le vrai motif était l'idée que les massacrés devaient être pour le mort dans l'autre monde ce qu'ils avaient été pour lui sur cette terre. Que cette idée fût généralement répandue, nous en avons la preuve dans les dépositions des indigènes mêmes et Borchert n'a aucune preuve qu'elle se développa seulement plus tard, que la «tendresse de l'amour» ait été le motif plus ancien et, de son temps, exclusif. Il est inexcusable d'avoir emprunté à Max Müller l'explication absurde que l'usage de déposer des vivres près des tombeaux ait tiré son origine de ce que quelques hommes avaient fait ceci d'abord «avec une espèce d'amour qui ne réflechit guère» et que d'autres les auraient imités (p. 28). Il y aurait encore bien des choses de ce genre à relever, mais elles nous conduiraient trop loin. De là il appert évidemment que l'auteur — c'est le défaut que nous avons dû constater en général chez les théologiens adversaires de l'animisme — n'a étudié pour son but que les ouvrages de Tylor, Spencer, Lippert et d'autres compilations de ce genre, et s'est trop peu familiarisé avec les sources originales de l'ethnologie. Dans la réalité vivante avec laquelle les exemples s'y seraient offerts à ses yeux, il les aurait appréciés plus justement.

Manque de précision dans la défense.

Nous sommes en effet persuadés que non seulement les faits allégués par Tylor en faveur de l'animisme, mais même leur appréciation immédiate sont en général exacts. Nous sommes aussi d'accord avec cette théorie sur ce point que dans ces faits se manifeste une phase de l'évolution intellectuelle qui inclinait, beaucoup plus que maintenant chez nous, à l'animation et la personnification des objets de la nature. Nous constatons avec satisfaction que précisément celui d'entre les auteurs théologiques qui a étudié le plus à fond les sources originales, est entièrement du même avis. Quand Mgr. le Dr. W. Schneider, dans son ouvrage «Die Religion der afrikanischen Naturvölker», décrit la croyance des nègres aux esprits, il la ramène «à l'imagination, travaillant au service de la peur et de l'espérance», qui «noue des liens mystérieux entre le monde des phénomènes et leurs conditions d'existence» (l. c. p. 101). Ailleurs («Die Naturvölker», I, p. 217), il définit cette

croyance aux esprits comme une explication des phénomènes naturels qui fut trop hâtive et n'a pas été corrigée par une expérience plus longue et par des recherches. Comme ce manque d'expérience et de recherches sera naturellement d'autant plus grand que l'évolution humaine remonte plus en arrière, nous croyons qu'il ne peut pas y avoir d'objection sérieuse contre cette conséquence de l'animisme que plus l'évolution de l'esprit humain est ancienne, plus cet instinct d'animation et de personnification a été fort et plus ses produits doivent être nombreux.

Ce que nous rejetons de la théorie de l'animisme, ce sont surtout les points suivants: 1° que dans cette période de l'évolution humaine, admise aussi par nous, l'activité intellectuelle ait consisté exclusivement dans ces personnifications erronées et ait été privée des fonctions vraiment rationnelles; 2° que cette phase ait été substantiellement distincte de la condition de l'homme d'aujourd'hui et ait été plus rapprochée de celle des animaux; 3° qu'elle ait été le point de départ de l'évolution religieuse qui auparavant faisait totalement défaut. Pour le moment il nous importe seulement de préciser notre position; les preuves en seront exposées en détail dans les chapitres suivants.

A propos du dernier point nous tenons à faire remarquer, déjà dès maintenant, que l'évolution du concept de l'esprit n'est pas en tous points identique avec l'évolution religieuse, mais une affaire «profane», métaphysique, psychologique. C'est ainsi qu'en jugent avec raison aussi le P. Lagrange[1] et E. Steude[2]. Il n'y a donc pas d'intérêt strictement religieux à faire des objections contre la constatation des égarements étranges par lesquels l'évolution du concept formel de l'âme aurait passé, d'après la théorie animiste, chez les peuples incultes, aussi peu qu'il serait possible de nier la réalité historique des transformations que le concept de l'âme a dû subir dans la philosophie grecque ou allemande. Ce que nous contestons c'est que le concept de l'âme ait été formé pour la première fois à la suite de l'observation du sommeil, de la mort, du rêve etc. et pour l'explication (erronée) de ces états. Ici nous sommes pleinement d'accord avec Borchert quand il fait ressortir que le coaeept de l'âme a déjà existé auparavant[3]. Seulement il oublie d'expliquer comment ce concept s'est réellement formé.

H. Schell a supplée excellemment à ce défaut. Il écrit: «Malgré cela il est évident que par âme on a entendu toujours autre chose que l'haleine, la chaleur vitale, ce feu intérieur de la vie dont on sentait les ardeurs dans les mouvements de la concupiscence sensuelle et sexuelle, autre chose aussi que l'image d'un rêve, l'ombre ou l'image reflétée par un miroir. Même en cumulant tous ces phénomènes de la vie, ils sont insuffisants à produire l'idée de l'âme. Celle-ci n'avait pas besoin de tant de détours pour naître, car sans haleine, chaleur, rêve, silhouette, image reflétée dans un miroir, tout homme connaissait et connaît ce quelque chose d'interne et de vivant, un et insaisissable, persistant et invincible qui en lui perçoit, juge, recherche

[1] Etude sur les Religions, p. 7.
[2] Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, p. 37.
[3] Der Animismus, p. 14.

et doute, sent et veut, aime et haït, craint et espère, qui détermine et est déterminé, dans lequel tout ce qu'il éprouve se concentre et se compénètre et d'où procède tout ce qu'il fait et tout ce qu'il veut. Non pas pour parvenir à la connaissance et au concept de l'âme, l'haleine, le feu, l'ombre, l'image reflétée dans le miroir, les images du rêve et de la mémoire furent de quelque valeur, mais pour établir sous ce rapport une comparaison entre les expériences intérieures et extérieures et pour s'appuyer sur cette analogie, afin de s'en faire une image et trouver une dénomination linguistique[1].»

Ce n'est pas ce point de départ intérieur, mais seulement cette comparaison avec les expériences de la vie extérieure et le désir de lui trouver une expression linguistique qui occasionna plus tard l'erreur qui, une fois existante, pouvait se développer toujours plus vigoureusement. La perception immédiate, si souvent répétée, jour par jour, des mouvements de la vie intérieure, voilà la vraie base primordiale du concept de l'âme. C'est aussi la seule vraie; c'est la même dont Aristote tira sa notion de l'âme, bien qu'en la soumettant à une considération beaucoup plus intense, plus compréhensive, plus méthodique; la même qui conduisit, dans nos temps modernes, W. Wundt à la conviction qui lui fit désigner son ancienne identification de l'âme humaine avec celle des animaux comme «un péché de sa jeunesse»[2].

Pour démontrer l'erreur de la philosophie matérialiste, d'après laquelle la formation du concept de l'âme par l'humanité primitive serait «the result of early fallacious reasonings about misunderstood experiences»[3], A. Lang n'aurait donc pas eu besoin de recourir aux événements extraordinaires dans la vie des sauvages, à la suggestion, l'hypnotisme, la clairvoyance, comme il le fait dans la première moitié de son excellent ouvrage «The making of Religion.»

Il nous reste encore à parler d'une réserve qu'un théologien fait à propos de l'animisme. Le P. Lagrange croit «qu'il n'est nullement prouvé que le sauvage lui-même croie animé d'une vie propre l'objet inanimé. Il s'imagine pouvoir déposer une de ses âmes dans un animal ou dans une plante, et ainsi la plante ou le rocher peut être le siège d'un esprit semblable au sien. Dès lors toute l'activité d'un être, le soleil, la lune, les étoiles, ne se résout pas en lois mécaniques, mais en pensées et en désirs[4].» Cette opinion est ethnologiquement et psychologiquement insoutenable. Il est bien certain que plusieurs peuples non civilisés croient d'avoir plusieurs âmes. Mais en général, le nombre de ces âmes ne dépasse pas celui de deux ou trois: le plus grand nombre, que je sache, atteint par les Battak, est celui de sept. Comment donc-même ce nombre là pourrait-il suffire pour exécuter cette foule de personnifications qui cependant sont faites réellement par ces peuples sauvages? A raison plus forte, cette opinion n'est pas admissible pour les peuples pourtant si nombreux où l'on ne sait rien de l'existence de plusieurs âmes dans un seul individu.

---

[1] Apologie des Christentums, I, 59.
[2] Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., Hamburg u. Leipzig 1897. S. V.
[3] A. Lang. The making of Religion. 2e éd. London 1900, p. 1.
[4] Etude sur les Religions sémitiques, p. 35.

Mgr. W. Schneider semble, au moins pour la partie négative, être du même avis que le P. Lagrange, mais il essaie une autre solution positive: «En général, le sauvage se place en face de la nature comme un enfant dont la croyance à des esprits naturels n'a pas encore passé par une expérience physique. Non pas qu'il attribue à l'eau, au feu, aux arbres, aux rochers une vie naturelle, une volonté et une activité propre à eux, comme l'animisme le suppose, mais il croit à des myriades d'esprits personnels qui remplissent l'univers et qui excitent et règlent toute son activité[1].«

Plus tard, Mgr. Schneider a précisé davantage et, comme il nous semble, plus exactement la nature de ces esprits, quand il écrit: «Les uns, plus élevés et plus puissants, séjournent ordinairement dans des lacs et des rivières, sur les montagnes, dans les cavernes et paraissent rarement; les autres contractent avec des objets du monde matériel une union analogue à celle de l'âme et du corps . . . Un esprit humain, ou ressemblant à celui de l'homme, habite et agit dans un animal ou un arbre, comme l'âme dans le corps, mais il est moins étroitement attaché à son corps, de manière qu'il peut aussi l'abandonner de nouveau et prendre une autre forme.»

Il y a ici certainement une conception plus exacte que chez le P. Lagrange, en ce que l'esprit est supposé contracter avec des objets du monde corporel inanimé une union organique semblable à celle qui a lieu entre l'âme et le corps. Mais nous tenons pour psychologiquement inconcevable que déjà à la première période de l'animation de la nature, on ait cru à des esprits indépendants, personnels, existants sans corps qui ne seraient entrés que plus tard en union, alors certainement organique, avec un corps inanimé. D'où est donc venu ce concept d'un esprit naturel à existence autonome? Par l'expérience naturelle on ne pouvait parvenir à lui que par les âmes des défunts, séparées de leurs corps et existant dès lors indépendamment d'eux. On transféra de ces âmes ce concept à la nature. Mais de même que chez l'homme le concept d'une ame séparée avait été précédé par celui d'une âme unie organiquement avec le corps, de même il n'y aurait eu, pour le passage de l'âme séparée à la nature, aucun moyen terme, s'il n'y avait eu la conception d'une union organique primaire.

Ici, en effet, nous sommes d'accord avec Tylor, et nous voyons le premier degré de l'animation de la nature en ce que l'homme conçut tous les êtres extérieurs d'après l'analogie de son propre être ou, plus exactement, inclinait à les concevoir ainsi; qu'il les concevait donc comme composés d'une partie extérieure et d'une partie (vivifiante) intérieure. On se laisse trop prévenir contre cette opinion de Tylor par l'objection de H. Spencer, citée par tant de théologiens, que déjà l'animal sait distinguer entre vivant et non vivant[2]. Le philosophe Spencer s'est montré ici moins philosophe que l'ethnologue Tylor. Il va de soi que la distinction, uniquement fondée sur les sens, que l'animal fait entre vivant et mort se retrouve pleinement chez l'homme. Mais ce procédé purement intellectuel qui consiste en ce que l'homme voit

---

[1] Die Naturvölker, II, 398.

[2] Die Principien der Sociologie, I, p. 159.

d'abord sa vie intérieure et y reconnait la cause de ses actions extérieures, qu'il ramène ensuite à d'autres objets par la recherche analogique des causes les actions extérieures à un principe intérieur semblable, ce procédé, ni dans sa première ni dans sa deuxième partie, ne se rencontre en aucune manière chez l'animal, et bien qu'il soit quelque peu[1] erroné dans sa deuxième partie, il est dans son ensemble non un signe d'infériorite, mais il forme une partie importante de la primauté de l'homme sur la bête.

Nous ajoutons immédiatement que l'animation organique primaire, étendue d'abord avec plus ou moins de netteté à toutes les choses extérieures, fut en premier lieu soumise à une rectification pour les objets qui ne montraient aucun ou très peu de mouvement propre, comme les minéraux et beaucoup de plantes. Quand plus tard des esprits naturels indépendants avaient été inventés, à l'exemple des esprits humains séparés, on leur fit contracter de préférence avec ces objets inanimés une union secondaire, organique ou même inorganique. Précisément cette particularité qu'on les unissait d'une alliance secondaire, de préférence avec ces êtres inanimés, tandis que chez les animaux et le reste des plantes l'union organique primaire persistait toujours, montre dans quelles ornières l'animation procédait autrefois.

Il est remarquable qu'un théologien qu'on compte ordinarement comme appartenant à une école plus «libre» s'en tient ici aux opinions les plus conservatrices. Paul Schanz dit en parlant de l'animisme: «Plus l'homme s'éloigne de l'idée pure de l'esprit absolu, plus il a besoin de peupler d'esprits la nature[2].» Ceci semble signifier qu'on avait débuté par la perception claire de la pure idée de l'esprit absolu et que plus les hommes s'en seraient écartés, plus cette grande et majestueuse idée se serait émiettée en ces petits fragments des esprits de la nature. Le P. Chr. Pesch S. J. a une conception différente et, nous semble-t-il, meilleure, de ce début. Il écrit: «On peut qualifier d'imparfaites les opinions religieuses primitives en ce sens que leur objet n'a pas encore été du tout ou seulement dans quelque sens approfondi et élaboré par la reflexion, mais qu'il fut plutôt reconnu sans reflexion .... Si donc on reconnaît chez les premiers hommes des idées religieuses exactes et avant tout un pur concept de dieu, cela ne veut pas dire qu'on fasse commencer l'histoire de la vie intellectuelle de l'homme par un système philolosophique développé[3].»

Il semble suffisamment prouvé que l'opinion de Schanz a été causée par son attachement à l'école (catholique) de Tubingue, l'école de Kuhn, qui voulait faire naître de l'idée innée de Dieu le concept d'une personnalité spirituelle absolue, opinion qui a été rejetée par le P. Pesch et la grande majorité des théologiens catholiques[4].

---

[1] Nous montrerons plus bas qu'il n'y a pas d'erreur complète.

[2] Apologie des Christentums, I, 112.

[3] Gott und Götter, p. 111. La même opinion est soutenue par le Rev. S. H. Kellog (cf. plus haut p. 347), The Genesis and Growth of Religion, London 1892, p. 184 suiv

[4] L. c. p. 92 ss.

Mérites des théologiens adversaires de l'animisme.

Si la réfutation de l'animisme de la part des thélogiens est entachée de tant de défauts que nous avons dû relever, on pourrait croire qu'elle e été réellement insuffisante. Elle ne l'était cependant pas sous le rapport de l'intérêt religieux, et les théologiens considéraient la question surtout de ce côté. Car, bien que ces défauts fussent propres à affaiblir la force des arguments, il restait toujours un noyau solide, capable de remédier à toutes les applications de cette théorie qui auraient pu être préjudiciables à la religion.

Afin de réfuter cette théorie d'une manière pleinement suffisante pour les intérêts religieux, il suffit de prouver la priorité du monothéisme chez les différents peuples. Par là l'animisme, qui ne veut regarder le monothéisme que comme le produit final d'une longue évolution, est frappé mortellement dans une de ces principales thèses. Avoir poursuivi les diverses traces de monothéisme, les avoir bravement défendues jusqu'à ce jour, pendant que tout autour cette doctrine autrefois générale fut abandonnée: ce sera pour toujours le grand mérite de ces théologiens adversaires de l'animisme.

C'est en effet le plus grave reproche qu'on puisse faire aux partisans de l'animisme: ils n'ont pas tenu compte des traces d'un culte plus haut de Dieu, d'un monothéisme primitif, qui se rencontre chez des peuples de tous les degrés de sivilisation, même les plus bas. A. Lang a particulièrement insisté sur ce point: «Pendant que l'anthropologie fixait ses regards sur des totems, des momies vénérées, des esprits adorés et des fétiches soigneusement conservés, elle n'a nulle part, que l'on sache, fait des recherches sur les idées religieuses plus élevées et plus pures des sauvages. On a passé par dessus elles avec un mot sur des missionnaires crédules[1] et des influences chrétiennes[2].»

Le vieux Waitz fait encore la meilleure figure; il cite fidèlement tous les témoignages relatifs au monothéisme, en particulier pour les Nègres[3] et les Australiens[4], en manifestant en toute sincérité son admiration, sans parvenir cependant à en tirer toutes les conséquences. Le procédé le plus vicieux est celui de H. Spencer, dans sa «Descriptive Sociology» et dans ses «Principles of Sociology» et ses «Ecclesiastical Institutions». Bien qu'il rassemble sur toutes les questions de l'ethnologie une quantité immense de détails, il ne dit presque rien des divinités supérieures des peuples non civilisés. Et cela, quoiqu'il ait trouvé, comme A. Lang le fait ressortir[5], chez

---

[1] On ne se préoccupait guère si d'autres voyageurs qui niaient l'existence d'idées plus élevées étaient des libres penseurs en général, des partisans de Tylor et de Spencer en particulier, et s'ils procédaient à leur recherches avec des préjugés fondés sur leurs convictions.

[2] A. Lang, The making of Religion, p. 256. «L'emprunt des idées, remarque-t-il ailleurs (Magic and Religion, p. 24) avec une ironie bien justifiée, ne semble être en faveur que quand les idées des sauvages ressemblent plus ou moins à celles du christianisme».

[3] Anthropologie der Naturvölker, II. Leipzig 1886, p. 167. A la lumière des découvertes récentes on se persuadera qu'il n'est pas nécessaire d'amoindrir l'importance des faits que Waitz rapporte avec tant de surprise, comme semble presque le faire Mgr. Schneider dans son ouvrage «Religion der afrikanischen Naturvölker», pp. 8, 30 ss.

[4] Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, vol. VI, 1872. pp. 796—99, 809.

[5] The making of religion p. 170, 194.

les mêmes auteurs, parfois à la même page, des témoignages aussi authentiques en faveur de formes religieuses plus élevées que pour «toute la canaille des dieux et des fétiches». Étrange aussi est la conduite de Tylor. Plus que les autres il a poursuivi les traces du monothéisme chez les peuples sauvages, mais les 25 pages qu'il lui dédie dans sa «Primitive Culture» (II, p. 331—355) ne sont nullement en proportion avec plusieurs centaines de pages consacrés à d'autres formes religieuses plus vulgaires. Il n'a pas de difficulté à admettre l'existence du monothéisme même chez des peuples peu civilisés; ce n'est pas contre son système puisqu'il le considère comme le couronnement de toute l'évolution animiste[1]. Mais alors il est d'autant plus surprenant et incompréhensible qu'il ait tout simplement omis dans sa troisième édition de la «Primitive Culture» (1891) plusieurs cas de monothéisme chez les Indiens de Amérique du Nord qu'il avait encore soutenus dans sa première édition (1871), sans mentionner cette omission et sans rendre compte des raisons qui l'y ont déterminé[2]. Il bat encore davantage en retraite dans une étude «The limits of savage religion», parue dans le «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» (vol. XXI, 1892), mais de nouveau sans indiquer d'un mot qu'il a soutenu jadis d'autres opinions[3].

Le mythologue anglais, J. G. Frazer, ayant aussi passé sous silence les formes supérieures de la religion[4], A. Lang le presse de questions: «Pourquoi M. Frazer ne cite-t-il et ne réfute-t-il pas les rappetis de témoins qui sont si funestes à sa théorie, pendant qu'il les utilise en d'autres endroits? Pourquoi affecte-t-il de les ignorer en ces points? Je ne puis pas comprendre cette méthode. Quand l'historien a une théorie, il s'en va aussi à la recherche de faits contradictoires; le chimiste et le biologue ne manque pas de mentionner aussi les faits défavorables à sa théorie[5].

Les ethnologues de cette trempe et d'autres devront se tenir pour dites les paroles que Lang leur adresse: «Assurément, avant toute chose, notre science doit être scientifique. Elle ne doit pas fermer les yeux devant les faits, uniquement parce qu'ils ne cadrent pas avec ses hypothèses sur la nature de choses ou de la religion. En vérité, elle doit en tout cas faire valoir aussi bien les faits qui sont à l'appui de ses thèses, que ceux qui les contredisent. Non seulement elle ne doit pas fermer les yeux devant cette évidence, mais elle doit la rechercher soigneusement, elle doit aller en quête de ce que Bacon appelle les *instantiae contradictoriae:* car, s'il y en a, la théorie qui n'en tient pas compte est inutile.»

Le bien fondé de ces reproches résulte de ce que, malgré leur âpreté, les adversaires de Lang les acceptèrent en silence, bien que sur d'autres

---

[1] Voyez plus haut p. 140.

[2] A. Lang nous dit que cette omission aurait été causée par des raisons typographiques, v. Anthropological Essays presented to E. B. Tylor Oxford 1907, p. 12.

[3] A. Lang, Magic and Religion, p. 18—24.

[4] Tout en accumulant dans son livre «Golden Bough» (Le rameau d'or, étude sur la magie et la religion, trad. par R. Stiebel et J. Toutain. Paris 1903) des observations tirées des réduits les plus cachés pour y appuyer, d'une manière souvent très ingénieuse au point de vue formel, les hypothèses les plus étranges.

[5] Magic and Religion, 56—57.

points ils le combattirent vivement. Même l'adversaire le plus décidé de A. Lang, E. Sidney Hartland, avoue dans son «Presidential Adress» qu'il prononça en acceptant en 1901 la présidence de la Folk-Lore-Society[1]: «Que les conclusions d'A. Lang soient vraies ou fausses, il a rendu à l'anthropologie un service, en attirant l'attention sur des témoignages qui ont été trop oubliés.» Un autre ethnologue célèbre, P. Ehrenreich, reconnait que les divinités suprêmes des tribus sauvages sont «depuis longtemps connus et méconnus»[2] et il ajoute: «Nous avons à nous accommoder avec son existence [i. e. du monothéisme] chez les peuples les plus divers, même ceux de la plus basse civilisation, comme les Australiens et les Bushmens, et nous ne devons pas, pour des raisons aprioristiques, y faire des subtilités»[3].

Dans ces circonstances, — et à la lumière des faits que nous allons communiquer ceci ressortira encore plus clairement, — les théologiens adversaires de l'animisme ont vraiment bien mérité non seulement de la religion, mais aussi de la sience des religions en insistant toujours énergiquement sur l'existence de formes religieuses plus élevées, et en particulier du monothéisme, chez les peuples primitifs. D'autre part, même au point de vue scientifique, ce n'est pas une gloire pour les théologiens «libéraux», qui ont accepté sans hésitation l'animisme, d'avoir abandonné une position sûre, tout simplement pour s'être laisser intimider par les opinions anthropologiques du moment.

Néanmoins il faut aussi répéter à l'adresse des autres théologiens que les imperfections que nous avons dû constater plus haut dans leur polémique, ont exercé également une influence pernicieuse et ont empêché leurs idées d'arriver à une reconnaissance et une approbation universelle.

Les connaissances imparfaites en ethnologie ont eu de même pour effet qu'on a cherché à constater des traces de monothéisme — et cela à l'encontre des témoignages explicites de missionnaires plus au courant (par exemple Dobrizhoffer) — chez des peuples où, d'après la situation générale, on aurait pu se convaincre du contraire. La position anti-animistique n'exige aucunement qu'on rencontre des traces du monothéisme chez tous les peuples. Nous ne saurions de quel côté on pourrait faire des objections, si on admettait aussi l'existence de peuples chez lesquels même les derniers vestiges d'un monothéisme précédent ont été entièrement enfouis sous l'évolution exubérante de formes religieuses plus basses qui le succédèrent[4].

Ensuite on ne prit pas assez garde qu'on ne fortifie pas suffisamment sa position, quand on peut extraire des vieilles littératures indogermaniques ou sémitiques des traces de monothéisme. Car il s'agit alors de peuples d'une civilisation relativement avancée, et qui ont déjà passé par une longue évolution. L'école anthropologique ne nie pas l'existence du monothéisme en général[5],

---

[1] Folk-Lore, vol. XLVI (1901), p. 20.

[2] Dans sa dissertation «Götter und Heilbringer», Zeitschrift für Ethnologie, 1906, p. 587.

[3] L. c. p. 588.

[4] Cfr. Mgr. Alex. Le Roy, évêque d'Alinda, «Les Pygmées», Tours, p. 149: «... rien n'empêche d'admettre que ces notions de religion et de morale soient entièrement ou presqu'entièrement éteintes chez un individu, une famille ou même une tribu entière».

Voyez plus haut, pp. 140 et 364.

mais seulement son occurence aux premiers degrés de l'évolution religieuse. D'un côté, il faudrait donc attacher de l'importance à prouver le caractère primitif d'une tribu, par les données anthropologiques et ethnologiques en général, par les propriétés physiques, la civilisation, les mœurs, ce qui naturellement exige certaines connaissances spéciales. De l'autre cote, il y aurait à examiner, si vraiment toutes ces choses que la théorie animiste présente comme des préambules indispensables à la naissance du monothéisme: l'animisme (religieux), le culte des ancêtres, le totémisme, le culte de la nature, existent vraiment parmi les peuples chez lesquels on pouvait réellement prouver le monothéisme. En somme, il importe de faire voir, si ces *scintillulae* d'un monothéisme que l'on a constate sont le faible commencement d'une nouvelle braise ou les dernières cendres d'un feu éteint, de rechercher si elles se trouvaient *in statu nascendi* ou *in statu morienai* Naturellement elles ne prouvent contre la théorie animiste que dans le dernier cas.

Une situation nouvelle plus favorable.

En attendant on ne peut pas nier que, par rapport à ce dernier point, on se trouva jusqu'ici en face d'une difficulté. Ce qu'on pouvait démontrer chez les divers peuples, c'étaient les vestiges d'un monothéisme, et en particulier d un monothéisme éthique. Il importait maintenant d'examiner, si c'étaient des vestiges, des reliques d'un fonds monothéiste autrefois plus riche, ou de faibles embryons vers une évolution féconde pour l'avenir. En quel sens était-il possible d'interpréter ces faits? Qu'il fallût les interpréter selon la première supposition, c'est ce qu'on pouvait certainement prouver par un argument général que les théologiens auraient dû employer plus souvent et avec plus d'insistance. Cette preuve résulte du fait que, presque partout où l'on reconnait encore un Etre supérieur, celui-ci mène une vie plus ou moins oisive et n'est pas l'objet d'un culte prononcé, bien que son existence soit admise par tous. Ceci indique un effacement progressif de cet Etre, car si son existence reposait sur des opinions nouvellement formées, celles-ci seraient d'abord l'apanage d'une minorité, qui les embrassetait en revanche avec toute la ferveur propre aux néophytes. Ceax-ci les auraient répandues plus loin et tout le culte, jusque là en usage, se serait concentré sur ce seul Etre suprême et se serait manifesté ouvertement à tout observateur, du noins, et en premier lieu, chez le petit nombred es élus, et par leur zèle de propagande peu à peu aussi chez les autres.

Voilà déjà un argument certainement apodictique. Mais il y avait encore à regretter, non pas un défaut positif, mais le manque d'un avantage; cette lacune une fois reparée, la face de la question aurait été changée et il y aurait eu évidence parfaite. Cette lacune consistait en ce qu'on ne pouvait plus présenter, chez aucun peuple, en pleine réalité cet état d'un monothéisme primitif, plus pur, plus riche, plus robuste; on n'y parvenait toujours que par voie de théories et de preuves hypothétiques. Et ceci valait autant pour les temps modernes que pour l'antiquité; car pour le seul peuple chez lequel une telle preuve aurait été encore la plus facile, le peuple d'Israël, on cherchait à reconstituer pour le début, à l'aide de la théorie animistique, une situation

religieuse semblable à celle qu'on avait réellement constatée chez d'autres peuples.

Cet inconvénient a maintenant disparu. Aujourd'hui on peut énumérer toute une série de peuples de la plus basse civilisation qui, en vertu de la théorie dominante, représentent encore la plus ancienne étape de l'évolution de l'humanité, et chez lesquels le monothéisme éthique est encore tellement en vigueur que même des adversaires de l'animisme, à ce qu'il paraît, en ont accueilli les détails avec un certain scepticisme.

On a fait disparaître l'inconvénient décrit ci-dessus, soit en rassemblant systématiquement et en utilisant les faits déjà connus autrefois, soit par des découvertes récentes chez ces peuplades mêmes. Plusieurs ethnologues se sont acquis de grands mérites sous ce second rapport. Le premier travail et la combinaison de ses résultats avec les nouvelles découvertes, ainsi que le mérite d'avoir fait valoir le tout avec énergie et habileté dans le public savant, c'est l'ouvrage d'un seul homme, de l'ethnologue anglais Andrew Lang (v. plus haut p. 141) sur lequel nous allons maintenant porter notre attention. Il a, il faudra en con venir, provoqué une révolution dans la science des religions, et la pierre qu'il a fait rouler écrasera encore bien des hypothèses, mais deviendra aussi la pierre angulaire pour un nouvel édifice.

Puisque cependant nous nous sommes proposés de dire la vérité tout entière, à nos «amis» aussi bien qu'à nos «ennemis», et que nous ne pouvons passer sous silence aucun des reproches que nous avions réunis contre les théologiens adversaires de l'animisme, nous devons, avant de passer au chapitre suivant, exprimer le regret qu'ils ont laissé à peu près complètement dans l'ombre ce meilleur de leurs alliés. Nous ne trouvons qu'une petite mention élogieuse de Lang dans un compte rendu littéraire de Ch. Michel, paru dans la «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses» (V., 1900, p. 527). B. Baentsch le connait par l'ouvrage de L. v. Schröder «Wesen und Ursprung der Religion» (München 1905). Le Dr. J. Margreth qui critique longuement l'ouvrage de L. v. Schröder (Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1905, p. 170—173), passe Lang entièrement sous silence. Une appréciation convenable sur A. Lang se trouve encore chez le P. Lagrange dans l'Introduction de ses «Etudes sur les religions sémitiques»; mais là aussi on n'a pas encore reconnu parfaitement sa vraie valeur. Cela ne se fait que chez L. H. Jordan dans son ouvrage «Comparative Religion: its Genesis and Growth» (v. plus haut, p. 349 suiv.) pp. 264 suiv., 300 suiv., 541 suiv. Il apprécie les qualités remarquables de Lang à leur juste valeur et il combat la défiance qu'en quelques milieux anglais on nourrissait envers Lang à cause de son étonnante universalité.

Si les théologiens n'ont pas connu et apprécié à sa juste valeur l'œuvre de Lang, ils trouvent quelque excuse dans le silence significatif qu'observa, en dehors de l'Angleterre, la presse ethnologique et de la science des religions vis-à-vis de Lang, comme nous le verrons bientôt.

(A suivre.)

Miscellanea.

Europa.

Die anthropologische Literatur ist gegenwärtig bereits derart angewachsen, daß es hoch an der Zeit war, sie systematisch zusammenzustellen und so den interessierten Kreisen leichter zugänglich zu machen. Der Anfang dazu ist von einem Komitee des „Royal Anthropological Institute and Folklore Society" gemacht worden, indem das neugeschaffene Organ: „The Bibliography of Anthropology and Folklore" sämtliche innerhalb des britischen Reiches auf diesem Gebiete erschienenen Publikationen veröffentlichen wird. Das Sammelwerk soll alljährlich erscheinen und der Jahrgang 1906, womit man den Anfang gemacht hat, liegt bereits vor. Bestellungen beim Institute, 3 Hannover Square, London W. (Man, 1908, Nr. 6.)

Die Vorträge über vergleichende Religionswissenschaft, die vor kurzem am Institut Catholique de Paris eingerichtet worden sind, wurden eröffnet durch Mgr. Le Roy, dem das erste Quartal reserviert wurde. Er handelte in acht Vorlesungen über die „Religion der Primitiven" (Samstag den 21. Dezember bis Samstag den 22. Februar): 1. Allgemeine Einleitung; 2. und 3. Die Dogmatik der Primitiven; 4. Der Kult der Primitiven; 5. Die Moral der Primitiven; 6. Die Magie; 7. Vergleichung der Religionen der Primitiven; 8. Allgemeine Schlußfolgerungen. Wir sprechen den dringenden Wunsch aus, daß der gefeierte Autor diese Vorlesungen der weiteren Öffentlichkeit durch ihre Drucklegung zugänglich machen werde; sie werden gewiß großen Nutzen stiften können. — Während des zweiten Quartals wird Baron Carra de Vaux über „Die Lehre des Islam" und während des dritten M. de La Vallée-Poussin über „Den indischen Buddhismus" vortragen.

Europe.

Les travaux sur l'anthropologie ont pris une telle extension qu'il était devenu indispensable de les réunir systématiquement et de les rendre ainsi accessibles à toutes les personnes qui s'y intéressent. C'est un comité du «Royal anthropological Institut and folklore Society» qui a fait le commencement en décidant que l'organe nouvellement créé: «The Bibliography of Anthropology and Folklore» reproduira tout ce qui a été publié dans cet ordre d'idées dans l'empire britannique. Ce recueil doit paraître annuellement et l'année 1906 avec laquelle on a commencé, vient de paraître. S'adresser à l'institute, 3, Hannover Square, Londres W. (Man, 1908, No. 6.)

Les conférences d'Histoire des Religions, récemment établies à l'Institut catholique de Paris, ont été ouvertes par Mgr. Le Roy à qui le premier trimestre eut été réservé. Il traita en huit leçons «de la religion des primitifs» (samedi, 21 décembre jusqu'à samedi, 22 février): 1° Indroduction générale; 2° et 3° la dogmatique des primitifs; 4° le culte des primitifs; 5° la morale des primitifs; 6° la magie; 7° les religions comparées des primitifs; 8° conclusions générales. Nous nous permettons de prononcer notre vif désir que l'illustre auteur n'omette pas de livrer ces leçons à une plus grande publicité en les faisant imprimer; nul doute qu'elles sont appelées à rendre de grands services. — Pendant le deuxième trimestre, M. le baron Carra de Vaux exposera «La doctrine de l'Islam», et, pendant le troisième, M. de La Vallée-Poussin étudiera «Le Bouddhisme de l'Inde».

Das Jahr 1908 wird für Ethnologie und Sprachwissenschaft ein Jahr der internationalen Kongresse sein. Nicht weniger als drei solcher Kongresse werden in diesem Jahre stattfinden, an denen die beiden Wissenschaften beteiligt sind.

Zuerst wird der 15. Internationale Orientalisten-Kongreß abgehalten, vom 14. bis 20. August in Kopenhagen (Dänemark), unter der Patronanz des Königs von Dänemark. Es sind Sektionen festgesetzt: 1. für Linguistik und indo-europäische Sprachen, 2. für Sprachen und Archäologie von Indien und Iran, 3. für Sprachen und Archäologie Ostasiens (China, Japan, Indochina, Ozeanien), 4. für Semitistik, 5. für Ägypten und afrikanische Sprachen, 6. für Griechenland und den Orient, 7. für Ethnographie und Folk-lore des Orients. Anmeldungen zur Teilnahme sind zu richten an Herrn Geheimrat J. Glückstadt, Landmannsbanken, Holmens Kanal 12, Kopenhagen; der Beitrag ist auf 20 Mk. = 25 Frks = 1 Pfd. Sterl. festgesetzt. Anmeldungen zu Vorträgen (zugelassene Sprachen sind Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Latein) sind zu richten an den Generalsekretär Herrn Dr. Chr. Sarauw, Frederiksberg Allée 48, Kopenhagen. Präsident des Kongresses ist Prof. Dr. V. Thomsen, St. Knuds Vej 36 Kopenhagen.

Der zweite Kongreß ist der 16. Internationale Amerikanisten-Kongreß, der vom 9. bis 14. September zu Wien (Österreich) abgehalten wird. Der Kongreß behandelt: *a)* Die eingeborenen Stämme von Amerika nach Ursprung, geographischer Verteilung, Geschichte, körperlicher Beschaffenheit, Sprachen, materieller Kultur, Kultus, Sitten und Gebräuchen; *b)* die Denkmäler und die Altertumskunde Amerikas; *c)* die Geschichte der Entdeckung und Besiedelung des neuen Kontinents. Anmeldungen sowohl zur Teilnahme als zum Halten von Vorträgen sind zu richten an den Generalsekretär Herrn Regierungsrat Fr. Heger, Wien, I. Burgring 7. Die Mitgliedschaft, welche Stimmberechtigung und unentgeltlichen Bezug der Festschrift gewährt, wird erworben durch Einsendung von 20 Kronen (= 17 Mk. = 21 Frks. = 4 Dollars), die Teilnehmerschaft, die nur zur Teilnahme an sämtlichen Sitzungen berechtigt, durch Einsendung von 5 Kronen (= 4 Mk. = 5 Frks. = 1 Dollar); alle Geldsendungen sind zu richten an den Schatzmeister Herrn Dr. Karl Ausserer, Wien, VIII/, Lenaugasse 2. Zu den Verhandlungen des Kongresses sind zugelassen: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch. Die Mitteilungen an den Kongreß können mündlich oder

L'année 1908 sera une année des congrès internationaux pour l'ethnologie et la linguistique. Au courant de cette année, il n'y aura pas moins de trois congrès auxquels ces sciences participent.

D'abord le 15me congrès orientaliste international aura lieu à Copenhague, du 14 au 20 août, sous le patronage du roi de Danemark. Il y aura des sections spéciales: 1° pour la linguistique et les langues indo-européennes; 2° pour les langues et l'archéologie dans les Indes et dans l'Iran; 3° pour les langues et l'archéologie de l'Asie de l'Est (Chine, Japon, Indochine, Océanie); 4° pour la sémitistique; 5° pour l'Égypte et les langues africaines; 6° pour la Grèce et l'Orient; 7° l'ethnographie et le folklore de l'Orient. Pour participer à ce congrès, s'adresser au conseiller secret Glückstadt, à Kopenhague (Landmannsbanken, Holmens Kanal 12). Le prix est fixé à 20 marks = 25 francs = 1 £. Pour les discours et conférences (les langues allemande, anglaise, française, italienne, latine sont admises), s'adresser au secrétaire général, M. le Dr Sarauw, Kopenhague, Frederiksberg allée 48. M. Thomson, Kopenhague, St. Knuds Vej 36, est président du congrès.

Le deuxième congrès est le 16me congrès international des américanistes qui aura lieu à Vienne (Autriche) du 9 au 14 septembre. Le congrès traitera: 1° les tribus indigènes d'Amérique, d'après leur origine, leur distribution géographique, leur histoire, leurs qualités physiques, leurs langues, leurs culture matérielle, leur culte, leur mœurs et coutumes; 2° les monuments et les antiquités d'Amérique; 3° l'histoire de la découverte et de la colonisation du nouveau continent. Pour la participation au congrès ainsi que pour les conférences à tenir, s'adresser au secrétaire général M. Fr. Heger, Regierungsrat, Wien, I. Burgring 7. Pour être reçu membre de ce congrès, ce qui donne le droit de vote et le droit de recevoir gratuitement la brochure de fête, l'envoi de 20 couronnes = 17 marks = 21 francs = 4 dollar à M. le Dr. Karl Ausserer, Wien, VIII. Lenaugasse 2, suffit. Les langues suivantes sont admises aux discussions: L'allemand, l'anglais, le français, l'italien et l'espagnol. Les communications au congrès peuvent se faire de vive voix ou par écrit. Il est de rigueur que la durée d'une conférence ne dépasse pas 20 minutes. Prière d'envoyer le plus tôt possible les titres des conférences ainsi que d'expédier jusqu'au

chriftlich erfolgen. Die Dauer eines Vortrages oll 20 Minuten nicht übersteigen. Der Titel der 'orträge möge baldmöglichst eingesendet werden; ie Auszüge aus diesen Vorträgen, die schon ährend des Kongresses selbst erscheinen und 000 Worte nicht übersteigen dürfen, müssen is zum 1. Juli 1908 eingesandt sein.

Endlich wird vom 15. bis 18. September der Internationale Kongreß für vergleichende Religionswissenschaft zu)xford (England) abgehalten werden. Die itzungen werden von zweifacher Art sein: Allgemeine für Mitteilungen und Vorträge on allgemeinem Interesse und Sektionsitzungen für Mitteilungen, an die sich eine)iskussion knüpft. Es werden acht Sektionen ingerichtet werden: 1. Religionen der niederen Kulturen, einschließlich Mexiko und Peru, 2. Religionen der Chinesen und Japaner, 3. Religion er Ägypter, 4. Religionen der Semiten, 5. Regionen von Indien und Persien, 6. Religionen er Griechen und Römer, 7. Religionen der Germanen, Kelten und Slawen, 8. Christliche 'eligiou. Die Sekretäre sind: Dr. J. Estlin Carpenter, 100, Banbury Road, Oxford, und)r. L. R Farnell, 191, Woodstock Road, Oxford, n welche Anmeldungen zur Teilnahme und 'orträgen zu richten sind. Alle Manuskripte müssen bis 31. August eingesandt sein, und Anmeldungen zu Vorträgen werden vor dem 31. Mai erbeten.

Wir könnten es nur freudig begrüßen, wenn uch die Missionare sich an einem der genannten Kongresse beteiligen könnten. Aus persönlichen Gründen würde der Herausgeber des „Anthropos" ich freuen, auf dem Internationalen Amerikanisten-Kongreß in Wien, zu dessen Organisationskomitee r auch gehört, die Missionare in einigermaßen o stattlicher Anzahl vertreten zu sehen, als es uf dem letzten Amerikanisten-Kongreß in Québec vide „Anthropos", Bd. II [1907], S. 152 ff.) der 'all war. Er macht sich gern erbötig, für freie gastfreundliche Unterkunft während der Zeit der Tagung Sorge zu tragen.

Asien.

A. v. Le Coq berichtet über die Ergebnisse einer Reise nach Chinesisch-Turkestan. Es ist jetzt zum erstenmal geglückt, einen fast ollständig erhaltenen Tempel der Thang-Periode us dem VII bis IX. Jahrhundert aufzufinden nd dessen Gemälde nach Europa zu bringen. Noch wichtiger aber dürften die Manuskripte

1er juillet 1908 les extraits des conférences qui paraîtront déjà pendant le congrès. Il est fixé que ces extraits ne dépassent pas 1000 mots.

Le 3me congrès international de la science des religions aura lieu du 15 au 18 septembre à Oxford. Il y aura deux espèces de séances: des séances générales pour les conférences et les communications d'un intérêt universel, et les séances pour les communications suivies d'une discusion. On établira huit sections: 1° Religions des civilisations inférieures y compris le Mexique et le Pérou; 2° religions des Chinois et des Japonais; 3° religion des Egyptiens; 4° religions des Semites; 5° religions de l'Inde et de la Perse; 6° religions des Grecs et des Romains; 7° religions des Germains, des Celtes et des Slaves; 8° religion chrétienne. Voici les noms des secrétaires auxquels il faut s'adresser, soit pour prendre part au congrès soit pour des conférences à tenir: le Dr J. Estlin Carpenter, 100, Banbury road, Oxford, et le Dr. L Farnell, 191, Woodstock road, Oxford. Prière d'envoyer les manuscrits jusqu'au 31 août et les annonces des conférences à tenir jusqu'au 31 mai.

Ce serait un vrai plaisir pour nous si les missionnaires prenaient part à un des congrès nommés. Pour des motifs personnels l'éditeur de l'«Anthropos», qui fait partie du comité organisateur du congrès des américanistes à Vienne, se réjouirait infiniment de voir à ce congrès une aussi brillante assemblée de missionnaires qu'il y eut au dernier congrès des américanistes à Québec (v. «Anthropos» II 1907, p. 152 suiv.). C'est avec plaisir qu'il se charge des dispositions de l'hospitalité pendant la durée du congrès.

Asie.

A. Le Coq nous fournit un rapport sur les résultats de son voyage dans le Turkistan chinois. Il est le premier qui ait réussi à découvrir un temple de la période «Thang» du 7me au 9me siècle; ce temple est presque entièrement conservé et les tableaux qui s'y trouvaient ont été transportés en Europe. Ce qu'il y a de

sein; denn außer vielen Sanskrit-Manuskripten sind nicht bloß eine beträchtliche Anzahl von Texten in einer bisher nur dem Namen nach bekannten eranischen Sprache aufgefunden, sondern auch solche in ganz unbekannten Sprachen, deren Entzifferung und Lösung unter allen Umständen neues Licht auf zentralasiatische Verhältnisse verbreiten wird. Das Interessanteste aber dürften die Beziehungen sein, die der Forscher zwischen den alten Kulturstätten Persien und Indien einerseits und China und dem Osten anderseits aufgedeckt haben will. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, S. 509—524.)

Dr. C. G. Seligmann F. R. A. I. verließ Ende Dezember vorigen Jahres England und trat seine Forschungsreise nach Ceylon an. Den Auftrag dazu gab die singhalesische Regierung, und Gegenstand der Forschung werden die soziologischen Verhältnisse der dortigen Veddahs sein. (Man, 1908, Nr. 6.)

plus important encore, ce sont les manuscrits; on a trouvé non seulement beaucoup de manuscrits sanscrits, mais encore un assez grand nombre de textes écrits dans une langue érane qu'on ne connaissait jusqu'ici que de nom; de plus, on trouva des textes écrits dans des langues tout à fait inconnues, textes dont le déchiffrement et la solution répandront une nouvelle lumière sur l'Asie centrale. Enfin, ce qui excitera le plus grand intérêt, ce sont les relations que le savant prétend avoir découvertes entre les anciens centres de civilisation en Perse et en Chine avec ceux de la Chine et de l'Est. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, p. 509—524.)

Le Dr. Seligmann F. R. A. I. quitta l'Angleterre à la fin du mois de décembre 1907 pour un voyage d'exploration en Ceylon. C'est le gouvernement singhalais qui donna au savant cette mission; il s'agit de rechercher la vie des Veddas, qui demeurent dans ces contrées, au point de vue sociologique. (Man, 1908, No. 6.)

Afrika.

Einige interessante Einzelheiten über die an der Sierra Leone-Küste so häufig vorkommenden geheimen Gesellschaften finden sich in einem aus dem Französischen übersetzten Aufsatze des dortigen Apostolischen Vikars Bischof O'Gorman. Es wird als eine große Ehre angesehen, einem Geheimbunde anzugehören; wer sich nicht anschließen wollte, würde als ein Fremder im eigenen Lande angesehen und könnte zu keiner maßgebenden Stellung gelangen. So gehören denn fast alle Männer zu der „Poro"- und die Weiber zu der „Boundu"-Organisation; doch gibt es noch verschiedene andere derartige Vereinigungen, bei denen nicht selten der ärgste Kannibalismus getrieben werden soll. Das Haupt einer solchen Vereinigung schickte letzthin an die Missionsstation die Warnung, man solle auf die Kinder achtgeben und sie nicht allein im offenen Flusse baden lassen, sie seien nicht sicher. Großes Aufsehen machte es, als in der letzten Zeit es sich herausstellte, daß ein europäischer Regierungsbeamter sich in einen der gefährlichsten Geheimbünde hatte aufnehmen lassen. (Catholic Missions, 1908, p. 129—132.)

Seitdem J. Guidi im Jahre 1894 einen Band amharischer Sprichwörter, Gedichte und Erzählungen herausgab, ist keine größere Arbeit dieser Art erschienen und jene Sammlung war so bisher die einzige. Eugen Mittwoch hat jetzt die Gelegenheit, die sich ihm im Laufe der beiden letzten Jahre bot, benutzt und aus dem Munde des Lektors am Seminar für orien-

Afrique.

Dans un article, traduit du français, du vicaire apostolique à la côte de Sierra Leone, l'évêque O'Gorman, se trouvent quelques détails intéressants sur les sociétés secrètes qui se rencontrent si souvent dans ces contrées. Le fait d'appartenir à une société secrète, y est considéré comme un grand honneur; celui qui ne voudrait pas en faire partie serait considéré comme un étranger dans son propre pays: il ne pourrait jamais arriver à une position dominante. C'est pourquoi tous les hommes sont membres de l'organisation appelé «Poro», les femmes de celle appelée «Boundu»; il y a d'ailleurs différentes autres sociétés, dans lesquelles souvent on s'adonne, paraît-il, au plus affreux cannibalisme. Le chef d'une de ces sociétés fit prévenir les missionnaires de la station qu'on devait faire attention aux enfants et qu'il ne fallait pas les laisser se baigner seuls dans le fleuve, ils n'y seraient point sûrs. Dans les derniers temps, un employé d'un gouvernement européen s'était fait recevoir dans une des plus dangereuses de ces sociétés; cet événement fit beaucoup parler de lui. (Cath. miss. 1908, p. 129—132.)

Depuis que M. J. Guidi avait fait paraître, en 1894, un volume de proverbes, poésies et narrations amhares, aucun travail imimportant de ce genre n'a été publié, et ce rerecueil est resté le seul jusqu'ici. M. Eugène Mittwoch vient de profiter maintenant de l'occasion qui s'était offerte à lui pendant ces deux dernières années, pour fixer tous les souvenirs

talische Sprachen, Herrn Aleka Taje, was er an amharischer Volksliteratur im Gedächtnisse hatte, aufgenommen. So ist eine neue beträchtliche Sammlung zustande gekommen, in der die mannigfachsten Äußerungen des amharischen Volksmundes vertreten sind: Sprichwörter, Scherze und Rätsel, Gedichte, Strophen und Verse, Erzählungen und Anekdoten, Fabeln und Parabeln, Kinderlieder und Kinderspiele. (Mitteil. d. Seminars für oriental. Sprachen, Berlin 1907, S. 185—241.)

Missionar Diedrich Westermann veröffentlichte eine Abhandlung über die Zeichensprache des Ewevolkes in Deutsch-Togo. Die Arbeit ist mit konkreten Einzelheiten angefüllt und es kommen der Reihe nach in anschaulicher Darstellung zur Sprache: Trommelsprache, Trompetensignale, Mimische Tänze und Pantomimen. (ibid. Afrikanische Studien, S. 1—14.)

Im Oktober vorigen Jahres ging eine unter der Leitung von E. Torday, M. W. Hilton Simpson und N. H. Hardy stehende anthropologische Expedition zum Kongo-Freistaat ab. Die Expedition wurde vom britischen Museum und vom Institute ausgerüstet und von seiten der Behörden des Freistaates sind die weitestgehenden Zugeständnisse gemacht worden. Das Ziel der anthropologischen Expedition sind vor allem die Völkerstämme zwischen dem Ober-Kwilu und Lulua. (Man, 1908, Nr. 6.)

Amerika.

Das Studium der Prärie-Indianer Nordamerikas ist in den letzten Jahren von den amerikanischen Ethnologen besonders gepflegt worden. Man kann das nur freudig begrüßen, denn schneller als anderswo schwinden dort die alten Sitten der Eingeborenen, und schon jetzt ist es fast unmöglich, auch nur einen einzigen Stamm aufzufinden, der die Religion und Sitten der Vorfahren rein erhalten hätte. Vor allem sind es zwei Gesellschaften, die sich in dieser Beziehung die größten Verdienste erworben haben: die amerikanische folkloristische Gesellschaft mit ihren Veröffentlichungen über die Skidi-Pawnees und das Field Columbian Museum mit der Herausgabe seiner „Traditions". Beide Unternehmungen sind von der größten Bedeutung für die gesamte Amerikanistik. Beim letzteren wären besonders die Arbeiten von George Dorsey zu erwähnen über das Ritual des Sonnentanzes bei den Prärie-Indianern, speziell bei den Arapahos, Cheyennes und Poncas. (Journ. de la soc. des Américanistes de Paris, 1907, p. 134—139.)

de littérature populaire amhare que M. Aleka Taje, professeur au séminaire des langues orientales, a bien voulu lui communiquer. De cette façon il a formé un nouveau recueil contenant les manifestations les plus diverses de la langue populaire amhare: des proverbes, des plaisanteries et des devinettes, des poésies, des strophes et des vers, des narrations et des anecdotes, des fables et paraboles, des chansons d'enfants et des jeux d'enfants. (Mitteil. des Seminars für orient. Sprachen, Berlin 1907, p. 185—241.)

Le missionnaire O. Westermann publia un article sur la langue mimique (par signes) chez les Ewe, dans le Togo allemand. Ce travail est rempli de détails concrets; les descriptions suggestives font défiler devant nous: la langue à tambour, signaux à trompette, les danses mimiques et les pantomimes.

En octobre 1907, une expédition anthropologique dirigée par E. Torday, N. W. Hilton Simpson et N. H. Hardy se mit en route pour l'État libre du Congo. L'expédition a été équipée par le musée britannique et par l'«Institute»; les autorités de l'État du Congo lui ont fait des concesssions dans la plus large mesure. Cette expédition se dirige surtout vers les tribus qui se trouvent entre le Kwilu supérieur et le Lulua. (Man, 1908, No. 6.)

Amérique.

Dans ces dernières années, les ethnologues américains ont particulièrement cultivé l'étude des Indiens de la prairie de l'Amérique Septentrionale. On ne peut que s'en féliciter; dans ce pays, en effet, les mœurs des anciens habitants disparaissent plus vite qu'ailleurs, et déjà maintenant, il est presque impossible de trouver une seule tribu qui ait conservé intacts la religion et les mœurs des ancêtres. Ce sont surtout deux sociétés qui, à cet égard, ont eu le plus grand mérite: la société folkloriste américaine par ses publications sur les Skidi-Pawnees et le Field Columbian Museum par la publication de ses «Traditions». Les deux entreprises sont de la plus haute importance pour toute l'Américanistique. Pour la seconde des deux entreprises, il faut mentionner spécialement les travaux de Georges Dorsey sur le rituel dans la «danse au soleil» chez les Indiens de la prairie, spécialement chez les Arapahos, les Cheyennes et les Poncas. (Journ. de la soc. des américanistes de Paris, 1907, p. 134—139.)

A. Berthin veröffentlichte einige kurze Notizen über bolivianische Mumien. Man fand dieselben in den auf den dortigen Hochplateaus so häufig sich findenden sogenannten chullpas, von denen man immer noch nicht recht weiß, ob man in diesen seltsamen Konstruktionen die alten Wohnungen der Chullpas-Indianer vor sich hat oder ob es sich um eigentliche Gräber handelt. Einstweilen hält man ersteres für das Wahrscheinlichste. Die vorgefundenen Mumien befanden sich in hockender Stellung, die Arme gekreuzt, die Ellenbogen auf die Knie gestützt. Einige waren in Körbe von ovaler Form eingeschlossen. (ibid., p. 129—130.)

Wieder ist von einer vom Erdboden verschwundenen Sprache zu berichten. Es handelt sich um die dem Aussterben nahen Natick-Indianer, die am Cap Cod bei Boston wohnen, und deren Sprache beinahe vollständig in der englischen aufgegangen ist. Ein Reisender — Mr. Speck — der diese Indianer im April vorigen Jahres besuchte, fand bei den fünf ältesten Leuten dieses Stammes nur mehr 29 Natickwörter im Gebrauch — das war der ganze Überrest. So gehen fast alljährlich ganze Idiome zugrunde, Verluste, die auf sprachwissenschaftlichem Gebiete fast durch nichts aufgewogen werden können. (American Anthropologist, 1907, p. 493.)

M. A. Berthin publia quelques brèves notices sur les momies en Bolivie. On les trouva dans les «chullpas» qui se rencontren encore si souvent dans les plateaux de ces contrées, et qu'on n'est pas encore arrivé à définir exactement, puisqu'on ignore si ces constructions singulières représentent les anciennes demeures des Indiens Chullpas, ou si ce sont de vrais tombeaux. En attendant, on considère la première hypothèse comme la plus probable. Les momies furent trouvées accroupies, les bras croisés, les coudes appuyés sur les genoux. Quelques-unes étaient enfermées dans des paniers de forme ovale. (Ib. p. 129—130.)

De nouveau, on peut parler d'une langue disparue de la terre. Il s'agit des Indiens Natick qui sont près de s'éteindre complètement; ils habitent au cap Cod près de Boston et leur langue s'est presque complètement amalgamée avec la langue anglaise. Un voyageur — M. Speck — qui vint trouver ces Indiens au mois d'avril 1907, trouva que les cinq plus anciennes personnes de cette tribu employaient encore 29 mots de la langue «natick» — c'était là tout ce qui restait. C'est ainsi que presque tous les ans des langues entières disparaissent complètement, et ces pertes ne peuvent point être compensées dans le domaine des siences linguistiques. (American Anthropologist, 1907, p. 493.)

Ozeanien.

In dem Schlußberichte über seine Reise nach Australien in den Jahren 1904—1907 kommt H. Klaatsch in dem Kapitel, wo er über Nordwest-Australien (Beagle-Bay) sich verbreitet, auch auf die vielumstrittene australische Totemfrage zu sprechen und nimmt Stellung zu den beiden so berühmt gewordenen Werken von B. Spencer und F. J. Gillen: „The native tribes of Central-Australia" und „The northern tribes of Central-Australia". Im Vordergrunde des Interesses stand die Frage, ob die Niol-Niol hier an der Beagle-Bay ein System von Totems in der gleichen komplizierten Weise besitzen, wie das von Spencer und Gillen für die Zentralstämme festgestellt wurde. Bei seinem ersten Aufenthalte in der Beagle-Bay hatte Klaatsch hierüber nicht zum Klaren gelangen können; bei seinem zweiten Aufenthalte aber war er fest entschlossen, nicht von der Beagle-Bay zu weichen, bevor er nicht zu einer definitiven Ansicht in dieser Frage gekommen wäre. Die Bedingungen waren sehr günstig. Zunächst waren die katholischen Missionare (Pallotiner), bei denen der Reisende die

Océanie.

Dans son rapport final sur son voyage en Australie (en 1904—1907) M. H. Klaatsch traite la question si discutée des totems australiens, dans le chapitre où il parle longuement de l'Australie de nord-ouest (Beagle-Bay). L'auteur exprime son avis sur ce que M. M. B. Spencer et F. S. Gillen disent dans leurs ouvrages devenus si célèbres: «The native tribes of Central Australia» et «The northern tribes of Central Australia». Ce qu'il s'agissait avant tout d'éclaircir c'était la question si les Niol-Niol, demeurant dans le pays de la «Beagle-Bay» possèdant un système totem du même caractère compliqué que celui qui fut constaté par Spencer et Gillen chez les tribus centrales. Lors de son premier séjour dans la «Beagle-Bay», M. Klaatsch n'avait pu eclaircir ce point complètement; lors de son deuxième séjour, il était fermement résolu à ne pas quitter la Beagle-Bay avant d'avoir une opinion définitive sur cette question. Les conditions étaient d'ailleurs très favorables. D'abord les missionnaires catholiques, chez lesquels le voyageur trouva des secours aussi énergiques que variés,

tatkräftigste und vielseitigste Unterstützung fand, mit der Sprache der Niol-Niol wohl vertraut, und zudem verstanden auch die meisten Männer des Stammes so viel Pidgin-English, daß er sich auch so mit ihnen verständigen konnte. Ferner sind die Stämme hier an der Beagle-Bay verhältnismäßig lange von europäischem Einflusse bewahrt geblieben, auf jeden Fall länger als in Zentral-Australien. Und endlich kennen die Niol-Niol den Missionaren gegenüber gar keine Geheimnisse; die intimsten Dinge, selbst solche, die sie sich schämen einzugestehen, vertrauen sie ihren Beschützern an. Was die Sache außerdem noch bedeutend erleichterte, war, daß die beiden oben angeführten Werke von Spencer und Gillen bei den Nachforschungen an Ort und Stelle zur Verfügung standen. — Die Schwarzen besahen sich die aufgenommenen Photographien der Tänze mit kindlicher Neugierde und größter Aufmerksamkeit; wenn man sie aber fragte, ob sie auch derartiges hätten, so schüttelten sie meist den Kopf und meinten, das sei doch alles nichts als der gewöhnliche „Kobbr-Kobbr", wie sie den Korrobori nennen. Wenn man ihnen klar zu machen suchte, daß es sich dabei um etwas ganz Besonderes, Heiliges handle, so lachten sie ungläubig und gaben zuweilen unverkennbar ihre Meinung dahin zu verstehen, daß wohl ihre schwarzen Brüder den Weißen etwas vorgemacht hätten für „plenty flower and plenty tobacco". Es liegt nun Klaatsch sehr ferne, anzunehmen, die beiden Forscher seien tatsächlich häufig von den Schwarzen hintergangen worden; aber er hält doch unbedingt etwas Vorsicht bei der Verwertung ihrer Resultate für geboten, zumal da Spencer und Gillen so wenige Angaben machen über die Art ihres Verkehres mit den verschiedenen Stämmen, und man vielfach absolut nicht begreift, wie sie bei vielen Stämmen, deren Sprache sie gar nicht kannten, zu einer so ungeheuren Masse von Detailangaben gelangen konnten. Besonders aber tritt der Autor dem Versuche entgegen, den von den beiden Forschern für Zentral- und zum Teil auch für Nord-Zentral-Australien festgestellten Anschauungen und Gebräuchen eine für ganz Australien geltende Bedeutung zuschreiben zu wollen. So wenig er zweifelt, daß Spencer und Gillen in den Hauptpunkten das Totemsystem ihrer Arunta und Nachbarstämme richtig erkannt haben, so dringend besteht er auf der Anerkennung lokaler Unterschiede. Die Differenz der Gegenden kann in diesen Fragen eben nicht genug betont und berücksichtigt werden. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, S. 635—690.)

---

connaissaient très-bien la langue des Niol Niol; puis, la plupart des hommes de la tribu comprenaient suffisamment le Pidgin English pour qu'on pût s'entendre avec eux. Les tribus de la Beagle-Bay sont d'ailleurs restées étrangères à l'influence européenne relativement longtemps; plus longtemps en tout cas que dans l'Australie centrale. Enfin, les Niol-Niol n'ont point de secrets vis-à-vis des missionnaires; ils confient à ces protecteurs les choses du caractère le plus intime, même des choses qu'ils ont honte d'avouer. Ce qui facilitait encore considérablement les recherches, c'étaient que les œuvres citées de Spencer et Gillen se trouvaient sur les lieux et étaient à la disposition du savant dans ses recherches. — Les noirs regardaient avec une curiosité enfantine et avec la plus grande attention les photographies qu'on avait prises; mais à la demande si eux aussi avaient quelque chose de semblable, ils secouaient la plupart du temps la tête en disant que tout cela n'était que le vulgaire «Kobbr-Kobbr», comme ils appellent le Korrobori. Lorsqu'on essayait de leur expliquer qu'il s'agissât ici de quelque chose de tout à fait spécial, d'une chose sainte, ils avaient un rire incrédule et exprimaient quelquefois l'avis que leurs frères noirs s'étaient payés la tête des blancs pour avoir «plenty flower and plenty tobacco». Klaatsch est loin de croire que les deux savants aient été réellement souvent trompés par les noirs; cependant il pense qu'une certaine réserve est absolument nécessaire en profitant de leurs résultats, d'autant plus que Gillen et Spencer ne donnent que fort peu de détails sur leurs relations avec les diverses tribus et qu'à bien des yeux il paraît incompréhensible qu'ils aient pu arriver à une telle quantité de détails chez beaucoup de tribus dont ils ne connaissaient point la langue. L'auteur s'oppose surtout à une tentative de donner une signification valable pour toute l'Australie, aux opinions et aux mœurs que les deux savants ont constatés dans l'Australie centrale et, en partie, pour l'Australie centrale nord. Il ne doute point que MM. Spencer et Gillen aient bien reconnu le système des totems chez les tribus Arunta et ses voisins, mais il insiste sur la nécessité d'admettre des différences locales. La différence des pays ne saurait être trop relevée et prise en considération dans ces sortes de questions. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, S. 635—690.)

Bibliographie.

Anthropological Essays presented to **Edward Burnett Tylor** in honour of his 75th Birthday (Oct. 2, 1907). Oxford, at the Clarendon Press, 1907. VIII and 416 pp. 4°, price 15 sh. net.

"The extent of his [Tylor's] reading, his critical acumen, his accuracy, his power of exposition, his open mind and his scientific caution make this book [Primitive Culture] no passing essay, but a possession for ever. He laid the firm foundation of a structure to which, with accruing information, others may make additions; he himself has made and is making additions: but his science passed, thanks to him, out of the pioneering state, at a single step. He stood on a level with Bastian; their names are, in the prehistoric history of man, what the name of Darwin is in regard to the evolution of animal life." Such are the words by which Mr. A. Lang, although, in many points, Tylor's adversary, praises "the greatest English anthropologist"; and we also, although differing still more from him, do not wish to detract anything from the weight of these encomiums. On the contrary, with regard to the comparison with Bastian, we go still further and affirm that Tylor has surpassed the German scholar by his greater clearness and sobriety of teaching and by the wise concentration of his activity. The incoherent and flickering work of the last years of Bastian's life has been the cause that, under the increasing influence of Virchow, ethnology, in the proper sense of the word, has been overshadowed in Germany by physical anthropology to such a degree that, for instance, in the vivid discussions on primitive sociology, of the late years, German ethnologists have played only a modest rôle. One may boldly say that with regard to questions of primitive religion and sociology it is England which occupies at present the first rank, and again, that it is to a very great deal the work of E. B. Tylor that English ethnology holds to day this prominent position. It is thus quite natural that English ethnologists could not let such an occasion, as the 75th birthday of the master, pass by without commemorating it in a special way. The present magnificent volume containing 21 ethnological treatises, from the most distinguished English ethnologists, is the tribut by which his friends and disciples manifest their deep veneration for Mr. Tylor.

First of all, Mr. A. Lang, in his exquisite style, portrays in a graphic manner the life and the work of the master (p. 1—15) and makes us acquainted with many interesting details of it. We hear, also that Mr. Tylor is now occupied with a great work which, among other things, will give his opinions regarding the recent criticisms of his animistic theory.

Mr. H. Balfour (p. 1—49) treats on the "fire piston", "a wellknown scientific toy made to show that heat is generated by compression of air. It consists of a brass tube closed at one end, into which a packed piston is sharpely forced down, thus igniting a piece of tinder with in the tube". There are two regions in which it is found, one in Europa, at very recent date, and the other in the far East, "extending sporadically over a wide area from Northern Burma and Siam through the Malay Peninsula and the Malayan Archipelago to its eastern limits in the Islands of Luzon and Mindanao in the Philippines". In discussing the facts the author rejects the hypothesis that the eastern fire pistons were introduced from Europa; but he is not yet able "to offer any very convincing suggestions as to how the fire piston may possibly have been discovered in its Eastern home" — Five plates and one map accompany this interesting study.

"Exogamy and the mating of Cousins" by Mr. A. E. Crawley, the well known author of "Mystic Rose", is the first of the important studies on primitive marriage which the volume contains. Mr. Crawley affords quite a new solution of the problem how the prohibition against the mating of brother and sister originated. He subscribes to the solution first proposed by the wellknown psychologist Mr. Havelock Ellis which in its essential features, sounds as follows: The normal failure of the pairing instinct to manifest itself in the case of brothers and sisters, or of boys and girls brought up together from infancy, is a merely negative phenomenon due to the inevitable absence nder those circumstances of the conditions which evoke the pairing impulse .... Between those who have brought up together from childhood all the sensory stimuli of vision, hearing and touch have been dulled by use, trained to the calm level of affection, and deprived of their potency to arouse the erethistic excitement which produces sexual tumescence." Out of this natural aversion originated a legal prohibition by the "naïve desire to, as it were, assist Nature, to affirm what is normal, and later to confirm it by the categorical imperative custom and law". Now, for obtaining wives it was necessary to go to other families and "the ideal state of things would be that every tribe should be dual, so that wives could be obtained without friction or difficulty." And this was the origin of the bisection into two "phratries" which we find in so many uncivilized peoples. The two phratries are thus two great families and sprang from two families in the narrower sense. — By this solution Mr. Crawley rejects not only the primeval promiscuity, dismissed to day by most ethnologists, but also the so-called group-marriage which is still in some favour, and he puts at the beginning of the whole development the individual family. The new theory is of the greatest importance and merits closest attention. There are still some difficulties, but they do not seem to us insolvable.

Dr. J. Cunningham discusses (p. 65—80), at length, a peculiarity of "the Australian Forehead" which he states in the following words: "As a rule the cerebral part of the forehead in the Australian is not flat and receding, and in many cases it presents a curvature as bold and pronounced as that which characterizes the European. But in all large collections of Australian crania specimens will be found which present a degree of frontal flattening which is met with only in higher races in rare cases and then chiefly in microcephalic or deformed crania."

In a valuable article "The place of the 'Sonder-Götter' in Greek polytheism" (p. 81 to 100) Mr. L. R. Farnell confutes the theory of the "Sonder-Götter" proposed by Dr. Usener. I am highly gratified to see reproved by philological and archaelogical arguments a theory against which, I think psychological views also militate to a high degree. As I shall return to this subject at greater length, later on, in the continuation of my work "L'origine de l'idée de Dieu" (comp. "Anthropos" III, p. 125seqq.), I shall say no more of Mr. Farnell's article, for the present.

"Folk-Lore in the Old Testament" (p. 101—174) is the comprehensive title of eight articles by which Mr. J. G. Frazer, the well known author of the "Golden Bough" endeavours to show some "survivals of ancient Semitic paganism" in the Old Testament. With this aim he discusses 1. the mark of Cain, 2. sacred oaks and terebinthes, 3. the covenant on the cairn (Gen. XXXI, 17—55), 4. Jacob at the fond of the Jabbook, 5. the bundle of life (in Davids history with Abigail, I. Samuel XXV, 29), 6. not to seethe a kid its mother's milk, 7. the keepers of the threshold (Jerem. XXXV, 4, LII, 24 &c.), 8. the sin of census (II. Samuel XXIV, I. Chron. XXI). It is always very pleasant to see how on every subject which Mr. Frazer treats, he opens the sluices of his magnificent library and his unrivalled memory; and then, with his everlasting "again" .... "again" .... "again" the flow of his immense reading is passed before our eyes. But we think the final results are often but little satisfactory. There are too many "perhaps we may", "should it be too bold" &c., too many guesses and hypotheses in the premisses. In the same manner in all these subjects treated here he seems to me not to have reached a convincing conclusion, except in Nr. 2, but there he has omitted to state if there was a survival of pre-israelitic heathenism or not.

Mr. A. C. Haddon gives a summary survey on "the Religion of the Torres Straits Islanders", of which the detailed account is to be found in vols V and VI of Reports of the Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. The division which

appears in linguistics as well as in other points of ethnology between the Western and Eastern Islands of Torres Straits is also noticeable in religion. Thus while in the former totemism was of a transitional character, it does not occur in the latter except in some points which may be explained as relics of it. "The belief in continued existence after death was very real" to both. In the Western Islands no indication of worship (apotheozising deification) of deceased persons was to be found; in the Eastern Islands there seems to have been detected some vestiges which need further investigation. In both Islands there were introduced from without several herocults, which in the Western developped into war-cultes; in the Eastern it concerned itself more with the social life of the people. Two very categorical affirmations of the author seem to me not to be well founded, firstly that there did not exist any relation between morality and religion and that they had no conception of a Supreme God. As to the latter, Mr. Haddon himself adduces the testimony of Mr. Bruce which defines *ad giz* as "the first god, or god of the very beginning of things" (p. 181), and I do not understand why Mr. Haddon thinks "this [that *ad* signifies a god] is too concrete an idea". It is not such long a time since savages were helt not to be able to form anything else than "concrete ideas"; to day it seems they may form only "abstract ideas". But I am confident that ever changing theories should not call in question the existence of established facts. Now if they admit a Supreme Being, inquiries should be made from anew as to how morality is in relation with him.

Mr. E. Sidney Hartland in his valuable article "Concerning the (Prostitution-) Rite at the temple of Mylitta" (p. 189—202) rejects the interpretation as expiation for marriage, marriage being — according to the opinion of some former ethnologists — an evolution from the primeval condition of promiscuity. He proposes a new solution, according to which we had to do with a defloration rite at the age of puberty which was in the beginning connected with other puberty rites. The new solution seems to me to be a well founded one.

Two "Australian Problems" (p. 203—218) are dealt by Mr. A. Lang, viz. "The Puzzle of One Totem to One Totem marriage" and "Animism and Nescience of Procreation" of the Arunta Tribe. At the end of the first exposition he exclaimes: "We seem lost in a wilderness of difficulties!" and he begins the second article with the humorous words: "When heaven, to punish the sins of the learned, permitted Messrs. Spencer and Gillen to discover and describe the institutions of the Arunta nation . . . .". We think that the authority of Messrs. Spencer and Gillen has been weakened to such a degree that it is no longer likely that anyone will torment himself by superposing theories on facts recorded only by them. We must patiently await the final publication of Mr. Strehlow, the missionary's, notes which will give us more reliable informations.

"Is Taboo a Negative Magic?" (p. 219—234). In discussing this question Mr. R. R. Marett arrives at the following conclusion: "Indefinite rather than definite consequences appear to be associated with violation of a taboo, and that because what is dreaded is essentially a mysterious power, something arbitrary and unaccountable in its modes of action. Is, then, taboo a negative *mana*? Yes — if *mana* be somewhat liberally interpreted. Is it a negative magic, understanding by magic sympathetic action? With all my respect and admiration for the great authority [Mr. Frazer] who has propounded the hypothesis, I must venture to answer — No".

In his "Ethnological Study of Music" (p. 235—254) Mr. Charles A. Myers gives more a practical instruction as how to hear and to treat primitive and exotic music, then a general account of the progress made on this field. The many useful hints to be found therein reveal the perfect familiarity of the author with his subject.

Mr. J. L. Myers sums up the discussions of his article "The Sigynnae of Herodotus an ethnological problem of the early Iron Age" (p. 255—276) as follows: "The Sigynnae represent a people widly spread in the Danubian basin in the fifth century B. C., from opposite Thrace to the head of the Adriatic. They were trading across the Rhone valley westwards at that time; and Siginni are found, later to have established themselves in the Caucasus among peoples of kindred culture." They are in connection with the iron-working culture of Hallstatt and later on of La Tène.

It should keep us too long if we reviewed all the articles in the same manner, we will therefore content ourself by giving the titles and authors: "A Museum of Anthropolgy", by

C. H. Read (p. 277 - 283), "The Nine Witches of Gloucester", by Sir John Rhys (p. 285 to 293), "Who were the Dorians", by W. Ridgeway (p. 295- 308), "Of the Origin of the classificatory System of Relationship", by W. H. R. Rivers (p. 309—323), "On prehistoric Objects in British New Guinea", by C. G. Seligmann and T. A. Joyce (p. 326- 341, and 6 plates), "The Origin of Exogamy", by Northcote W. Thomas (p. 343—354). By far the greatest interest is excited by the articles of Mrs. Rivers and Thomas as regarding subjects in connexion with the great question of the beginnings of family and marriage.

A complet bibliography of the works, articles, critics, &c. of Mr. Tylor, compiled by Barbara W. Freire-Marecco concludes the work; it embraces the enormous number of 262 Nos.

The whole work gives a very fair image of the present state of anthropology in England: ergological, prehistorical and physical studies are not absent, but sociological and mythological studies prevail. It represents also the main features of the long activity of Mr. Tylor himself and he may see with satisfaction also in this detail how much he has succeeded to impress the mark of his genius on the anthropological working of his land.

F. W. Schmidt, S. V. D.

A. Bros. *La Religion des peuples non civilisés,* Paris, P. Lethellieux (1907?), pp. XXIII et 365 en 8⁰.

Ce fut au 1er Congrès Scientifique International des Catholiques, tenu en avril 1891, que l'abbé Peisson, le fondateur et directeur bien mérité de la «Revue des Religions» conclut son excellent compte-rendu sur l'etat actuel de la science des Religions en émettant les vœux suivants:

«1° Que le clergé étudie de plus en plus l'histoire des religions.

2° Que des chaires d'histoire des religions soient créées, lorsque les difficultés des temps le permettront, dans nos divers Instituts catholiques.

3° Que dans nos grands séminaires le traité de la religion soit précédé d'une histoire des religions qui nous en paraît la préface nécessaire. Le jeune clergé en particulier ne saurait se désintéresser de ces nouvelles études[1].»

Il paraît que, les difficultés des temps s'augmentant, on n'est pas arrivé en France à réaliser beaucoup de ce programme remarquable. C'est une raison de plus pour saluer la nouvelle «Histoire des Religions, Bibliothèque de Vulgarisation» entre-prise par MM. les abbés A. Bros et O. Habert, professeurs au Grand Séminaire de Meaux, dont le premier volume est entre nos mains[2]. «Nos monographies, disent les directeurs, ne seront pas des œuvres de pure érudition, mais un exposé du développement de ces religions, conçu d'après les meilleurs travaux et en faisant appel aux lois psychologiques et sociales».

L'auteur, en dédiant ce premier volume traitant de la religion des peuples non civilisés «aux missionnaires qui portent aux «non civilisés» la bonne nouvelle de notre seigneur» a eu une belle et bonne idée (p. V). Pas de doute qu'ils y trouveront une foule de renseignements très utiles sur l'état actuel de la science des religions. Les inscriptions des chapitres démontrent que l'auteur n'a oublié aucune des questions importantes de cette science. Après en avoir décrit en général l'objet et la méthode il passe à définir la psychologie du sauvage qui est celle de l'enfant et qui est grandement influencée par l'ambiant sociologique. Puis il traite dans autant de chapitres 1° de l'animisme, 2° de la magie, 8° de la religion et des dieux, 4° de la religion et du culte, 5° des tabous, 6° du totémisme, 7° de la mythologie, 8° des religions sauvages et religions des peuples dits primitifs, 9° de la permanence et valeur du besoin religieux. L'auteur se montre, excepté dans une partie (v. plus bas), très au courant des différentes théories modernes et il a profité surtout des instructions que la psychologie et la sociologie

---

[1] Compte-Rendu du Congrès Scientifique International des Catholiques, 2ème section, Paris 1891, p. 28.

[2] Dans la même collection paraîtront successivement: La Religion de la Grèce antique, par O. Habert, et Doctrines religieuses des philosophes grecs, par M. Louis.

ont fourni à la science des religions. Mais que l'auteur puise largement des riches sources fournies pas les missionnaires dans les «Missions Catholiques», «Annales de la Propagation de la Foi», «Lettres édifiantes», c'est un avantage tout spécial de l'ouvrage que nous ne pouvons que hautement approuver.

Nous regrettons cependant de ne pouvoir recommander le livre de M. l'abbé Bros sans réserves.

Il y a d'abord la manière avec laquelle l'auteur traite la question de l'origine de la religion. Il veut voir écartée «la question d'origine absolument primordiale qui est d'ordre métaphysique et religieux» (p. 275); il se borne à déclarer, uniquement sur la foi des livres sacrés, semble-t-il, qu'il admet le fait de la Révélation primitive (pp. XIII, 275). Il ne croit pas «que les hommes dits primitifs par les savants, le soient vraiment» (p. 275). Bon; mais nous lisons à la p. 304: «Il ne nous est pas donné scientifiquement de connaître comment ils le sont devenus (c.-à-d. sauvages) et quelle est leur histoire». Par ces mots l'auteur met un vaste abîme entre la période de sa révélation primordiale et les époques des sauvages, abîme qu'il tente aucunement de remplir. Beaucoup des lecteurs qui auraient voulu trouver dans ce livre une solution de cette divergence qui agite tant d'esprits se trouveront certes bien embarrassés. Il aurait fallu, d'un côté, déterminer un peu plus ce qui est la révélation primordiale et ce qu'elle implique et, d'un autre côté, rechercher dans le développement religieux ultérieur de l'humanité surtout les points qui pourraient le rattacher, en quelque manière, à ces débuts. Nous ne pouvons pas regarder comme juste cette proposition: «il ne nous est pas donné scientifiquement de connaître comment ils (les sauvages) le sont devenus et quelle est leur histoire». Si les moyens ethnologiques faisaient quelquefois défaut il y a encore les moyens psychologiques, que M. Bros a négligés ici, quoiqu'ailleurs il en fasse un usage si fréquent.

Puis nous regrettons encore plus vivement que l'auteur ait laissé presque complètement de côté tout ce qui pourrait rattacher les religions actuelles des peuples primitifs à l'état primordial qu'il admet. A cet égard il déploie un degré d'agnosticisme étonnant. Celui-ci lui permet consentir à presque toutes les théories modernes avec une liberté qui autrement serait inexplicable. On trouve là des propositions qui ne manqueraient pas de faire éclat si on ne considerait pas que l'auteur veut faire abstraction des questions d'origine primordiale. Il faut avoir toujours cela présent à la mémoire parce que l'auteur ne le fait plus remarquer au cours de ses discussions. Mais même ainsi beaucoup de ces propositions ne pourront que laisser une impression pénible. Il nous paraît que l'auteur lui-même doit en avoir eu le sentiment parce que souvent il s'exprime avec une indécision, une ambiguité qui, de leur côté, sont souvent agaçantes.

Nous citons quelques unes de ces propositions. Une théorie toute moderne sur l'origine de la religion place au premier début la notion confuse d'une force universelle (mana des Polynésiens etc.). M. Bros refuse d'aborder «ce problème délicat des croyances originelles», mais il lui paraît toutefois «qu'au moins implicitement, cette idée de force est contenue dans la religion, la magie et l'animisme et a sur eux une antérieureté logique» (p. 65) et cette «force vague primitivement sentie au fond des êtres, selon certains savants, devint bientôt la propriété des etres personnels» [c.-à-d. des dieux] (p. 117). — Tres actuelle est de nos jours la question de la priorité de la magie sur la religion. M. Bros s'en explique dans les termes suivants: «Quant à savoir si la magie a précédé la religion ou la religion la magie, il serait bien difficile de le déterminer .... Nous pensons pouvoir prouver qu'ils [les faits de la magie] proviennent d'un raisonnement contemporain de celui qui a créé l'animisme» (p. 70—71). «C'est par l'animisme dont elles [la magie et la religion] découlent comme d'un commun principe que la religion et la magie sont mêlées l'une à l'autre» (p. 96). — Dans la théorie de l'animisme c'est presqu'un axiome qu'au début du développement il n'y avait pas de relation entre religion et morale. M. Bros y répond: «Il y a peut-être dans ces affirmations quelque exagération; du moins, si nous en appliquons la substance à la conception des dieux, elle est exacte» (p. 114). — On s'est donné beaucoup de peine de démontrer que les «sauvages» n'ont aucunes ou presqu'aucunes idées morales. Entendons M. Bros: «Il y a sans doute pour lui [le sauvage] un bien et un mal, mais ce sont là des idées vagues, attachées à des actes avec lesquels ces idées n'ont peu ou pas de véritables rapports» (p. 124). «Aussi la morale véritable ne se trouve qu'en rudiment dans l'intel-

ligence sauvage, elle y est réduite à un instinct de justice et d'équité, à quelques notions d'ordre familial» (p. 125) « . . . pour le sauvage, nos lois morales sont presqu'inconnues» (p. 213). — On a voulu avoir trouvé le lien qui rattache la religion à la morale dans les prescriptions du *tabou*. M. Bros semble y consentir: «Le tabou serait donc bien la loi morale, si on se faisait de cette dernière une conception purement théologique» (p. 212). — Surtout selon la théorie animiste l'idée d'une rétribution dans l'autre vie est assez secondaire et de date très récent. M. Bros en écrit: «L'idée de rétribution dans l'autre vie est à peu près étrangère à leur conception» (p. 259).

Il y aurait encore toute une série de propositions semblables à relever. Ce qu'il y a de dangereux dans les unes et de complètement erroné dans les autres c'est le manque de précision et la généralisation prématurée dont elles abondent. Mais il est étrange qu'elles tournent toutes au dommage des intérêts que l'auteur a l'intention de défendre et favorisent des théories qui leur sont expressément hostiles. Pour une grande partie cela provient tout naturellement de cette grande confiance que l'auteur a accordée aux théories modernes, des ce manque de critique indépendante par lequel il croit «l'authenticité des faits désormais établie» (p. 3), tandis qu'il y a assez d'occasions dans lesquelles il faut se méfier et faire un contrôle soigneux.

Mais surtout il y a lieu de combler les lacunes que beaucoup de représentants des théories modernes ont laissées parce qu'ils n'ont pas vu, intentionnellement ou non, des faits qui sont fatals à leurs théories. A cet égard il nous paraît en effet étonnant que M. Bros ne fasse pas mention, ni par un mot, de ce que les anciens défenseurs de la révélation appelaient des vestiges d'un monothéisme primitif[1]. En cela son livre est le fidele contre-calque des auteurs qu'il suit avec tant de confiance, Tylor, Réville, Marillier, Hubert, Mauss etc. Mais il aurait pu prendre le courage d'employer ces anciennes armes s'il avait un peu mieux connu un autre auteur célèbre qu'il cite assez souvent, mais seulement, paraît-il, dans ses ouvrages surannés, A. Lang, lequel les a réhabilitées dans l'opinion publique par son célèbre ouvrage «The making of Religion» paru en 1ère éd. déjà 1899 et en 2ème 1902. Ou le connaît-il et ne lui accorde-t-il pas tant de confiance qu'en d'autres matières et à d'autres auteurs? Cela serait un peu étrange.

Cette omission ou ce traitement insuffisant des Etres Suprêmes des peuples primitifs c'est là le défaut le plus sensible de l'ouvrage de M. Bros auquel se rattachent intimement les généralisations qu'il fait quant à la morale et quant aux idées sur la vie future de ces peuples.

Nous sommes heureux le nous trouver d'accord en cela avec Mgr. Le Roy, qui, dans une lettre d'introduction précédant l'ouvrage, empreinte de toute la finesse du style qui distingue l'éminent auteur, se prononce dans ce sens qu'il croit «qu'il est possible de trouver aussi autre chose dans les religions «sauvages» et d'arriver à d'autres conclusions» (p. XX). Parmi ces «autres choses» figure en premier lieu: «Il y a d'abord partout, ou presque partout, la connaissance plus ou moins distincte, mais réelle, d'un Maître Souverain du Monde, qui fait la vie et la mort et contre lequel nul être ne peut rien . Peut-être faut-il limiter un peu ce «partout, ou presque partout», mais ce qui est certain, il y a toute une série de peuples, et — ce qui est de la plus grande importance — presque tous les peuples les plus primitifs, chez lesquels il y a cette connaissance que Mgr. Le Roy ici décrit. Nous pensons le démontrer largement au courant de l'article «L'origine de l'idée de Dieu» que nous avons commencé dans cette Revue. — —

Pour prouver encore plus notre intérêt pour l'ouvrage de M. Bros, relevons quelques autres inexactitudes qui s'y sont glissées. — Il n'est pas juste universellement de dire que «la croyance aux dieux suppose l'animisme» (p. 117), ce sont surtout les Êtres Suprêmes qui, la plupart, n'ont rien à faire ni avec l'animisme ni avec le culte des ancêtres. — Les Australiens du sud n'adorent nullement le ciel, le soleil et la lune (p. 105), ils ne connaissent aucune espèce de culte de la Nature. — Le dieu solaire polynésien *Maui* se trouve constamment écrit *Mani* (pp. 104, 261). — C'est certainement en vain qu'on chercherait chez les Australiens des traces d'une civilisation antérieure (p. 277), se sont des vrais «primitifs».

---

[1] Il y a même des endroits où l'auteur paraît complètement nier l'existence d'un monothéisme chez les «sauvages», v. p. 179 où il lui paraît qu'ils n'ont pas l'idée d'un «souverain domaine».

Résumons. L'ouvrage de M. l'abbé Bros a tant de qualites estimables que nous regrettons d'autant plus que ce manque d'unité fondamentale et d'indépendance d'esprit déjà constatés empêche que ses bonnes qualites obtiennent plein succès. Cependant il sera encore toujours d'une grande utilité pour tous ceux qui auront présent à l'esprit ce fait regrettable que certaines parties des faits religieux font ici défaut, parties, qui, non considérées, rendront certes non seulement incomplète mais aussi vicide la vu totale de la religion.

P. G. Schmidt, S. V. D.

W. Planert. *Die syntäktischen Verhältnisse des Suaheli.* Inauguraldissertation. Glückstadt 1907. 59 S.

Der Verfasser hat das wenig angebaute Gebiet der Syntax in den afrikanischen Sprachen ernstlich in Angriff genommen und verdient dafür den Dank aller Afrikaforscher. Er ist dabei zu der Überzeugung gekommen, daß das Bantu im wesentlichen parataktisch gedacht ist. Er hat damit sicher das Rechte getroffen, und es war überaus nützlich, daß dieser Gedanke so bestimmt ausgesprochen wurde. Die alte Weise, Gedankengänge europäischer Grammatiken in die afrikanische Satzlehre hinein zu tragen, führt ja nicht weiter. Dabei bleiben selbst so klare Vorgänge, wie die Funktion der Lokativpräfixe, dunkel. Planerts Schrift ist jedem, der sich mit Bantugrammatik beschäftigt, dringend zu empfehlen. Ich würde übrigens nach dem heutigen Stande meiner Kenntnis versucht haben, aus der vom Verfasser oft angeführten Sudansprache, dem *Ewe*, nicht nur analoge Beispiele zu geben, sondern zu zeigen, wo nun eigentlich der syntaktische Unterschied zwischen Bantu- und Sudansprachen liegt. Ich glaube, daß manches, was wir heute noch für arabischen Einfluß im Suaheli halten, in bezug auf die Syntax vielleicht hamitischen Ursprung hat. Denn die Hypothese, daß das Bantu eine Mischung sudanischer und hamitischer Sprache darstellt, gewinnt für mich an Wahrscheinlichkeit. Der Verfasser tat allerdings recht daran, daß er sich auf diese hypothetischen Dinge nicht einließ und sich auf einen sehr beachtenswerten Hinweis auf das Nama, S. 26, beschränkte. Die von ihm S. 13 aufgeführten „Worteinungen" sind mir nicht recht wahrscheinlich. *Baba mdogo, mwana mke* halte ich einfach für Substantiv und zugehöriges Adjektiv, *mwana maji* ist sicher aus einem Genitivverhältnis verkürzt, vgl. Endemann, Sothogrammatik, § 87. Ich würde nicht sagen S. 14, daß die vier Präfixe verloren gegangen sind. Das könnte man höchstens von 12, 13 und allenfalls von 20 behaupten. Aber das *ipi*-Präfix ist so sehr auf die Nordwestsprachen beschränkt, daß ich einstweilen nicht glaube, daß die anderen Sprachen des Bantugebietes es jemals gehabt haben. Die Übereinstimmung zwischen *watu waretu* und *watu watakuja*, S. 15, ist doch nicht so vollständig, wie es scheint. Schon in der *mi*-Klasse zeigt sich das, wo man z. B. *miti mirefu* sagt, aber *miti i ta anguka*. Noch mehr tritt der Unterschied im Sotho zutage. Dort sagt man: *vatho va vaχolo*, „die großen Leute"; *matžatži a maχolo*", „die grofen Tage" also mit pronominalem und nominalem Präfix vor dem Adjektiv; aber das Verbum hat nur pronominales Präfix *va lira* bzw. *a lira*. S. Endemann, a. a. O., S. 54 f., 87. Die scheinbare Übereinstimmung der Formen im Suaheli ist also jung und nicht ursprünglich. Daß der Frageton des Suaheli wie im Deutschen ist, S. 17, halte ich nicht für zutreffend, obwohl es so in den Grammatiken steht. Die Transkription von ح mit *ch*, S. 18, möchte ich beanstanden. Sie ist an und für sich schon unpraktisch, aber hier nicht angebracht, wo *ch* schon als Schreibung für drei andere Lautgruppen verwendet wird, S. VII. Auch sehe ich nicht ein, warum, S. 59, in *kuni* die Aspiration des *k* bezeichnet wird, während sie sonst unbeachtet geblieben ist, z. B. bei dem *t* in *watu*. *Lo lote, cho chote*, S. 45, sehen nur zufällig wie Reduplikationen aus; *lo lote* ist doch: ×*li-o*, ˃*li-ote* Das erste und das zweite *o* haben also ganz verschiedene Entstehung.

Übrigens stammt die Ableitung *etu* <*a-itu* auch von mir, S. 16. Ich fand sie bei Endemann, a. a. O., S. 41, 47., der sich selbst auf Colenso, Grout, Appleyard, Döhne beruft.

Der Verfasser hat mich so oft zitiert und sich so sehr in meine Gedankengänge hineingedacht, daß ich mir nicht versagen wollte, diese wenigen Dinge, wo ich anderer Ansicht bin, anzuführen. Im übrigen gestehe ich gern, daß ich aus seiner Weise, die Syntax zu behandeln, gelernt habe und daß sie mir für meine Weiterarbeit sicher von Nutzen sein wird.

Karl Meinhof — Berlin.

P. Gust. Alf. Adams. *Die Sprache der Banôho.* Separatabdruck aus Mitt. des Sem. für or. Sprachen. 1907. III., S. 34 bis 83.

Die Bearbeitung der Banôhosprache, die dem Benga in Gabun nahe verwandt ist, bietet sehr viel Interessantes. Da die Sprache altertümliche Formen hat, ist ihre Erforschung auch für das Duala wichtig. Eine Form wie *m-dito, n-dito,* „Frau" erklärt die Entstehung der Bildung *bito,* „Frauen" aus *ba-ito* im Duala. Höchst merkwürdig ist der Plural *vo* zur Deminutivklasse *vi.* Wir haben sonst *lo* < *tu* als Plural zu *vi.* Dies *vo* scheint unter dem Einfluß des Singulars aus *lo* entstanden zu sein. Es erinnert außerdem an den Gebrauch der *vu*-Klasse im Herero, Ziba und andern Bantusprachen zum Ausdruck des Plurals der Deminutive. Doch ist hier *vo* und *bo* < *vu* klar geschieden.

Der Verfasser hat die Bezeichnung der Tonhöhen unterlassen. Wenn ich nicht irre, ist ihm der Unterschied zwischen Qualität und Quantität des Vokals und zwischen dynamischem und musikalischem Akzent nicht klar. Seine Beschreibung der Vokale in *I* läßt darauf schließen. So vermute ich Tonhöhenunterschiede in § 29 bei der Verneinungssilbe *á*; der Verfasser hätte sich seine mühevolle Arbeit wesentlich erleichtert, wenn ihm mein „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen", Leipzig, 1899, bekannt gewesen wäre. Übrigens ist die Schreibung der weiten Vokale mit *ô (â)* und *ê* statt *ǫ* und *ę*, wie sie die amerikanischen Presbyterianer in Gabun und Kamerun eingeführt haben, nicht zur Nachahmung zu empfehlen. Die Kollision mit Quantitätszeichen, dynamischen und musikalischen Akzenten ist im Druck sehr verdrießlich und auch in der Schrift störend. Wegen des Worttons bitte ich den Verfasser, meine Untersuchungen über den Unterschied des „Stammtons" und des „mechanischen Tons" (auf der vorletzten bzw. drittletzten) einmal zu vergleichen. Z. D. M. G., Bd. XV S. 654. Bei den Präfixen hätte ich gruppiert:

Kl. 1: *mu, mo, m;* Kl. 2: *mwo, m, ñ, n;* Kl. 3: *bo, bw, b;* Kl. 6: *di, j, d, i* usw. Denn die ursprünglichen Formen sind doch *mu, mwo, bo, di,* die andern sind jünger.

Wegen der vierten Klasse verweise ich auf meinen Grundriß, S. 94 ff. Daraus ergibt sich auch, warum das Zahlwort *pôho* heißt und das Demonstrativ *eni.*

Besonders interessiert mich die Ausführung über den in Relativsätzen gebrauchten Modus, die merkwürdig an das Benga erinnern. Meine Bearbeitung des Benga war dem Verfasser ja auch wohl bekannt.

Der fleißigen und sorgfältigen Arbeit ist ein kleines Banôho-deutsches Wörterbuch beigefügt, das ich gern durchgesehen habe. Hoffentlich erhalten wir bald ein vollständiges Wörterbuch, das uns für die Etymologie mancher Dualaworte gute Dienste leisten würde.

Die Bemerkung im Vorwort, daß sich der ganze Stamm der Banôho seit einem Jahrzehnt zur christlichen Religion bekennt, ist in dieser Allgemeinheit sehr mißverständlich. Wenn ich den Verfasser recht verstehe, meint er, daß der Stamm der Arbeit der Mission seit einem Jahrzehnt keine Schwierigkeiten bereitet. Aber auch das ist noch zu optimistisch. Afrika bringt uns immer wieder Überraschungen und meist nicht angenehme.

Ich hoffe, dem Verfasser noch oft auf linguistischem Gebiet zu begegnen.

Karl Meinhof — Berlin.

Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. Publiée sous la direction de **Arnold van Gennep,** Paris. Librairie Paul Geuthner, Janvier 1908.

Ce fut au No. de Juillet 1906 de la «Revue des Traditions Populaires» que M. A. van Gennep conclut un compte-rendu sur l'«Anthropos», très flatteux pour celui-ci et les missionnaires, avec les paroles suivantes: «Il faut donc souhaiter, non seulement que l'«Anthropos» tienne ce qu'il promet, mais que, fût-ce par esprit de contradiction, les laïques des diverses professions tâchent d'en faire autant, pour l'ethnographie, et, si possible, mieux encore».

Le „Schlagwort" «laïcisation» domine, semble-t-il, à présent toute la situation en France. C'est presque le troisième mot que l'on rencontre chez beaucoup d'auteurs français. Hors de France, on ne comprend pas cela et on s'etonnera sans doute de voir entrer cette terminologie aussi dans les cercles scientifiques, la nouvelle école française de sociologie ayant déjà prélude

à ce mouvement. Dans les autres pays, en des matières scientifiques, on n'est pas accoutumé de faire une distinction entre laïques et prêtres, on demande simplement des savants.

Est-ce alors que la nouvelle «Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques» doit être le pendant de l'«Anthropos» dans lequel, «fût-ce par esprit de contradiction, les laïques des diverses professions tâchent d'en faire autant, pour l'ethnographie, et, si possible, mieux encore»? Nous ne l'affirmons pas. Si elle le devait être nous regretterions seulement de ne pas pouvoir accepter la place qui nous serait assignée. L'«Anthropos» n'est pas, en effet, une Revue de prêtres. Elle refuse cet esprit d'exclusivisme, elle veut être un organe pour des savants de toute profession ayant pour but de servir la science. Si elle s'est procurée dans une large mesure la collaboration des missionnaires, cela n'a pas été fait parce qu'ils sont prêtres mais parce qu'ils se trouvent dans des situations si exceptionnellement favorables pour servir l'ethnologie et la linguistique.

Du reste, nous ne craindrions pas d'entrer en concurrence. Seulement nous préférerions faire cela non «par esprit de contradiction» mais guidés par l'amour sincère de la Vérité qui fait de toute concurrence non pas un combat mais un moyen désiré pour obtenir plus largement le but poursuivi, la Vérité. Nous saluons donc avec un vrai intérêt sympathique la nouvelle Revue et nous souhaitons qu'elle contribue dans une large mesure au progrès de deux sciences que nous servons ensemble.

Le 1er Numéro introduit favorablement la nouvelle entreprise. Il contient 64 pp. avec 2 planches et quelques dessins dans le texte. La série des articles est ouvert par un auteur de premier rang, J. G. Frazer, avec l'article «St. George and the Parilia», article tiré de la troisième édition sous presse du *Golden Bough* de cet auteur. L'article déploie toutes les qualités remarquables de M. Frazer, mais aussi ses faiblesses dans la construction d'ensemble. Il serait trop long d'énumérer celles qui se trouvent aussi ici. Nous relevons seulement celles qui apparaissent à la fin où l'auteur forme la chaîne de son argumentation. «Nothing, indeed, is said of the relation of Pergrubius to cattle, and so far the analogy between him and St. George breaks down. But our accounts of the old Lithuanian mythology are few and scanty; if we knew more about Pergrubius we might find» etc. . . . Donc, peut-être nous trouverions et «thus Pergrubius may perhaps have been the northern equivalent of the pastoral god Pales, who was worshipped by the Romans only two days earlier at the spring festival of the Parilia». Et à la fin la tournure «is it too bold to conjecture» est bien une phrase rhétorique mais pas un procédé d'une science solide. Mais même avec tout cela M. Frazer n'est pas encore arrivé ici à ce qu'il cherche partout, à un roi qui est tué.

M. Delafosse, avantageusement connu par ses travaux nombreux sur les langues et les races de la côte de l'Afrique occidentale, contribue un article très instructif sur le nom, l'habitat, l'histoire, les tribus et sous-tribus, les caractères physiques, la chevelure, les mutilations, les maladies et le vêtement des Siéna on Sénoufo, peuple des pays mandingues.

M. Ch. Boreux dans son article «les pôteries décorées de l'Egypte prédynastique» réunit dans une façon modèle des recherches préhistoriques et archéologiques avec celle d'histoire d'un côté et celles d'ethnologie d'autre.

Suivent alors analyses de livres, notices bibliegraphiques, sommaires de revues, chronique.

M. A. van Gennep, le savant directeur de la nouvelle Revue, a certainement rendu un grand service à l'ethnologie par sa fondation. Elle ne manquera sans doute pas d'éveiller l'intérêt pour les études ethnographiques et sociologiques, intérêt qui surtout en France devrait être plus grand qu'il ne l'est pas maintenant.

P. G. Schmidt, S. V. D.

Major **Arthur Glyn Leonard,** *The Lower Niger and its Tribes.* London, Macmillan and Co. 1906 XXII and 564 pp. 8°° one map.

Firstly, the title of the book is decidedly too comprehensive; it should be: The Religious Conceptions of the Lower Niger. For nothing has been said in it on the ergology, very little on the sociology, crafts and arts, and the natural environment has been described only in so far as to afford an explanation of the psychology of the aborigines.

By some critics the author of this book has been blamed for having given a theory of the religion of the Niger Tribes, but not the facts themself, and that he would have done better had he omitted the first and given the latter. I can not entirely endorse this strictures. The author, after the careful researches of eleven years had proposed to himself (and, certainely, he had a perfect right to do so) to give not a mere description of external facts, but firstly, by "thinking black" with the Blacks, to grasp the true intimate meaning of the Negroes themself and to put himself in the position of detecting and exposing the great chain of internal connexion which binds together all these isolated data to the whole of a complet system. There cannot be any doubt, that, after having thoroughtly understood this connexion, one may be able to gain a deeper understanding of the detailed facts. Thus, in this regard, I do not see why the author should be blamed.

But, naturally, he has had to risk all the dangers attached to such kind of researches, and it seems to me, that to this the author has not given attention enough and has therefore failed in some important points.

Firstly, in forming his theory of religion, he has fixed his eyes too exclusively on one group of facts, those of ancestor-worship. Starting from these facts he lost himself in considerations of an aprioristic nature, and it is only these mere aprioristic considerations which form his faulty interpretation of the data regarding the Supreme God of these tribes. For it is the theory of the author, that also this Supreme God is nothing else than an ancestor, the first ancestor. In order to make this more plausible he tries to make out of this Supreme God the same sort of Sky God which, it is true, is to be found elsewhere in conjunction with an Earth Goddess from the marital union with which he begat men. Now, this Earth Goddess is, within nearly all these tribes, only a fiction of the author, as all what he affords to secure this theory (p. 348 ff.) does not bear examination of 1. the personal and 2. the godly character of the Earth. It is only in one tribe, that *Igwe*, the sky-god, impregnates *Ani*, the earth-goddess (p. 432), but we are nowhere[1] instructed as to the capital question if, in this case, *Igwe* is the Supreme God or not. In any case, the confidence of the author himself is not very great, as he states (p. 521) that "there is little or no myth or tradition to assist us in this direction". As to the linguistic "arguments" which the author gives (l. c.) they belong, with all the other given in the Appendix B, to the wildest kind of linguistic speculations I have ever met with.

The second mistake committed by the author is to have firstly stated his theory and then given us only those data which seemed able to support it. He should have done just the contrary. First, the facts, and all the facts, and then the theory! So the value of the book has been considerably diminished. We look, for instance, in vain for a complete list of the gods and goddesses and their different functions. On pp. 354 seqq., 419 seqq. the author begins to ennumerate some gods and goddesses but we are left in dark as to what tribe they belong.

But notwithstanding all this, the weight of the book is still a very considerable such as could be expected from an author who, with such an amount of patient energy and sympathetic intelligence, has collected materials throughout eleven years. His general expositions of the ψυχή of the Negroes deserve every attention, and we can but approve his sentiment "of sheer and simple sympathy for a race who, from the beginning until now, have had the misfortune to be tyrannised over by the inevitable and the inexorable in Nature, and who have never had even an opportunity of emerging from the grip of an environment that has arrested development and kept them in the same backward condition of their forefathers" (p. 1). It is great merit that he contends: "Yet the intelligence of the people, in spite of its present inferiority, from the dual standpoint of the concret and abstract, is right enough, merely arrested in its growth, and awaiting the natural opportunity of contact and stimulation from without to make it develop and expand in consonance with human capabilities" (p. 61.)

F. W. Schmidt, S. V. D.

---

[1] Also not in the Index, which is, indeed, made with considerable carelessness.

I. Fray Felix Jose de Augusta, Misionero Apostolico Capuchino. *¿Como se llaman los Araucanos?* Valdivia, Imprenta San Francisco, 1907. 8°, 44 pp.

II. Rodolfo R. Schuller. *Pequeño Catecismo Castellano-Indio (Araucano).* Nueva edicion. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1907. 8° men. 21 pp. dobles.

III. Rodolfo R. Schuller. Confesionario por preguntas, pláticas doctrinales en Castellano y Araucano según el Manuscrito inédito del Misionero Franciscano Fray Antonio Hernández Calzada (1843) con Notas biográficas por el R. P. Fray Antonio Pavez O. S. M. Santiago, F. Becerra, 1907. 8° may., pp. 1—13 + 14—68 dobles.

I. Ist man auch mehr gewohnt, aus Südamerika die großen Gruppen Brasiliens samt Enklaven und Grenzgebieten auf dem linguistischen Markte vertreten zu sehen, so treten dennoch aus den südlicheren Gebieten die Araukaner in letzter Zeit stark hervor. Vom Beginn der achtziger Jahre an setzte hier die linguistische Publikation kaum um ein Jahr aus. Seit mehr als einem Dezennium versuchte Dr. R. Lenz eine wissenschaftliche Darstellung des Mapuche und 1903 schloß sich ihm Fray F. J. de Augusta mit seiner großen Grammatik für die Praxis an.

Unscheinbar, aber gleich bedeutsam für Linguistik und Ethnographie ist das neue Werkchen des zuletztgenannten Autors. Über ein halbes Tausend araukanischer „Familiennamen", früher *cúna* jetzt *kúnpem* genannt, sind hier systematisch zusammengestellt und erklärt. Der Verfasser hat wirklich dabei eine gesunde Systematik und ist sich wohl bewußt, wie leicht man hier Spielereien treiben kann, um so mehr, da auch die Indios selbst auf Nachfrage hin ganz lächerliche Erklärungen ihrer *kúnpem* geben. Als Quellen dienten dem Verfasser die Missionstaufbücher, wo dann erst die einzelnen Varianten, hispanisierte und germanisierte, zu identifizieren waren, z. B. für *Wenunsr: Huenugnir, Huenugnir, Guenuguir, Güenughir, Uhenoguir* étc. étc. Darin, daß sich die einzelnen in Reihen einordnen lassen, ist ein Kriterium begründeter Etymologie geboten, das auch die durch starke Kürzung zweifelhaft gewordenen Endungen verhältnismäßig leicht und sicher bestimmen läßt. So findet sich *pani* «Löwe» mit 40, *ñamko* «Adler» mit 31, *antú* «Sonne» mit 30, *walu* «ein Wasservogel» mit 24 andern Namen zusammengesetzt. So z. B. *lemu* «Wald» mit 10 Wörtern u. a.:

Karú-lemu	span.	bosque verde	deutsch	Grunewald
Llaufú-lemu	„	sombra de bosque	„	Schattenwald
Minche-lemu	„	bajo el bosque	„	Unterwald
Pichi-lemu	„	bosquecillo	„	Kleinewald.

Ein beigegebenes kleines Vokabular erleichtert die Analyse der Namen. Hierin ist das s. v. *Rewe* Gesagte beachtenswert:

„*Rewe* una especie de altar en su uso, que hacen en sus rogativas. Consiste en un tronco grueso de maqui, plantado al propio y en atados de ramas derechas de maqui ó canelo descortezadas y amarradas en la extremidad del tronco de manera que divergen por todas partes. En dichas ramas dejan colgados por el nervio los corazones de corderos ó potrillos, extraidos al animal vivo, y gallinas enteras muertas. Si el tronco es alto, se encuentra provisto de una escala en que sube la machi con el objeto de «hablar con el Dios». Al rededor del *rewe* ejecutan también sus bailes á pie y á caballo."

Manche Namen haben drei Elemente. Der Grundname — *kúnpem* — steht nicht immer am Ende des Namens. Ob das nach den Gesetzen der araukanischen Genetivstellung variiert oder nach den Familienbenennungen, ist nach den gegebenen Beispielen noch unsicher. Ethnographie und Linguistik werden also gleicherweise auf neues Material gespannt sein. Vielleicht werden dann auch mehr Frauennamen vorliegen, die im Stamme überhaupt und hier im Werkchen seltener auftreten.

Wie bei der Grammatik des Verfassers, so sind auch hier wieder Druckfehler in Unzahl: 20 auf 40 Seiten sind notiert und viele übersehen.

Ein köstliches, um nicht zu sagen naives, Sätzchen soll den Leser wohl eingangs der Auseinandersetzung über die Transkriptionsschwierigkeiten beruhigen: «La *ə* sorda se señala por una e inversa, luego: arriba! vuelta; (sic) abajo! vuelta! arriba cruzando el grueso.»

Der Verfasser hatte sich mit Dr. Lenz beraten über eine gangbare Transkription und schließt sich letzterem teilweise darin an. Aber schon Dr. Lenz beklagt den Übelstand: «La absoluta falta de signos fonéticos en las imprentas del pais no me permite seguir uno de los cánones mas reconocidos.» (Introd. á los Est. Ar. Santiogo, 1896. p. X.)

II. Der «Pequeño Catecismo» ist eine Neuauflage des Werkchens vom Jahre 1879. Seine durchaus auf die Praxis berechnete Abfassung zeigt die verschliffene Aussprache. «Todo se ha redactado del modo mas simple y sencillo.» Fray de Augusta klagt in seinem eben besprochenen Schriftchen (p. 13) auch über diesen Punkt bei den Indios.

III. Das an dritter Stelle genannte Werk ist die Drucklegung der ersten 20 Seiten eines bisher verschollenen Manuskripts von 97 Blättern aus der Nationalbibliothek in Santiago. R. P. Roberto Lagos wies den Herausgeber zuerst auf diese Arbeit aus der rührigen Feder des R. P. Antonio Hernández Calzada hin, der schon als Herausgeber der Werke des spanischen[1] Jesuiten Febrés bekannt war. Die neue Publikation beginnt mit § 339. Die Bemerkung p. 13 ist recht mißverständlich: Zeile drei von oben muß wohl lauten § 349—419 (statt § 339—420), da § 420 — der Schluß des ganzen Manuskripts — hier schon mitgedruckt ist; warum, ist nicht ersichtlich. R. P. Pavez gibt einige biographische Notizen über Hernández. Die Angabe über die 1840 gemachte Schenkung des Manuskripts, das 1843 fertiggestellt wurde, machte der Kontext schon unhaltbar; sie ist aber auch (p. 68 s.) widerrufen.

Der faksimilarische Text fordert großes Vertrauen, er hat die alte Schreibweise und ist, abgesehen von einigen „sic" jeder Note bar. Das *sic* p. 40 ist dort wohl überflüssig. Aber schon das zweite Wort heißt bei de Augusta ebenso durchgehends *lamnen* wie hier *lamuen*. Die spanische Transkription hat hier überhaupt nur noch ù = ü angenommen. — — —

Gerade die besprochenen und erwähnten Schriften drängen nebeneinandergehalten zu einer prinzipiellen Aussprache.

Lenz geht (l. c. p. VII) entschieden zu weit mit der Behauptung: «No existen ningunos documentos escritos en el idioma que puedan considerarse como lejitimo araucano. Pues las traducciones del catecismo i los «versos» compuestos por los padres están de todos modos fuera de cuestion.» Und sogar «el diálogo entre dos caciques de Febrés (p. 100 sg.) tambien parece muy poco fidedigno en cuanto al estilo». Dem gegenüber darf man dem Urteil des R. P. Pavez mehr trauen über Calzada (l. c. p. 9): «Llegó á conocer y dominar la lengua araucana como ningún otro de sus colegas de apostolado»; durch seine «conversación con los naturales» kannte er die Sprache «en todas sus variantes y matices». Dabei bleibt aber bestehen, daß der Wissenschaft mehr mit Sprachmaterial aus dem Munde der Eingeborenen gedient ist. Volksmärchen und Volkslieder aus allen Dialekten des Mapuche, dem Munde des Indio abgelauscht und unbeschönigt mit wortwörtlicher Übersetzung versehen, sind der Linguistik wie der Ethnologie gleich willkommen, somit auch dem „Anthropos".

Und da jetzt eben das Anthroposalphabet fertig vorliegt, ist auch die große Schwierigkeit der Transkription gehoben. Man mag ja für die Missionsbedürfnisse an der vereinfachten Schreibweise festhalten, die etwaige phonetische Unebenheiten nivelliert. Aber für die wissenschaftliche Fixierung der Sprachnuancen genügt auch das Lenzsche Alphabet nicht, wie er selbst zugibt (s. v.). Man sagt, die Dialektunterschiede seien gering. Nun gut, um so feiner muß die phonetische Transkription abgestimmt sein. Lenz schreibt *s'uka*, de Augusta hat *ruka* und schon Havestadt gibt (I. p. 8) u. a. *ruca, duca, suca* «domus», um seinen Satz zu belegen: «Sumit sibi lingua Chilensis licentiam usurpandi unam literam pro alia». Vielleicht ist es ja gar nicht nötig, für jeden Dialekt eigene Wörterbücher zu besitzen, wenn eine akkurate

---

[1] Febrés war kein geborner Kölner, wie Dahlmann (Sprachkunde u. Miss. p. 79) wohl nach Leclerc schreibt. D. D. Barros Arana hat (Hist. Jen. VII, 1886. p. 561) gezeigt, daß Febrés zu Manresa en Cataluña geboren war. Huonder (Deutsche Jesuitenmissionare etc. Freiburg 1899) p. 131[1] beruft sich Dahlmann gegenüber auf Sommervogel.

Umschreibung die Varianten nebeneinander gut wiedergibt. Aber bislang weiß man nicht einmal etwas Sicheres über die Quantität der araukanischen Vokale.

Jedenfalls geben die schon vorliegenden Arbeiten allen Grund zu den besten Hoffnungen und ich denke, auch der „Anthropos" wird aus Chile noch manch werten Beitrag erhalten.

P. Hestermann, S. V. D. — Steyl.

Baron de Baye. *Les Juifs des Montagnes et les Juifs Géorgiens.* Souvenirs d'une Mission. (Vortrag, gehalten am 8. April 1902 vor der Association d'étude et de vulgarisation. 36 S.)

Baron de Baye gibt in seiner Broschüre das, was er während einer seiner kaukasischen Reisen bei den Juden des Terekgebietes, des Daghestan und Georgiens gesehen und gehört hat. Er hat die Juden in Grosny, Kassaijurt, Aksai, Derbent, Kuba und Kontais besucht. Die Juden des Kaukasus gehören heute noch, trotzdem so manches darüber schon geschrieben worden ist, zu den am wenigst bekannten Völkern des Kaukasus. So findet man in dem jetzt zu 37 Bänden angewachsenen Sammelwerk „Archiv für die Beschreibung der Örtlichkeiten und Volksstämme des Kaukasus" nur einen einzigen Artikel über die Juden und zwar über die im Udinerdorfe Warthaschen (XVIII., 3.), die zudem erst vor zirka 200 Jahren aus Persien übergesiedelt sind, also nicht zu den eigentlichen kaukasischen Juden zählen. Wir sind darum Herrn de Baye dankbar dafür, daß er seine Beobachtungen veröffentlicht hat.

Interessant ist vieles, so das, was Verfasser an verschiedenen Stellen über die Psyche der kaukasischen Juden sagt. Sie haben sich auch vielfach den Sitten und Gebräuchen der Völker, unter denen sie leben, assimiliert; es ist das wichtig für die Geschichte des östlichen Kaukasus zunächst, denn sie scheinen früher viel zahlreicher gewesen zu sein als jetzt und sind wohl an verschiedenen Orten ganz im umgebenden Volk aufgegangen (vielleicht mit Gewalt zum Islam bekehrt), ohne daß ihr leiblicher Habitus verschwunden wäre. Doch ist das eine kitzliche Frage, denn sie berührt sich mit der Rassenfrage eines Teils der kaukasischen Völker überhaupt. Verschiedene Reisende (z. B. Erckert) haben die Häufigkeit des jüdischen Typus im Daghestan und der Tschetsnja konstatiert; es frägt sich nun, ob diese jüdisch aussehenden Menschen wirklich jüdischer Herkunft sind oder mit den Juden gemeinsamer Herkunft von derjenigen vorderasiatischen Rasse, in der v. Luschan auch den eigentlichen Grundstock der heutigen Juden sieht. Darum ist auch das, was de Baye auf Seite 29 von den Westgeorgiern sagt, cum grano salis aufzufassen: „C'est surtout parmi les Géorgiens occidentaux qu'abondent les individus dont les traits et l'allure dénotent l'origine juive. Cela est à ce point qu'en voyant des indigènes de Géorgie et plus spécialement d'Iméréthie, la première impression des étrangers, en dehors de toute recherche d'ethnographie et d'histoire, est qu'ils sont de race sémitique." L'origine juive? Sicher nicht. Lebendig gewordene Statuen aus assyrischen Palästen und Tempeln habe ich genug gesehen; am lebhaftesten hat sich mir diese Ähnlichkeit aufgedrängt bei einer Anzahl georgischer Priester, die ich in der Kathedrale von Mtecheth(a) zu beobachten Gelegenheit hatte. Vielleicht führt diese Bemerkung den Verfasser auf die richtige Spur.

Die Photographien lassen zum guten Teil zu wünschen übrig. Standentwicklung ist etwas sehr gutes für Momentaufnahmen! Auf Seite 11 z. B. sind die Melonen viel detailreicher als die Gesichter der Jüdin und ihres Kindes.

A. Dirr — München.

F. Krause, *Zur Ethnographie der Insel Nissan.* Jahrbuch des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, I. (1906), S. 44—159.

Ethnologische Kritik muß mit verschiedenen Maßstäben messen. Bei Darstellungen aus Laienkreisen, auf die unsere Wissenschaft noch immer angewiesen ist, wird sie keine tiefe Beherrschung der Problematik und Methodik verlangen dürfen, sondern das Hauptgewicht auf Schärfe und Zuverlässigkeit der Beobachtung legen müssen. Bei wissenschaftlicher Behandlung weit umfassender Fragen wird sie Schwächen im einzelnen milde beurteilen. Monographische

behandlung kleiner Themata dagegen verlangt unbedingte kritische Herrschaft über Material, Methode und Probleme. Leider muß ausgesprochen werden, daß Krause in allen dreien versagt. Seine Methode — um damit zu beginnen — ist durchaus veraltet. Beschreibende Sammlungskataloge, wie er in der Hauptsache einen gibt, haben wissenschaftlich minimalen Wert; so ist z. B. von der eine halbe Seite umfassenden Beschreibung der auf S. 65 in drei Ansichten abgebildeten Holzfigur bei weitem der größte Teil überflüssig, weil aus der Abbildung ohneweiters zu ersehen. Was soll die Wissenschaft für Nutzen haben von der Feststellung daß der Pfeil Me 6793 der Leipziger Sammlung neun, Me 6787 elf und Me 6785 vierzehn Widerhakenringe hat? Die Systematik der Nissanpfeile ist überhaupt einer der unerquicklichsten Teile der Arbeit. Ein Überblick über die Abbildungen 57—82 und Vergleich mit den Nummern des Systems zeigt, wie unrettbar da typologisch Gleichartiges auseinandergerissen, Fremdartiges zusammengeworfen ist. Die Grundfrage, welche Pfeile denn in Nissan einheimisch seien, welche nicht, fiel dabei natürlich ins Wasser; nur bei ganz wenig Typen gelingt ihm die Bestimmung. Und doch ist eine reinliche Scheidung mit Ausnahme eines ganz kleinen, bei Krause übrigens anscheinend gar nicht vertretenen Restes gar nicht schwer. Nur freilich hätte er sich nicht auf die Betrachtung der „Nissan"-Pfeile beschränken dürfen, sondern das sehr reiche, ihm zur Verfügung stehende, typologisch teilweise identische Material von Buka und Bougainville zur Vergleichung heranziehen müssen. Dieser methodische Fehler ist um so weniger verzeihlich, als er selbst die Herkunft eines großen Teiles der „Nissan"-Pfeile aus Bougainville anerkennt. Freilich bedurfte es zur Lösung der Frage einer Kritik des Berichtes von Schmiele, und Kritik ist eine von des Verfassers schwächsten Seiten. Das zeigt sich schon in der Kompilation der verschiedenen Angaben über die geistige Kultur der Eingebornen, die doch der beste Teil der ganzen Arbeit ist, besonders aber in der Behandlung der materiellen Kultur. Da ist eine ganze Reihe von Dingen ohne Bedenken unter dem Kulturbesitz von Nissan angeführt, die teils mehr oder weniger bestimmt aus den Nachbargebieten importiert sind, wie die Sanduhrtrommel und der Schmuck Abbildung 20, teils mit Nissan überhaupt nichts zu tun haben, wie der Haihaken von Ongtong Java, der Korbteller aus dem westlichen Neu-Britannien oder gar die ganz unverkennbare Regenkappe von Neu-Hannover und das Rasselarmband aus dem westlichen Kaiser-Wilhelm-Land. Ursache dieser Kritiklosigkeit ist natürlich dieselbe Unkenntnis melanesischer Ethnographie, die dem Verfasser auch die Behandlung der kulturhistorischen Probleme abschneidet. Diese beschränkt sich bei ihm auf die Feststellung der Beziehungen zu den beiden allernächsten Kulturbezirken, und selbst da begegnen ihm die eigenartigsten Fehler, indem er dem einzelnen Kulturkreise Dinge zuschreibt, die ihm entweder nicht zukommen oder die er mit dem anderen gemein hat. Merkwürdig wirkt die Angabe auf S. 73, daß die Töpfe von Buka und Bougainville welthin über die Salomonen verhandelt werden, im Norden noch Nissan erreichen, während doch das dicht bei Buka liegende Nissan überhaupt der einzige Punkt ist, nach dem die Töpfe der Nordsalomonen exportiert werden. Wenn Krause die vereinzelt auf „Neu-Pommern" vorkommenden Boote ohne Ausleger als etwaige Exportware der Nissan-Insulaner nach Westen in Anspruch nimmt, so beweist er nur, daß er Stephan-Graebner „Neu-Mecklenburg" zwar im Literaturverzeichnis angeführt, aber schlecht gelesen hat, wie sich das auch sonst zeigt. Und wenn er zum Schlusse meint, daß die Untersuchung der Kultur auch die aus den Sagen und Überlieferungen gezogenen Schlüsse bestätige, so ist das wieder eine methodische Entgleisung, indem an Stelle der mikro-polynesischen Abgarris- und Carteret-Inseln allmählich der Bismarck-Archipel als zweite Komponente getreten ist.

Selbstverständlich enthält die Arbeit bei allen eben kurz berührten Fehlern auch manches gute Material, das bisher nicht publiziert war. Ich erwähne z. B. die Beschreibung der Begräbniszeremonien und des Hausbaues. Im ganzen ist sie aber nicht mit Freude zu begrüßen; und wenn man bedenkt, daß die Leipziger Schule, der Krause angehört, die einzige ist, in der Fachethnologen methodisch herangebildet werden, so drängt sich einem die Frage auf: Wenn das geschieht am grünen Holze, was soll am dürren werden?

Fritz Graebner — Köln.

Raoul de la Grasserie. *Particularités Linguistiques des Noms Subjectifs* (parties du corps, armes et outils, animaux domestiques, noms propres, pronoms). E. Leroux, Paris 1906. 221 pp., 8vo, prix 6 frcs.

Depuis longtemps déjà Mr. Raoul de la Grasserie travaille assidument à une série de monographies traitant des différentes parties de la linguistique générale et psychologique. Sans doute l'auteur y a rendu des services utiles à la linguistique et à la psychologie et, par elles aussi à d'autres disciplines, surtout à la philosophie et à l'ethnologie. Assurément comme il tend à tirer des conclusions d'une valeur universelle il n'y réussira pas toujours, surtout à cause de la connaissance imparfaite que nous avons encore de la plupart des langues des peuples incultes et parce que l'auteur ne nous paraît pas toujours tenir compte de cette insuffisance; d'autre part parce qu'il est très difficile de connaître à fond les différentes langues tandis que seulement par la connaissance relativement universelle de faits il est possible d'obtenir des résultats universels. Par cette dernière remarque nous voudrions dire que, pour des ouvrages de ce genre, la documentation des faits devrait être plus grande qu'elle ne l'est chez Mr. Raoul de la Grasserie; à notre avis, le premier désir à exprimer pour de tels ouvrages serait qu'ils puissent offrir la collection moralement complète des faits en question. Ces ouvrages gagneraient ainsi une grande valeur: l'auteur même aurait une base plus sure et plus universelle, le lecteur une confiance plus grande en se voyant placé dans la possibilité de contrôler lui même les conclusions de l'auteur, et enfin, même si on ne voulait pas accepter les théories de l'auteur, l'ouvrage ne manquerait pas de rester une riche collection de faits. Avec la documentation il y aurait un autre point à relever, c'est la citation bibliographique. Comme beaucoup d'auteurs francais, aussi Mr. de la Grasserie ne donne pas ou l'année ou l'endroit de l'impression des livres et il n'indique que rarement les pages des livres qu'il cite.

Malgré ces défauts les ouvrages de Mr. de la Grasserie gardent une grande valeur et ils mériteraient d'être connus plus qu'ils ne le sont. Mr. Wundt p. a., dans le 1er vol. de son grand ouvrage „Völkerpsychologie" aurait pu en tirer beaucoup de renseignements très utiles.

Dans le présent ouvrage l'auteur traite une matière spécialement intéressante. Il explique lui même le terme «noms subjectifs» comme il suit: «Nous appelons *noms subjectifs* tous ceux qui désignent des objets faisant partie du corps de l'homme, ou, comme les armes et les outils, en formant, pour ainsi dire, le prolongement, ou étant à son usage journalier, ou engendrés par lui et restant plus ou moins longtemps sous sa dépendance (noms de parenté), ou domestiqués et en quelque sorte assimilés à lui-même, ou enfin le dénommant directement et servant à distinguer son identité». De tous ces substantifs l'auteur poursuit l'étude de l'influence qu'ils exercent dans la grammaire proprement dite, la lexiologie, la syntaxe et la stylistique.

«En grammaire proprement dite, l'action du nom subjectif s'exerce: sur 1° lui même (c'est le rôle passif); 2° le mot de nombre; 3° le pronom; 4° le verbe transitif ou intransitif ou régime direct ou à l'instrumental; 5° le verbe substantif; 6° l'adverbe et la préposition, le tout en ce qui concerne les parties du discours; 7° le duel; 8° le pluriel; 9° le genre, en ce qui concerne les concepts accessoires.

En lexiologie, l'action du nom subjectif s'exerce: 1° sur lui-même; 2° sur la nomenclature botanique; 3° sur la formation du langage inférieur ou concret.

En syntaxe et en stylistique, l'action du nom subjectif exerce son influence sur les idiotismes, ainsi que sur le folk-lore réalisé dans les fables et les proverbes.»

Dans un ouvrage d'un caractère tellement universel il y aurait naturellement beaucoup de détails à relever, à ajouter ou à critiquer. Quant aux additions et aux critiques c'est surtout la deuxième partie du livre, traitant des *noms propres*, qui nous paraît le moins les provoquer, elle nous semble la partie la mieux rédigee, elle contient, en effet, une foule de renseignements utiles aussi pour l'ethnologue p. e. sur le rôle que joue le totémisme et le tabou totémistique ou religieux sur l'onomastique.

Quant à la première partie, nous nous bornerons à deux critiques de principe. En ce qui regarde les noms des parties du corps et ceux de la parenté l'auteur ne nous paraît pas tenir assez compte de ce fait que tous ces noms *in rerum natura* n'existent jamais sans «possesseurr» Les parties du corps — du moins autant qu'elles sont en vie et exercent une action vitale — n'existent autrement que faisant partie d'un homme (ou d'un animal) qui les «possède».

La parenté n'est nullement autre chose qu'une relation: il n'y a pas de père si celui-ci ne «possède» pas de fils, il n'y a pas de neveu si celui-ci ne «possède» pas d'oncle etc. L'abstraction que nous faisons dans nos „Kultursprachen" avec ses deux espèces de noms en parlant de «tête», de «bras«, de «père», de «fils» en général, est de tout autre genre que l'abstraction ordinaire, elle est une espèce d'exagération et, comme telle, une vraie inexactitude. Quand nous parlons p. e. de «tête» en général, c'est toujours la tête de l'homme (ou de l'animal) pris en général, nous omettons de l'ajouter seulement par commodité; en vérité, il n'y a pas ni de tête «absolue» ni de père «absolu». Je voudrais dire par là que la propriété de beaucoup de langues d'ajouter toujours les possessifs à ces noms provient plutôt du caractère essentiellement relatif et réclamant toujours un «possesseur» que d'une relation au subject qui cependant ne devrait pas être niée absolument.

La partie qui traite spécialement des noms de parenté a perdu beaucoup de valeur par ce que l'auteur ne distingue pas assez entre parenté et parenté. Il ne paraît pas connaître les vives dissensions excitées surtout en Angleterre par les découvertes faites récemment en Australie, du moins il cite encore pour principale autorité pas d'autre que l'ouvrage bien connu de Morgan. Il est vrai, il ne suit pas du tout ses conclusions, mais, par une explication exclusivement linguistique, il tombe dans toute une série d'autres erreurs qu'il serait trop longtemps d'énumérer ici. Le chapitre des noms de parenté est de grand intérêt et, surtout pour la sociologie, d'une importance capitale; il mériterait d'être traité par un linguiste qui serait en même temps sociologue formé, et connaissant à fond, sur ce sujet, l'état actuel de la science.

L'ouvrage de Mr. de la Grasserie a le mérite d'avoir attiré de nouveau l'attention sur la grand portée qu'ont les noms subjectifs, principalement les noms désignant les parties du corps sur toute la construction du langage et sur toute la façon de concevoir et de représenter par le langage le monde extérieur. En ce moment où, dans l'ethnologie, et surtout dans l'histoire comparée des religions, l'importance de la personnification est plus remarquée que jamais pour les commencements de la vie spirituelle de l'homme il ne manquera pas de rendre des services réels à tous ceux qui ont à s'occuper de telles questions.

P. G. Schmidt, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Anales del Museo Nacional de Mexico. (México, Imprenta del Museo Nacional.) Seg. Ép. T. IV. 1907.

Núm. 8: **Jesús Galindo y Villa**, El Panteón de San Fernando, y el futuro Panteón Nacional. Notas históricas, biográficas y descriptivas. — Núm. 9. 10: **Jesús Galindo y Villa**, El Panteón de San Fernando, y el futuro Panteón Nacional. Notas históricas, biográficas y descriptivas. (Continuará.)

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. (New York, Published by Order of the Trustees.) Vol. I. Part 3. May 1907.

A. L. Kroeber, Gros Ventre Myths and Tales.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Chicago, Ill., 438 E. 57th Street, Stephen D. Peet.) Vol. XXIX. No. 6. November and December 1907.

The Migrations of the Buffalo. — The Distribution of Sun Circles. — Stone Hammers. — Banded Columns in Yucatan. — The Hittites. — The Thunderbolt. — Egyptian Vocabulary. — Tohunga of the Maoris. — **C. Staniland Wake**, The Classification of Mankind. — American Mythology Compared with Oriental. — **Dr. Chas. H. S. Davis**, Oriental Department. — American Antiquities. — Gobelin Tapestry. — Sacred Books of Japan. — Indian Tribes in Michigan. — The Antediluvian Age. — The Mystic Symbols of the Planets. — The Hague Conference. — The St. Joseph University of Beyrouth. — Relics in the National Museum. — **Robert E. Gilder**, Nebraska Loess. — Magnificent Jewelry from Ancient Greece, Now in New York. — **Stephen D. Peet**, Thirty Years of Archaeology. — Ancient Bowls.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. (Firenze, Tipografia di Salvadore Landi, 12, Via Santa Caterina.) Vol. XXXVII. 1907. Fasc. 2.

Paravicini Giuseppe, Di un' interessante microcefala littleliana. — **Ugo G. Vram**, Su d'una singolare urna funeraria dell' America del Sud. — **Giovanni Sittoni**, Le cinque terre: I. Biassa (Golfo della Spezia). — **Matteo E. Marangoni** Ricerche sul perone.

Archiv für Anthropologie. (Braunschweig, Friedrich Vieweg & Sohn.) Neue Folge. Bd. VI. 1907. Heft 4.

Dr. Rudolf Trebitsch, Die „blauen Geburtsflecke" bei den Eskimos in Westgrönland. — **Dr. Paul Bartels**, Tuberkulose (Wirbelkaries) in der jüngeren Steinzeit. — **Dr. Witold Schreiber**, Über die Deviation der anatomischen von der geometrischen Medianebene des menschlichen Schädels in bezug auf die Bianrikularlinie. — **Dr. Max Schmidt**, Besondere Geflechtsart der Indianer im Ucayaligebiet. — **Dr. Richard Andree** Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung.

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig, B. G. Teubner.) 11. Bd. 1. Heft. 1907.

I. Abhandlungen: **Arnold von Gennep**, Le Rite du Refus. — **Ludwig Radermacher**, Schelten und Fluchen. — **A. Nagel**, Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun). — **Hermann Osthoff**, Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte. 3. Ἶρις. — **Rudolf Hirzel**, Der Selbstmord. — II. Berichte: **Fr. Kaufmann**, Altgermanische Religion. — **W. Caland**, Indische Religion (1904—1906). — III. Mitteilungen und Hinweise: **Lindsay Martin**, Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte. — **Nicola Terzaghi**, Die Geisselung des Hellespontos. — **Robert Eisler**, Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs. — **Theodor Zachariae**, Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen. — **Brandt**, Maibrauch. — **Albert Ostheide**, Das Pflugfest in Hollstadt. — **C. H. Becker**, Arabischer Schiffszauber. — **Albrecht Dieterich**, ΔΙΚΑ. — **L. Deubner**, Zu Kosmas und Damian.

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient.) T. VII. Nos. 1—2. Janvier-juin 1907.

I. **H. Parmentier**, L'architecture interprétée dans les Bas-reliefs anciens de Java. — II. **H. Besnard**, Le populations Moï du Darlac. — III. **A. Chéon**, Note sur les dialectes Nguôn, Saô et Mu. ò. ng. — Notes et Mélanges: **Do Than**, Une version annamite du conte de Cendrillon. — **Commandant Bonifacy**, De certaines croyances relatives à la grossesse chez les divers groupes ethniques du Tonkin.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. (Paris-VIe, Rue de L'École-de-Médecine, 15.) V^e série. T. VII. 1906. Nos. 5—6.

Mme. Alexandra David (Myrial), L'idée de solidarité en Chine au Ve siècle avant notre ère. — **Adolphe Bloch**, Quelques remarques d'anthropologie sur les Cambodgiens actuellement à Paris. — **M. Aveiot**, Sur un questionnaire de linguistique. — **E.-T. Hamy**, Les Mores du Roi René. — **E.-T. Hamy**, Note sur les collections anthropologiques recueillies par M. le Lieutenant Desplagnes, dans le Moyen Niger. — **E.-T Hamy**, Aouembas, Warouas, Bango-Bangos. — **Edouard Fourdrignier**, Musique bolivienne. — **E.-T. Hamy**, Deux cranes de Wbydah. — **E.-T. Hamy**, Toukou le Haoussa, souvenirs de laboratoire.

Bulletin of the American Museum of Natural History. (New York, Published by Order of the Trustees.) Vol. XVIII. Part IV. May 1. 1907.

Alfred L. Kroeber, The Arapaho. IV. Religion.

Contributions to South American Archeology. The George G. Heye Expedition. (New York, Irving Press.) Vol. I. 1907.

Marshall H. Saville, The Antiquities of Manabi, Ecuador. A Preliminary Report.

Folk-Lore. (London, David Nutt, 57—59 Long Acre.) Vol. XVIII. No. 4. 31st December 1907.

Dr. H. F. Fellberg, The Corpse-Door: A Danish Survival. — **A. Lang**, „Death's Deed's": A Bilocated Story. — **Edward Westermarck**, The Principles of Fasting. — Collectanea: **A. R. Wright**, Secret Societies and Fetishism in Sierra Leone. - **Karim Haidar Lodi**, Traditions of the Mughâl Emperors. — **F. C. Conybeare** Notes on some Ancient Ecclesiastical Practices in Armenia. — **F. A. Milne**, Dairy Folklore in West Norfolk. — **Herbert Southam**, Veterinary Practice. — **Hugh James Byrne**, All Hallows Eve and other Festivals in Connaught. — **F. C. Conybeare**, Shetland Brownies. — Correspondence: **R. E. Dennett**, At the Back of Black Man's Mind. — **E. Sidney Hartland**, Travel Notes in South Africa: a Correction. — **Alfred Nutt**, The Celtic Other-World. — **F. C. Conybeare**, **E. Sidney Hartland**, Folk-Song Refrain. — **H. M. Bower**, **M. Peacock**, The Fifth of November and Guy Fawkes.

Globus. (Braunschweig, Friedrich Vieweg & Sohn.) Bd. XCII. 1907.

Nr. 19: **Pöch**, Prähistorisches aus Neu-Guinea. — **v. Koenigswald**, Die brasilianische Araucaria als Kompasspflanze. — Nr. 20: Neuere Erfolge ägyptischer Ausgrabungen. — **Smend**, Herstellung von Messingperlen bei den Ewhe. — **Klose**, Die Behandlung Eingeborener im Hinblick auf unser Kolonisationswerk. — Dr. Aurel Steins Forschungen in Zentralasien. — Nr. 21: **Schuller**, Die Araukaner in den Missionen von Südchile. — **Krauss**, Tierfang bei den Wasaramo. — Nr. 22: **Volz**, Über das geologische Alter des Pithecanthropus erectus Dub. — Nr. 23: **Krauss**, Spielzeug der Suahelikinder. — **Bieber**, Das Recht der Kafitscho. — D'Ollones Forschungen unter den Lolo.

The Indian Antiquary. (Bombay, Bombay Education Society's Press, Byculla.) Vol. XXXVI. Part CDLVIII. August, 1907.

Sir Richard C. Temple, A Plan for a uniform scientific Record of Languages of Savages, applied to the Languages of the Andamanese and Nicobarese. — **Sir R. C. Temple**, Survival of Old Anglo-Indian Commercial Terms.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. (Paris, 61, rue de Buffon 61.) Nouvelle Série. T. III. 1906. No. 1.

E.-T. Hamy, Sur une statuette mexicaine de la déesse Ixcuina. — **Henry Vignaud**, Sophus Rugge et ses vues sur Colomb. — **Léon Diguet**, Le Mixtécapan. — **Jules Humbert**, La plus ancienne ville du Continent américain, Cumaná de Vénézuéla. — **Mme Jeanne Roux**, Excursion aux Pyramides de San Juan Téotihuacan. — **Baron M. de Villiers du Terrage**, Textes et documents. Un mémoire du XVIIIe siècle relatif au Texas. — Nécrologie: Andrews, Chapman, Hatcher, Philippi, Stolpe, Saussure.

The Journal of American Folk-Lore. (Boston and New York, Houghton, Mifflin and Company.) Vol. XX. No. LXXVIII. July-September 1907.

George Bird Grinnell, Some Early Cheyenne Myths. — **Clark Wissler**, Some Dakota Myths. II. — **C. H. Toy**, The Queen of Sheba. — **W. J. Wintemberg**, Alsatian Witch Stories. — **C. Staniland Wake**, A Widespread Boy-Hero Story. — **John R. Swanton**, A Concordance of American Myths. — **A. F. C. and J. C. C.**, Record of American Folk-Lore.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Imperial University of Tokyo.) Vol. XXII. 1907.

No. 257, August: **R. Torii**, Physical Characters of the Lo-lo tribes in southern China. — **Y. Ino** Number Concept among the Aboriginal Tribes of Formosa (continued from No. 255). — **N. G. Munro** Remarks on Mr. Ono's „Opinion of Hanibe". — **S. Tsuboi**, Archaeological Section in The Tokyo Indu-

strical Exhibition. — S. Tanaka, Darwin's „Descent of Man" (continued). — Y. Ino, Beard-eradicating Custom practiced among the Aborigines of Formosa. — N. G. Munro, Designs of the Ainu and the Pre-historic Stone-Age People of Japan. — No. 258, Semptember: S. Tsuhoi, Family and Individual Names of the Karafuto (Saghalien) Ainu. — Y. Ino, Number Concept among the Aboriginal Tribes of Formosa (concluded). — Y. Deguchi, Crow Worship. — Y. Ino, Tooth Breaking Custom in Formosa. — S. Tanaka, Darwins „Descent of Man" (continued).

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (22, Albemarle Street, London W.) October 1907.

E. B. Howell, Some Border Ballads of the North-West Frontier. — F. Krenkow, Tufail al-Ganawi: a poem from the Asma iyat in the Recension and with the Comments of Ibn as-Sikkit. — M. Gaster, The Hebrew Version of the „Secretum Secretorum", a mediaeval treatise ascribed to Aristotle. — Rev. Prof. A. H. Sayce, Two Hittiti Cuneiform Tablets from Boghaz Keui. — Vincent A. Smith, „White Hun" Coin of Vyaghramukha of the Chapa (Gurjara) Dynasty of Bhinmal. — A. Berriedale Keith, Some Modern Theories of Religion and the Veda. — J. Kennedy, The Child Krishna, Christianity, and of the Gujars. — J. H. Marshall, Archaeological Exploration in India 1906—1907. — J. F. Fleet, Moga, Maues, and Vonones. — Miscellaneous Communications: J. F. Fleet, A Point in Palaeography. — J. Ph. Vogel, Sten Konow, J. F. Fleet, Vethadipa; Visnudvipa. — R. Sewell, Archaeology in South India. — M. Longworth Dames, Christian and Manichaean MSS. in Chinese Turkestan. — G. A. Grierson, An Orthographical Convention in the Nagari Character. — G. A. Grierson, The Rain of Swati. — R. C. Temple, Captain Thomas Bowrey. — F. Kielhorn, Aparuddhaścharati in the Daśakumaracharita. — D. S. Margoliouth, Fresh Light on the Poem attributed to Samau'al. — Preservation of Ancient Monuments. — T. W. Rhys Davids, The Commentary on the Dhammapada. — T. G. Pinches, Notes on Exploration in Western Asia. — Indian Epigraphy in 1907. — The Navasahasankacharita of Padmagupta.

Madras Government Museum: Bulletin. Anthropology. (Madras, Government Press.) Vol. V. No. 3 1907.

Henry Madras, The Village Deities of Southern India.

Man. (The Royal Anthropological Institute, 3, Hanover Square, London W.) Vol. VII. No. 11. November 1907.

Rev. J. Roscoe, Kibuka, the War God of the Baganda. — R. H. Mathews, Note on the Social Organisation of the Turrubul and adjacent Tribes. — W. L. H. Duckworth, Note on a Cranium from Bartlow Oambs. — J. G. Frazer, Not to seethe a Kid in its Mother's Milk.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. (Wien, Alfred Hölder.) XXXVII. Bd. 1907. Heft 6.

Dr. Rudolf Pöch, Ausgrabungen alter Topfscherben in Wanigela (Collingwood-Bay). — Dr. Richard Lasch, Über Sondersprachen und ihre Entstehung (2. Teil).

Mercure Musical. (Fortin & Cie., 6, Chaussé d'Antin, Paris.) IIIe Année. 1907.

No. 9: Gaston Knosp, La Musique Indo-Chinoise. — No. 10: Max Anély, Voix Mortes: Musiques Maori. — Arthur Forwell et Louis Saloy, Musique Américaine.

Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques. (Paris, Paul Geuthner, 68, Rue Mazarine, 68.) No. 1. Janvier 1908.

J. G. Frazer, St. George and the Parilia. — Maurice Delafosse, Le peuple Siena ou Senoufo. — Charles Boreux, Les poteries décorées de l'Egypte prédynastique.

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma, Fratelli Bocca, Editori.) Anno XI. Fasc. 6. Novembre-Dicembre 1907.

G. Sergi, Intorno alla monogenesi del linguaggio. — F. Tönnies, La scienza economica e la filosofia. — G. Solari Umanismo filosofico e scienze giuridiche e sociali. — G. Marpillero, Delinquenza, instruzione, religione.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde. (Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Basel, Augustinergasse 8.) 11. Jahrg. Heft 3 und 4. 1907.

F. G. Stebler, Die Hauszeichen und Tessien der Schweiz. — Arthur Rossat, Prières patoises recueillies dans le Jura bernois catholique. — E. Hoffmann-Meier, Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch. — Miszellen: Ch. de Roche, Le chanson du guet de nuit. — J. Bucher, Sennereigerätschaften einer Obwaldner Alphütte. — A. Dettling, Kuhreihen. — J. Schnebeli, Das Spräggelen im Bezirk Affoltern (Kanton Zürich). — E. A. Stückelberg, Alte Galgen.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. (Leiden, Boekhandel en Drukkerij vorheen E. J. Brill.)

Tweede Serie, Deel. XXIV, 1907, No. 6: **J. S. A. van Dissel**, Reis van Goras langs de Bedidi naar Ginaróe, en over Womerá weer na Goras. (Vierde voetreis in het bergland van Z. W. Nieuw-Guinea.) — **R. L. A. Hellwig**, Verdere explorateies aan de Zuidwestkust van Nieuw-Guinea — **K. M. van Weel**, Toevoegingen tot den onderzoekingstocht. — Hellwig in April 1907 per Gouv. — **Mar. S. S. „Spits“**. — Mededeelingen: Tweede Serie, Deel XXV, 1908, No. 1: **A. E. Rambaldo**, De lrchvaart ten dienste van het wetenschappelijk onderzoek in Ned.-Indië. — **W. O. J. Nieuwenkamp**, De eerste bestijging van den heiligen vulkaan Batoer op Bali, 2. Nov., 1906. — **J. W. Tissot van Patot**, Een viertal tochten door het eiland Terangan (Aroe-eilanden) in Mart en April 1897. — **L. A. Bakhuis**, De 5de wetenschappelijke Expeditie naar het binnenland van Suriname. — Mededeelingen: — **G. P. Rouffaer**, De terugkeer en afloop der Lorentz-Expeditie naar Centraal Ned. Nieuw-Guinea.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. (Batavia, Albrecht & Co.) Deel L. 1907.

Aflev 1: **J. P. Moquette**, De Munten van Nederlandsch-Indië. — **H. J. Grijzen**, Nota omtrent de IX Kota en Padang Tarap (Midden-Sumatra). — Aflev. 2: **J. Knebel**, De legende van Bedji Tawoen. — **W. P. Groeneveldt**, Hindoe-Javaansche portretbeelden. — **Dr. Johs. Winkler**, Bericht über die zweite Untersuchungsreise nach der Insel Engano vom 4. Oktober bis 19. November 1904. — **J. P. Moquette**, De Munten van Nederlandsch-Indië.

T'oung Pao. (Leiden, Librairie et imprimerie ci-devant E. J. Brill.) Sér. II. Vol. VIII. 1907.

No. 2, Mai: **Edouard Chavannes**, Les pays d'Occident d'après le Heou Hanchou. — **Karl Bone** A Painting by Li Lung-mien. — **P. S. Rivetta**, Sur la transcription des noms étrangers avec les signes de japonais. Texte du traité franco-siamois du 23 mars 1907 — Nécrologie: Félix Régamey, par Henri Cordier. — No. 3, Juillet: **Léopold de Saussure**, Le texte astronomique du Yao-Tien. — **Berthold Laufer**, Zur buddhistischen Literatur der Uiguren. — Traité franco-japonais. — Nécrologie: Jean Bonet, par Henri Cordier. — **Bonifacy**, Étude sur les Cao lan. — **Henri Cordier**, La correspondance générale de la Cochinchine (1785—1791). Fin. — Correspondance: **Léopold de Saussure**, Le texte astronomique du Yao-Tien. — Voyage de M. Chavannes en Chine.

Le Tour du Monde. (Paris, Librairie Hachette et Cie., Paris 79, Boulevard Saint-Germain.) Nouv. Sér. 13e A. 1907.

Livr. 32—38: **Charles Berchon**, Six mois a Cuba. — Livr 39: **Charles Alluaud**, Voyage au Soudan Egyptien.

Transactions and Proceedings of the Japan Society, London. (London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Dryden House, 43, Gerrard Street, Soho, W.) Vol. VII. Part III. 1907.

Lord Redesdale, Tales of Old and New Japan. — **W. G. Aston**, Shinto. — **F. Victor Dickins**, The Beginnings of Ancient Japanese Literature. — **Samuel Tuke**, The Selection of Japanese Prints. — **John Caray Hall**, Early Feudal Law in Japan. — **Baron Daroku Kikuchi**, Female Education in Japan. — **Count Hirokichi Mutsu**, The Diplomatic and Consular Service in Japan.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. (Yokohama, Kelly & Walsh.) Vol. XXXIV. P. IV. June 1907.

Arthur Lloyd, Historical Development of the Shushi Philosophy in Japan. — **Karel Jan Hora**, „Nameless Selections“ of Kamo Chomei. — **R. J. Kirby**, Dazai Jun on Gakusei.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. (Yokohama, Kelly & Walsh, L'd.) Vol. XXXV. P. I. August 1907.

W. M. Royds Japanese Patent Medicines. — **Ernest W. Clement**, Japanese Medical Folk-Lore. — **John Laidlaw Atkinson**, The Ten Buddhistic Virtues.

Twenty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. (Washington, Smithsonian Institution.) 25. (1903—1904.) 1907.

Jesse Walter Fewkes, The aborigines of Porto Rico and neighboring islands. — **Jesse Walter Fewkes** Certain antiquities of eastern Mexico.

University of California Publications American. Archaeology and Ethnology. (Berkeley, The University Press.) 1907.

Vol. 2, No. 5, January: **A. L. Kroeber**, The Yokuts Language of South Central California. — Vol. 4, No. 3, February: **A. L. Kroeber**, Shoshonean Dialects of California. — Vol. 4, No. 4, May: **A. L. Kroeber**, Indian Myths of South Central California. — Vol. 5, No. 1. March: **Pliny Earle Goddard**, The Phonology of the Hupa Language: Part I. The Individual Sounds.

Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. (Leipzig, R. Voigtländers Verlag.) Heft 1. 1907.

P. Georg M. Stenz, S. V. D., Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. Herausgegeben und eingeleitet von A. Conrady.

Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum Frankfurt am Main. (Frankfurt am Main, Joseph Baer & Co.) I. 1907.

C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. 1. Teil. Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien, Alfred Hölder.) XXI. Bd. 1907.

Heft 3: **R. Otto Franke**, Dipavamsa und Mahavamsa. — **Dr. V. Aptowitzer**, Zur Geschichte des armenischen Rechtes. — Kleine Mitteilungen: **L. v. Schroeder**, Vimanyu RV 1 25, 4 „Zorn stillend", „Grimm vertreibend." — Heft 4: **R. Otto Franke**, Dipavamsa und Mahavamsa. (Schluss.) — **R Brünnow**, Über Musil's Forschungsreisen. — **Friedrich Hrozny**, Bemerkungen zu den babylonischen Chroniken B. M. 26472 und B. M. 96152. — Kleine Mitteilungen: **Georg Hoffmann**, Bemerkungen zu den Papyrusurkunden von Elephantine. — **Im. Löw**, המונים in dem Papyrus von Elephantine. — **D. H. Müller**, Die Korrespondenz zwischen der Gemeinde von Elephantine und den Söhnen Sanabalats.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin, Behrend & Co.) 39. Jahrg. 1907. Heft IV u. V.

Fiedler, Über Säugetierreste aus braunschweigischen Torfmooren nebst einem Beitrag zur Kenntnis der osteologischen Geschlechtscharaktere des Rindsschädels. — **A. v. Le Coq**, Bericht über Reisen und Arbeiten in Chinesisch-Turkistan. — **P. Favreau** und **Windhausen**, Die Ausgrabungen in der Einhornhöhle bei Scharzfeld. — **W. Planert**, Australische Forschungen. I. Aranda-Grammatik. — **A. Bezzenberger**, Vorgeschichtliche Bauwerke der Balearen. — **H. Klaatsch**, Schlussbericht über seine Reise nach Australien in den Jahren 1904 bis 1907.

La ville de Lofou.
(La maison surmontée d'une croix est la pharmacie de la mission.)

La ville de Lofou = *I-të-ia* en miao.

Notes Ethnographiques sur les Tribus du Kouy-tcheou (Chine).

Par le **P. Aloys Schotter**, Missionnaire de la Soc. des Miss. Etrangères, Hin-y-fou, Kouy-tcheou.

Introduction.

Art. I: Nom et charactère du pays.

Le Kouy-tcheou d'après le sens étymologique serait une terre riche, un pays précieux[1]. Parmi les dix-huit provinces de Chine, celle du Kouy-tcheou est cependant, sans contredit, la plus petite, la plus pauvre, la plus montagneuse et, ne craignons pas d'ajouter, la moins chinoise. Comment alors justifier son nom un peu prétentieux? La richesse minière de son sol, sa faune, sa flore y suffirait déjà amplement. Les missionnaires qui se sont occupés de son histoire naturelle sont là dessus pleinement d'accord, pour y signaler une riche mine. Le P. Boym, jésuite au 17me siècle, collectionna les simples de ces pays dans un herbier; bien avant que Jussieux n'eût posé les premiers jalons de la botanique. Les missionnaires modernes du Kouy-tcheou, marchant sur ces traces, signalent encore bien des espèces nouvelles et inconnues. Peu de voyageurs ont parcouru notre province: notre pays est comme une chasse reservée, une mine inexploitée pour un naturaliste.

Si maintenant on passe à l'ethnographie, le Kouy-tcheou justifie pleinement son titre de contrée riche, par la diversité de ses habitants. On peut l'appeler une province riche, tout comme on appelle une famille pauvre, riche en enfants. Pour l'ethnographe et le philologue le Kouy-tcheou est un vrai Eldorado. Nulle part, je crois, on ne trouve sur un espace de pays aussi restreint, une telle variété de races. En entendant ici tant de dialectes différents frapper ses oreilles, un linguiste se croirait transporté à Babel dans la plaine de Senaar. Le Kouy-tcheou est comme un Jardin des Plantes, un musée ethnologique. Ses abruptes montagnes et ses profondes vallées forment les grandioses casiers où végètent classés, catalogués les échantillons de multiples

---

[1] *Kouy* signifie précieux et *tcheou* région.

tribus. Ce sont les survivants des races aborigènes, qui formèrent la population de la Chine avant d'être refoulés par les Chinois envahisseurs. Ce sont les rejetons des Préchinois; et notre Kouy-tcheou est la province préchinoise par excellence.

L'agriculteur ne craint pas de perdre son temps, en étudiant la composition du terrain qu'il veut défricher. J'ai parlé de la richesse de la faune, de la flore du Kouy-tcheou, j'ai signalé la richesse de son sous-sol, ses mines encore inexploitées. L'étude de ses habitants c'est ce qui intéresse surtout le missionnaire. Les connaissances ethnologiques et l'étude des dialectes parlés par ces tribus préparent leur évangélisation. Cette population si bigarrée n'est-elle pas, à proprement parler, la portion de la vigne échue en partage au missionnaire? C'est la matière prochaine sur laquelle il doit s'exercer son zèle; c'est le terrain à défricher.

Les dialectes, bien connus, seront l'instrument de la prédication, pour transformer en chrétiens ces populations payennes. Déjà cette considération justifiera un missionnaire d'employer ses loisirs à mieux faire connaître ces multiples races.

Le travail que j'entreprends ici n'est qu'une ébauche bien imparfaite. Ce qui pourra concilier l'indulgence du lecteur, c'est de penser que le missionnaire parcourt plus les sauvages et abruptes sentiers du Kouy-tcheou, qu'il ne parcourt les doctes et savants volumes des ethnographes et des philologues.

Art. II: Chiffre de la population du Kouy-tcheou.

A combien se chiffre la population de notre province?

Il va sans dire qu'il ne s'agit pas du nombre exact des habitants de notre pays. Pour faire connaître le chiffre de la population qui fréquente un marché on signale le nombre des porcs, des bœufs tués. Pour faire le dénombrement des habitants d'une ville, on compte les boisseaux de riz qui entrent par les quatre portes. Avec de telles bases pour le recensement, on comprend que le résultat ne peut être qu'approximatif.

Les chiffres de la population du Kouy-tcheou oscillent entre 5 et 18 millions, suivant qu'il s'agit de l'époque antérieure ou postérieure à la rébellion. Il s'agit de la grande dévastation des années 1850 qui dépeupla le pays. Le chiffre actuel de 9 millions, donné dans le compte-rendu annuel des missionnaires, me paraît bien plutôt au dessous qu'au-dessus du chiffre réel. Un voyageur de la Mission commerciale de Lyon m'affirma qu'à son avis le Kouy-tcheou ne comptait pas trois millions d'habitants.

Quelle peut bien être la cause de ces différences d'appréciation?

Ce qui trompe le voyageur qui traverse le pays, en suivant les grandes routes, c'est qu'il est porté à faire la comparaison avec ce qu'il voit dans les provinces voisines du Kouy-tcheou. Le long des grands chemins, en effet, on ne rencontre pas dans notre pays, surtout au midi de la province, d'importantes agglomérations, du moins bien plus rarement que par exemple qu'au Se-tchouan. Ces routes généralement furent tracées pour relier les villes man-

darinales. La fondation de ces villes est pour la plupart de date recente Les routes souvent traversent un pays deser On a même du recourir a un expédient assez étrange pour assurer de miserables hotelleries aux courriers et à la gent mandarine qui parcourt ces chemins. Une certaine somme d'argent, comme cela se voit par exemple à Pin ye tchou, est allouée à des émigrants se fixant le long de la route départementale et consentant à ouvrir auberge.

Ces routes romaines sillonnent donc notre province souvent à travers des pays déserts. Le barbare *Miao* et l'indigène *Y-jen* fuit, plutôt qu'il ne recherche, le voisinage des grandes routes, et à bon droit. Non seulement il ne ferait pas ses affaires avec les commerçants chinois, et les gens de prétoire, tous mauvais payeurs; en outre il s'exposerait à bien des avances et à d'onéreuses corvees. L'indigène *Y-kia*, comme du reste l'indique son sobriquet *Tchai-tse-jen* (hommes de village), est porté à vivre dans de populeux villages: il aime la vie de famille, l'animation de la communauté, le chez soi, loin du chinois. Ce dernier et un peu le *Miao* de nos montagnes établit sa demeure près de son champ. Ces fermes isolées, ces petits cottages de trois ou quatre familles, à proximité des cultures, donnent à une région une certaine animation et contribuent au mirage dont sont victimes les rares voyageurs suivant la grande route, avec l'horizon limité de l'ouverture de leur chaise à porteurs.

Dernièrement un voyageur traversa notre province sur sa bicyclette. Ce mode de locomotion, certes, prête mieux à observer le pays. Seulement le vélo n'est pas encore acclimaté dans nos sauvages montagnes et on me cita le cas d'une pauvre vieille tombant de frayeur, se croyant en face d'un démon en chair et en os devant notre vélocipédiste. Nos chemins escarpés ne se prêtent pas au voyage en automobile. Que le voyageur sorte donc de sa chaise et quitte le grand chemin. Souvent à peu de distance de ces pays arides, il trouvera de larges et fertiles plaines, des vallées arrosées avec de belles rizières en amphithéâtre. Il n'aura pas de peine à découvrir de gros et populeux villages, qui lui feront concevoir une meilleure opinion du nombre des habitants de notre province.

Je connais le dicton qui veut que les 7 dizièmes du pays sont inhabités. Le proverbe chinois, vrai pour les provinces voisines, ne s'appliquera jamais au Kouy-tcheou: «Quand la pioche du laboureur aura atteint le sommet de la montagne et se rencontrera avec la pioche de celui de l'autre versant du côteau, la rebellion est sur le point d'éclater.» De longtemps encore il restera au Kouy-tcheou des pays inhabités et inhabitables. Jamais on ne défrichera la cime de ces montagnes rocailleuses. Mais n'est-ce pas précisement à ces monts escarpes qu'il doit son charme, et cette pauvreté même de son sol n'est-ce pas le rempart le plus assuré, pour ces multiples tribus aborigènes, devant la cupidité des envahisseurs chinois?

Art. III: Diversité de la population du Kouy-tcheou.

S'il est difficile de donner le chiffre exact des habitants de notre province, il l'est peut-être autant de donner le chiffre des multiples tribus de cette population bigarrée. Comme je l'ai dit, le Kouy-tcheou est un musée,

une collection vivante des survivants des antiques races qui primitivement peuplèrent la Chine.

Tous les pays ont été habités par diverses races. Avec le temps ces races mélangées, fondues, ne forment plus qu'un peuple unique. Par exemple, notre France fut envahie successivement par les hordes germaines, par les conquérants romains; aujourd'hui on n'y trouve que le Francais.

Ce n'est pas le cas pour le Kouy-tcheou. Les races diverses sont restées isolées. Une paroi étanche a créé la barrière, le critérium de la tribu. Jamais il ne se marieront en dehors de cette caste. Il en est résulté une mosaïque ethnographique.

Combien peut-on compter de tribus? Grande est la variété des auteurs sur ce point. Un missionnaire qui a longtemps vécu dans le pays, le P. Roux, porte le nombre des tribus aborigènes à 30. Un auteur chinois ensignale 39, sans compter, va sans dire, les civilisés, les Chinois, parmi lesquels il se range modestement. Toutes les autres races sont des barbares, des sauvages. Il existe des albums illustrés pour la population de notre province. On y compte 82 espèces différentes d'habitants. Il en est cependant d'autres plus complets qui donnent 108 tableaux. Mon voisin, petit mandarin et peintre à ses heures, a ainsi dessiné un volumineux album sur les diverses races du Kouy-tcheou, dont il compte 108 tribu différentes. C'est le chiffre de 82 qui est le plus généralement reçu; et par mes interrogations personnelles, j'ai pu à peu près atteindre ce chiffre historique. Le chiffre de 108 est sacré pour les Bouddhistes. Ouant au nombre 82, voilà pourquoi il aura été choisi. Les aborigènes non-chinois sont souvent désignés, comme je le montrerai, sous le nom de «neuf frères noirs». Or, neuf multiplié par neuf fera notre chiffre 82 en ajoutant la «grande race», les civilisés, c'est-à-dire les Chinois *(Tá kiáo)*.

Sans doute ces 82 noms de tribus d'aborigènes du Kouy-tcheou ne désignent pas chacun, toujours, une tribu nettement distincte. Une même tribu est quelquefois connue sous deux noms différents, ou bien encore on trouve une sous-division dans la même tribu. La différence alors ne porte que sur un petit détail de costumes, sur certains us particuliers, quelquefois sur la différence de la région habitée. Ainsi, par exemple, les *Hia ho miao* (Miao du bas fleuve) ne sont qu'une variété des *He-miao* (Miao noirs): les broderies sont plus étendues sur leurs habits. Les *Pou-na* et les *Pou-nong* sont deux branches de la même famille *Y-kia*: c'est comme si on disait «ceux du Haut-pays» et «ceux du Pays bas». Ces noms n'ont donc pas toujours une signification précise, désignant une tribu spéciale, distincte.

Cette remarque faite, on peut affirmer que la plupart des noms sont bien des désignations ethniques, appliquées à une tribu particulière, nettement distincte des autres, ayant ses us et coutumes, son costume, son dialecte particulier, ne s'alliant, la plupart du temps, que dans les limites de la tribu même. Il est des auteurs qui ont voulu voir dans ce dernier détail comme le critérium servant à discerner la tribu. Sans nier l'importance de la remarque, au Kouy-tcheou cependant, la loi souffre bien des exceptions et les alliances se contractent en dehors de la tribu même. Si l'endogamie est la loi, l'exogamie toutefois n'est pas rare.

Le nombre de familles est trop faible, et surtout la même tribu est trop éparpillée pour vouloir se limiter dans la tribu même. C'est peut-être pour ne pas vouloir se plier à cette nécessité que quelques tribus puissantes autrefois, dépérissent lentement, comme je l'indiquerai en parlant des *Ke-lao*. J'ai bien entendu dire que la durée de ces races antiques de Kouy-tcheou est comptée. Leur absorption par l'élément chinois n'est qu'une affaire de temps. Soit! mais voilà déjà quatre siècles que ce temps là dure, et que la Chine est en voie de les civiliser ou des les chinoiser. Ces aborigènes ont l'agonie lente et la vie dure, avouons-le. Ces derniers temps, les humiliations répétées de l'orgueil chinois, le voisinage des peuples européens, les idées chrétiennes sur la fraternité universelle des hommes: tout cela semble au contraire secouer ces antiques races de leur torpeur séculaire et leur faire reprendre un vague espoir dans leur nationalité opprimée, écrasée. Sans doute, depuis le soulèvement sans succès de la rébellion de 1850 les hommes adoptent le costume chinois, la langue et les usages de leur oppresseur. La jeunesse joue au chinois, comme ce dernier emboîte le pas de la civilisation japonaise. La femme est plus patriote et conserve le vieux costume des anciens temps. Le viellard ne semble attendre que le moment du dernier soupir pour reprendre sa toilette d'aborigène et se présenter honorablement dans la réunion de ses ancêtres non-chinois, Miao, qu'il espère rejoindre après la mort. C'est donc un fait incontestable que le Kouy-tcheou a, et bien longtemps encore aura, une population bigarrée.

Art. IV: Classification des diverses races du Kouy-tcheou.

Trouver une division, une classification pour y ramener ces multiples tribus, n'est pas chose facile. Les difficultés proviennent de plus d'une cause.

Les ethnographes tout d'abord ne sont d'accord dans leurs classifications générales. Telle famille ethnologique aura un sens différent suivant les auteurs. Ainsi, par exemple, Max Müller emploiera le mot «touranien» dans un autre sens que lui attribuent certains ethnologues modernes. Une autre difficulté c'est une certaine profusion onomastique pour désigner ces tribus aborigènes. Souvent une même population sera désignée sous deux ou trois noms différents. Une tribu *Y-jen*, par exemple, et parlant la langue de cette race, sera appelée par les auteurs chinois *Tsin-miao* (Miao habillés noir). Les voyageurs anglais les désignent sous le nom de *Gan chouen miao* (Miao habitants la préfecture de Gan-chouen-fou). Les Chinois en concluront que les *Y-jen* sont *Miao* et l'auteur anglais dira que des Miao parlent le dialecte *y-jen*. Ce sont là deux affirmations inexactes. Trouver une classification est donc utile et cette confusion des diverses tribus est une des premières difficultés qui arrête quiconque veut étudier ces races aborigènes.

Mr. Terrien tout en accordant que sa classification n'est que provisoire divise les Préchinois ayant précédé les Chinois en Chine et pays adjacents, d'après les divers pays occupés: Souche Indo-pacifique, famille Indo-chinoise, etc. Cette division ne peut servir en nous limitant aux tribus aborigènes du Kouy-tcheou.

Je cnercherai ä mmener ses divers llabitants ä trois races principales; les Miao, les Y jen et les Chinois Cette hvpothese peut s appuyer sur le dicton populaire qui appelle notte proyince «*Yeman tche ty*», c'est-à-dire Pays des Miao et des Y-jen. Ce qui insinue la division pour les tribus aborigènes en Miao et Y-jen. Même ces tribus font nettement la distinction. Les Y jen se croiraient offenses il'être tntis sur le même pied que le Miao.

Ceite diffieulté d'une classification n embarrasse pas les auteurs chinois. Pour eux tout naturellement il y a les «Civilisés», la Grande Nation, et les «Non-civilisés», les Barbares. Les vieux Jésuites relevant la carte du Kouy-tchéou, comme le P. Régis, reduits aux données de leurs compagnons de route, adoptèrent cette division de Chinois et Non-chinois. Mgr. Lions dans ses notes ethnographiques du Kouy-tcheou ne sépare pas les Miao des Y-jen. Il appelle ces derniers *Tchong kia-miao*. Mr. Perny, Mr. Dourif, auteurs de la «Vie de Mgr. Albrand» et tous ceux qui l'ont copié, par contre, confondent les Y-jen avec les Chinois, ils les désignent au Kouy-tcheou sous le vocable de «Vieux-Chinois». Je ne parle pas des rares voyageurs qui ne font que traverser notre province, ils sont naturellement réduits à se contenter des données inexactes des habitants, qu'ils interviewent et dont ils ne peuvent contrôler, souvent faute de connaître la langue, les renseignements superficiels. Mr. Vial, qui a beaucoup étudié les races aborigènes du Yun-nan qu'il évangélise, m'écrit que ma classification lui plaît par sa simplicité et peut s'appliquer avec quelques restrictions aux préchinois de sa province.

Cette multitude de tribus diverses entre-mêlées, est comme une fourrée épaisse. Une classification rendra le service d'un sentier tracé pour en commencer l'étude. Un catéchiste y-jen me dit un jour: «Il est une marque bien simple pour savoir ce qu'il faut ranger parmi les Miaos barbares, et ce qui rentre dans la famille des Y-jen. Voici le dicton: «Ce qui portent habit long est Y-jen; le Miao, au contraire, a l'habit court»». Malgré ce proverbe, j'avoue que ce n'est pas si simple de décider sous quelle sous-division des trois races il faudra placer telle ou telle tribu. Il en est de mêlées, de mélangées, d'hybridisées, etc. Quel est l'élément ethnique prédominant? C'est un inconnu quelquefois difficile à dégager. Je rahge donc toutes les tribus du Kouy-tcheou sous trois rubriques: Chinois, Y-jen, Miao

I. Les Chinois. C'es la race dominante, c'est l'oppresseur; il habite les villes, les prétoires, les marches, la grande route; entre ses mains se trouve le commerce du Kouy-tcheou, il se subdivise en Chinois modernes et en Vieux-Chinois. Ces derniers sont d'importantes tribus emigrées sous les dynasties antérieures. Le Chinois moderne est le Chinois mercantile, loqueteux, vagabond, connu dans le monde entier

II. Les Y-jen, ordinairement appelés par les mtssicnnaires «les Indigènes». Il a la superiorité du nombre. A lui appartiennent les larges plaines, les fertiles rizières, il r est cultivateur. Malgré la diversité des noms, il reconnait *Pourao* de sa «famille» tous les Y jen hommes libres, hommes francs. C'est la race thai.

III. Les Miao ou barbares, dont les nombreuses tribus furent dépossédées, refoulées dans nos montagnes; il revendique la priorité d'origine, il est l'autochtone. Son occupation favorite est la chasse.

Une image peindra l'importance respective des trois races. Le Miao comme les broussailles recouvre partout les rochers du Kouy-tcheou. L'Y-jen comme un tronc puissant étend la ramification de ses populeux villages dans les plaines fertiles. Les Chinois, comme un gui parasite, se faufile partout, suce, exploite, sous prétexte de gouverner, les populations aborigènes. — Je divise donc tout naturellement mon travail en trois parties: les Miao, les Y-jen et les Chinois. Je commence par les Miao pour terminer par les Chinois. Indiquons dabord les sources.

Art. V: Sources.

Il existe toute une littérature sur ces races aborigènes, toute une bibliothèque de livres à consulter, les uns chinois, les autres européens.

Pour la première catégorie, notons d'abord les classiques et leurs commentaires. A cause de leur haute antiquité on y trouve des indications précieuses. Il y a ensuite les histoires générales des dynasties qui ne peuvent manquer de parler de ces races toujours en lutte à travers les siècles avec la puissance chinoise. Les histoires particulières des provinces méridionales voisines du Kouy-tcheou daignent parler de ces Non-Chinois, souvent comme à contre-cœur, et toujours avec dédain. Les renseignements sont ordinairement fournis par quelque mandarin hors de charge, revenant d'une saison, d'une expédition contre les barbares non-chinois. Il existe des albums illustrés, des scènes de la vie de 82 tribus du Kouy-tcheou. Des petites notices expliquent le dessin ou plutôt l'aquarelle reproduit la notice. Ces travaux ont été utilisés par les auteurs européens et forment le fond de maint article de Revue ethnologique.

Les ouvrages chinois ne sont pas abordables au lecteur européen. Le missionnaire a quelquefois le regret que ces volumineux travaux ne soient pas abordables à sa bourse. Les Chroniques générales et particulières qui reproduisent ordinairement la copie, dédommagent de ces regrets. Qu'est-ce que ces Chroniques? ou encore d'après un autre mot ces Topographies? Disons en un mot, vu que je les citerai souvent dans ces Notes. Tout comme, par ordre impérial, s'écrit l'histoire des grands dynasties, de tout l'empire, de même chaque province a son histoire locale. Chaque préfecture, chaque sous-préfecture a la sienne, sa chronique. C'est ce qu'on appelle le *Tse-chou*. Cette Topographie pour la province du Kouy-tcheou forme 48 volumes tout comme pour ma préfecture de Hin-y-fou. Comme toujours les mandarins viennent d'une province étrangère, cette chronique est leur guide, leur Bædecker, pour leur faire connaître le pays de leurs subordonnés. Il y trouve tout: géographie, physique, politique, même sidérale! Routes, cavernes, pagodes, greniers publics, tombeaux, etc., tout est indiqué. On signale les productions du sol, l'impôt, la population variée, les dialectes. On y trouve la liste des hommes célèbres, lettrés, mandarins, femmes vertueuses. On relate

les guerres, incendies, tremblements de terre etc. Un chapitre curieux est consacré aux naissances prodigieuses, aux événements miraculeux: un bœuf qui parle, un prunier qui produit de fêves, etc.

Les renseignements ethnologiques qu'on trouve dans ces chroniques, sont évidemment de valeur fort inégale. Le mépris dédaigneux du lettré chinois ne peut manquer d'influencer son jugement en parlant de ces barbares non-chinois de notre province. Il subit le préjugé de sa caste de lettrés. Confucius, Mongtse comparent ces «Barbarians» au chacal, à l'hyène et leur langage au cri d'une pie-griège. Est-ce à dire que pour étudier nos races aborigènes, il faut commencer par fermer tout livre chinois? Je crois ce mot du P. Vial par trop absolu. Il suffit de n'admettre leurs affirmations, qu'après le contrôle d'une saine critique.

Plus favorablement conditionné que le voyageur, qui parcourt en grande vitesse ces régions, le missionnaire peut entreprendre cette besogne dans ses moments de loisir. Monseigneur Lions, vicaire apostolique du Kouy-tcheou, a utilisé les notices chinoises dans ses Notes ethnographiques. Ces Notes étaient déstinées à entrer dans une Histoire du Thibet. Un consul anglais se fit ceder le manuscrit, l'exploita, ce qui lui valut à peu de frais le litre de «Stanley du Thibet». *Sic vos non vobis* .... Soyons justes, il ne fut point ingrat. Mgr. Chauveau avait exprimé le désir d'avoir un beau fusil de chasse perfectionné, premier choix. Notre voyageur ethnographe lui envoya de Chang-haï une vieille carabine, pour la somme modique de trois taëls!

Bien d'autres missionnaires, comme Vial, Crabouillet, Lavest, ont fait paraître des travaux consciencieux sur ces races évangélisées par eux. J'ai parcouru ces notes, j'ai consulté bien des confrères vivant de longues années au milieu de ces pays. J'ai surtout beaucoup interrogé nos néophytes appartenant à ces races. C'est moins le côté archéologique de ces peuples qu'on retrouve dans les auteurs chinois et leurs élucubrations. C'est moins aux fleurs fanées d'un herbier, que je veux avoir recours qu'à ces renseignements vivants qui formeront le bouquet ethnologique, tout de fraîcheur, que je veux offrir au lecteur, dans ce petit travail sur les populations du Kouy-tcheou.

Passons maintenant aux diverses races en commençant par les Miao.

Je parlerai d'abord des Miao en général, je passerai ensuite en revue chaque tribu miao. Tachant de les ranger par groupes, je m'étendrai davantage sur les tribus parmi lesquelles nous comptons des néophytes. On en comprend le motif. Ces tribus intéressent davantage le missionnaire, et c'est sur ces tribus qu'il lui est plus facile d'obtenir des renseignements: ce sont ses néophytes, ses paroissiens.

Ière Partie: Les *Miao* en général.

Art. I: Etymologie du mot *Miao*.

Miao peut être pris comme adjectif et comme substantif. Dans ce dernier sens, ce nom est souvent appliqué à tous les «Non-Chinois» du Kouy-tcheou: un peu comme au Yun-nan on désigne les aborigènes sous le nom

de «Lolos». Les auteurs chinois l'emploient ordinairement dans ce sens avec une légère teinte de mépris, surtout en ajoutant la particule *tse*: *Miao-tse* «fils miao». C'est aussi dans ce sens large, que des auteurs européens se servent de ce nom, comme par exemple les Missionnaires jésuites. Le Père Duhalde a tout un chapitre sur les «Miao-tse». Sous cette rubrique il ne comprend pas seulement les seigneurs *y-jen*, mais encore ce que j'appelerai les «Vieux-chinois».

Le nom «Miao» pour les ethnologues sert à désigner une race spéciale, différent des Chinois d'abord, et aussi des tribus non-chinois *Y-jen* de la famille «Thay». C'est dans ce sens plus restreint que je l'emploie dans ces lignes, pour distinguer cette race des deux autres: les Chinois et les *Y-jen*. Je montrerai plus loin qu'on les confond à tort avec ces derniers et que la dénomination de «Mon-taï» n'est pas exacte chez certains auteurs.

Maintenant quel est le sens étymologique du nom ethnique de *Miao*. Ce *Miao* paraît être le même que *Yao*, les deux mots sont indifféremment employés pour les diverses tribus. Ce mot est-il une dénomination originairement chinoise? Voici d'abord là-dessus l'opinion de Mr. Terrien[1].

«Miao-tse» fut traduit par «fils du sol» par les anciens sinologues. Cette méprise court encore tous les livres qui se rapportent à la Chine. Les anciens interprètes avaient été induits en erreur, par l'analyse du caractère moderne de l'écriture chinoise. Ce caractère *Miao* se compose de la particule «herbes» et du «champs». En prenant le *tse* pour «enfant», «fils», l'interprétation par «fils du sol» s'explique. La forme antique du caractère *Miao* représentait une tête de chat et signifiait chat. Mais pour quel raison choisit-on ce caractère pour désigner ces tribus? Leur langue fortement vocalisée paraissait ressembler au miaulement du chat. Une autre raison c'est que ces tribus s'intitulent elles-même *Mros* «peuple», «tribu», d'où les Chinois auraient formé dans leur langue *Miao* pour les désigner.

Malgré la grande autorité de cette explication érudite, je risque une autre hypothèse. Ce mot *Miao* ou *Yao* ne serait autre que le nom *Yeou* sous lequel ces tribus sont désignées par leurs voisins les *Y-yen* «même eux-mêmes se donneraient ce nom entre eux (les Man, lieut. Maire) au Tong King».

Le «miaulement du chat que rappelle leur langue», rappelle aussi la citation de Mongtse qui compare leur idiôme au cri de la hyène. «Mro» sert à désigner ces tribus en Indo-Chine et en Birmanie[2]; le sens du mot est «chat» ce qui expliquerait la tête de chat, signe idéographique dans l'écriture antique. Ces tribus «miao» sont plus souvent nommées *Maü, Meü, Meo, Mang, Mong,* ou encore *M'long*. Ce mot me paraît plutôt être une particule catégorique devant les hommes, comme dans la langue *Y-jen* le *Pan, Pou, P*, devant le nom des personnes. Ainsi les Y-jen appellent ces Miao. Yao. Kë lao, Lao Miao, Hong-Miao, etc. du même nom: *Pou-Yëou*, «hommes Yëou». Si d'un village néophite y-jen le missionnaire se rend chez une de ces tribus miao barbares, ils se servent de l'expression: aller en *Yëou*, chez les *Yëou*.

---

[1] Les langues de la Chine avant les Chinois, p. 108.

[2] Récits Indiens. Miss. Cath. 1881.

Maintenant cette explication n'est-elle pas un peu hasardée et sur quelles preuves appuyer cette étymologie du mot «Miao» ou «Yao»?

Ouvrons d'abord le Chou-kin, livre historique le plus antique de la Chine. Au chapitre III il est rapporté que *Chouen* charge le grand *Yu* de combattre les Miao. Le texte porte à plusieurs reprises: les *Yeou-Miao*. Le P. Zottoli traduit[1]: «Stupidus iste habens,-Miao» ou encore «possidens-Miao.» En note il suggère que ce *Yeou* pourrait bien signifier le chef des Miao. Cette explication forcée montre l'embarras du savant sinologue. Combien il serait plus naturel d'admettre que ce *Yeou* n'est autre que la forme en dialecte y-jen du mot *Yao*. Le caractère de l'écriture chinois «avoir» n'a aucun sens devant le mot «Miao». La réduplication, du reste, n'est pas un cas isolé dans ces noms ethniques de ce livre antique, on parle de *Kong-kong, Kouy-kouy, Lo-lo*, etc.; bien d'étonnant de trouver le mot y-jen accolé au nom chinois. Ce livre fut rédigé sous les Tcheou (1122—255 avant J. Chr.), peut-être par le fondateur même de cette dynastie, que les sinologues considèrent comme d'une origine non-chinoise, mais thaï.

Après un livre historique consultons la légende. Elle semble aussi insinuer que ces tribus étaient désignées sous le nom de *Yeou* aux temps fabuleux, préhistoriques. Le récit de ces époques mythologiques se trouve dans un livre intitulé le *Ouay-ky*, littéralement, la «Préhistoire». Les noms d'empereurs, de dynasties successives ou simultanées de ces temps légendaires ont une tournure fort peu chinoise. On rencontre fréquemment le mot *Yeou* accolé à ces noms antiques. Ainsi, par exemple, on parle de *Yeou-tsao*, fondateur d'une dynastie: il serait grand-père de *Fou-hy*, le premier semi-légendaire empereur chinois, dans lequel les sinologues modernes s'accordent à ne voir qu'un chef non-chinois aborigène. La Préhistoire parle aussi de *Tche-yeou*, chef de ses 81 frères, c'est-à-dire les 81 tribus miao descendants des «neuf frères noirs» comme sous le sobriquet de «noirs démons» *Tche*, d'après le P Prémare, signifierait «ver», «vile vermine», et *yeou* est le nom de ces rebelles qui résistaient au joug chinois. Ce *Tche-yeou* qui, d'après ces récits mythologiques, aurait vécu des siècles est n'est pas mort, n est autre que la personnification de cette race «miao», soutenant une lutte séculaire devant l'envahissement du chinois. D'après une autre version ce *Tche*, surnommé *Miao* ou *San-miao*, dut céder l'empire à *Yao*, son frère et se réfugia après 9 ans de règne au Foulan, ou il donna l'origine aux royaumes miao.

Ce mot de *Yeou* me paraît donc être dès la plus haute antiquité le nom ethnique des tribus aborigenes, et par une légere altération ce mot devint *Yao* ou *Miao*, dans la prononciation chinoise, et est rendu dans l'antique écriture idéographique par une tête de chat

Art. II: Priorite des Miao au Kouy-tcheou

L'étymologie insinuee plus haut admise, c'est à dire, que le nom ethnique «Miao», «Yao» derive du mot *Yeou*, on pourrait déjà en tirer une preuve en faveur de la préexistence de ces races. *Yeou* dans la langue *y*, comme du

[1] Vol. III. Cursus litteraturae sinicae.

reste le moderne caractère de l'écriture chinoise employé pour rendre ce nom, signifie «avoir», «exister», les «possesseurs du pays», «les aborigènes». Mais je n'ignore pas combien les arguments basés sur ces ressemblances sont sujets à méprise pour y échaffauder la priorite des Miao. Les Miao ont habité le Kouy-tcheou et sans doute la Chine et pays adjacents, avant les deux autres races: les Chinois et les Y-kia.

Pour les Chinois il paraît facile d'écarter tout doute. Ils sont appelés: la famille des «hôtes», *Ke kia, Hakka, Pou-hak* hôtes peu commodes, pour ces races barbares et primitives, se conduisant en maîtres arrogants, jusqu'à exproprier ceux qui leur avaient donné l'hospitalité.

Pour les colonies des Y-jen déjà bien des siècles avant notre ère, elles avaient fondé de puissants royaumes (Ou, Ve, Tchou etc. (dans la Chine méridionale.

Pour le Kouy-tcheou au moins, il paraît hors de doute qu'ils furent précédés par les Miao. Les provinces du Kiang-nan, Kiang-sy, Tche-kiang étaient habitées anciennement par les Y-jen. Nos Y-jen se disent émigrés de ces pays et se font gloire d'avoir exproprié les Yao de leurs vastes rizières. «Nos larges plaines, disent-ils couramment, nous ne les avons pas achetées, nous ne possèdons pas d'écrits.» Un nœud fait dans les herbes servait alors (et encore aujourd'hui c'est un signe de prise de possession) de titre, après la conquête du Kouy-tcheou. Comment du reste trouver le timbre du mandarin? Le mandarin n'existait pas encore.

Les Miao, par contre, n'eurent à combattre à leur arrivée au Kouy-tcheou, suivant leurs traditions, que les bêtes sauvages, qui trouvaient un paisible abri sous les noirs et sombres forêts qui couvraient le Kouy-tcheou, appelé de son nom antique «Forêt noire» *He-yang-tsin*. C'est de là que leur vient la passion de la chasse, disent-ils, c'est affaire de race, c'est dans le sang.

«Mais nos ancêtres habitent le Kouy-tcheou, dit un jour un vieillard miao à Mgr. Lions, depuis l'origine du monde! *(Kāī tiēn, py ty)* quand le ciel s'ouvrit et la terre fut étendue.»

Le Y-jen du Kouy-tcheou sait indiquer la province d'origine: Hou-kouang, Kiang-sy, Tche-kiang, d'où sont venus ses ancêtres. Le chinois par contre, pour ne pas être assimilé aux aborigènes, donne le nombre de générations et la province, même il mettra une certaine affectation pour nommer la ville, la ruelle, le faubourg d'où son 1er ancêtre serait parti pour venir s'établir dans le pays «*y-man*» de notre province.

Les Miao se font gloire de leur priorité. Un He miao (miao noir) de Tche-laho me dit un jour: «Nos quatre familles Yang, Pe, Sy et Long existaient avant Peking». «Nous Pe miao, disait un jour un vieillard de la tribu Blanche, nous habitions le Kouy-tcheou avant que Gan-chouen fut fondé». Cette préfecture est une des plus anciennes du Kouy-tcheou. «Savait-on seulement s'il existait un empereur, quand nos ancêtres «Ke lao» s'emparèrent du Kouy-tcheou?» dit un jour au coin du feu un vieux sorcier de cette tribu miao? «Da Adam pflügte, Eva spann, sag' mir, wo war der Edelmann?» Les différentes tribus sont donc d'accord avec les dires des deux autres races pour affirmer leur priorité d'âge au Kouy-tcheou.

Cette priorité est implicitement reconnue, par les combats de taureaux qui se célèbrent avec grand concours de la population miao.

Nos Miao y tiennent plus que les Espagnols, plus qu'on ne tient ailleurs aux courses d'Auteuil. Pour eux c'est une foire de trois jours. On y retrouve les anciens amis, la jeunesse y vient étaler le luxe de sa toilette barbare, de nouvelles alliances se préparent entre amis et parents, vivant isolés dans les réduits de la montagne. C'est un populeux concours, une manière de tenir salon qui maintient la vie nationale de ces races. C'est, outre la lutte du taureau, un sacrifice aux Mânes de leurs ancêtres, sacrifices et luttes suivis de gargantuels festins. Pour nous, emboîtons le pas, à la suite de ces nombreux groupes de curieux, jeunes et vieux, pour voir comment de ces courses on peut conclure à la préexistence des Miao au Kouy-tcheou.

Le rideau se lève. Différents villages d'une tribu se sont donnés rendez-vous, au jour et au lieu traditionnels; c'est ordinairement tous les trois ans que ces combats se font. La famille riche qui dans l'année voudra faire lutter son buffle, aura pris soin, quelques mois à l'avance, de bien l'engraisser n'épargnant pas dans ce but de le mettre au régime du *lo-my* (riz gluant). Le jour fixé étant arrivé, il est conduit au champ de courses, avec grande pompe. Les gens du village l'accompagnent avec force musique. Il est couvert de guirlandes, orné de toiles et rubans multicolores. Des colliers d'argent pendent à son cou et les cornes sout recouvertes de plaques en même métal. Arrivé à l'esplanade où se fera la cérémonie, le cortège fait trois fois le tour au son de la fanfare, devant la foule des curieux et devant la population miao de la tribu souvent accourue de très loin. Quand toutes les victimes sont arrivées au complet, les dispositions sont prises pour les faire lutter.

Le conducteur du taureau est pour la circonstance habillé d'une robe de soie jaune, on tire neuf coups de canon en son honneur. Ce cérémonial impérial serait en toute autre circonstance réputé crime de lèse majesté. Si quelqu'un s'était permis d'empiéter sur le terrain réservé à la lutte, soit en érigeant une maison, soit en élevant un talus de rizières, le conducteur ordonne de tout aplanir, et il est obéi ponctuellement par ses compagnons. On ne tient compte ni des moissons, ni des parois des maisons, même si elles portaient les tablettes chinoises des ancêtres. Si dans la bagarre, on écrase quelqu'un on ne peut avoir recours au mandarin chinois comme pour un meurtre. On laisse ordinairement en friche ces champs l'année des courses; mais l'impôt continuera son cours et sera réclamé par le prétoire.

On entrevoit les nombreuses disputes et procès auxquels ces combats de taureaux donnent lieu. Le mandarin juge toujours d'après le droit coutoumier que résume cette sentence:

«Le pays appartient d'abord au Miao et ce n'est que plustard que l'Empereur l'imposa d'un impôt.» C'est la reconnaissance implicite de la domination antérieure des ancêtres «miao», aux mânes desquels le bœuf est sacrifié. Malgré le profond mépris du chinois pour ces tribus barbares, par politique il ne veut pas heurter leurs anciens us et coutumes.

Cette priorité d'âge des Miao se montre encore dans le fait suivant. Les Chinois envahisseurs, hôtes, accapareurs des terres des Y-jen, adoptèrent bien

des superstitions aborigènes. Ainsi, par exemple, la population chinoise du pays de *Yang-tchang-gao* ne manquera pas, si la sécheresse menace, d'offrir le sacrifice au *Che-chên* dont le pagodillon et le bois sacré se trouvait au milieu des rizières. Ce *Che-chên* est le génie de l'Agriculture des tribus y-jen. Ce que les Chinois font pour les démons des Thaï ou Y-jen, ceux-ci à leur tour le font à l'égard des génies tutélaires des Miao barbares. Un jour dans un village de la préfecture de Lo-fou, *Kouan-kou*, je fus étonné de trouver deux pagodillons protecteurs du village. «C'est que l'un, me dirent les habitants, est le démon des Miao; l'autre c'est le nôtre». «Le vieux diable miao, ajoutèrent-ils assez cavalièrement, il faut, pour l'apaiser, le sacrifice d'un chien. La viande du chien est le plat de prédilection des Miao. Quant au nôtre, comme nous y-jen, il préfère un porc.» La population miao refoulée par les Y-jen avait laissé le démon pour nuire aux envahisseurs de leurs habitations.

Au Kouy-tcheou beaucoup de localités ont trois noms différents chez les trois races: miao, y, et chinoise. Les plus souvent c'est le nom miao qui a un sens approprié au site du lieu. Les Y-jen et surtout les Chinois pour l'écriture, plus tard, choisirent une dénomination ayant quelque ressemblance soit avec le sens, soit avec la prononciation primitive en dialecte miao. Ce qui prouverait encore que les Miao précédèrent les deux autres races.

Art. III: Origine des Miao.

Les Miao au Kouy-tcheou sont pré-chinois; ils précédèrent aussi sans doute les établissements des tribus y-kia. Ils se disent même autochtones: mais évidemment en cela ils se trompent. Il n'y a pas d'autochtones, non venus d'ailleurs, dans le sens exact du mot. Du reste, les Récitatifs de certaines de leurs tribus en conviennent, ils disent leurs ancêtres venus d'ailleurs.

Quest-ce que ces Récitatifs appelés ordinairement *Kou-lao?* Comme les Miao n'ont pas d'écriture, c'est dans ces chants rhythmés, qu'ils se transmettent de mémoire, qu'ils conservent leurs traditions nationales. Dans les circonstances importantes de la vie devant les hommes de la tribu, aux mariages, aux enterrements, on peut entendre ces curieux récits.

D'où les Miao sont-ils originaires? Écoutons un peu leurs traditions avant de passer à d'autres sources. Ils ont droit d'être entendus.

Un soir au coin du feu un vieux sorcier *Laò-miao* me récita un échantillon de ces *Kou-lao*. De nombreux villages venaient se faire inscrire, comme néophytes, dans le pays de *Chě-ten*, entre autres 13 villages miao de sa tribu. Une petite dose de sulfate de zinc pour ses yeux, l'avait bien disposé à l'égard de la religion, c'est l'âge d'or qui allait reparaître. «Je me fais vieux, me dit-il, voilà bien 50 ans, que je fais office de *mokong* = sorcier. Souvent la nuit, par la pluie, par le froid on vient me chercher; avec cela que je deviens aveugle, impossible de satisfaire les invitations de mes concitoyens. Du reste avec la religion chrétienne, il paraît que cela ne sera plus requis, de montrer le chemin aux âmes de nos trépassés, s'en retournant

«à la demeure des ancêtres». Il me récita ensuite sans broncher une longue liste des localités que devra suivre l'âme du mort pour parvenir au lieu de leur origine. Il donne à l'âme les indications les plus précises, pour ne pas s'égarer dans le voyage; il signale les fleuves, les lacs, les montagnes qu'il faut traverser, à la bifurcation de la route, elle trouvera des enfants gardant les buffles qui lui indiqueront le bon chemin etc.

Je ne donnerai pas l'énumération de ces localités que traversèrent les *Lao-Miao* pour venir s'établir au pays de *Chĕ-ten:* la dernière étape serait la ville antique de *Lo-fou* au S. Est du Kouy-tcheou, cette ville en sa langue se dit *I-tĕ-ia.* Les noms de ces villes, dans ces oraisons funèbres seraient introuvables sur l'Atlas géographique le plus complet!

Le récitatif des *He-miao* (Miao noirs) a cela de particulier, que leur émigration se serait faite par voie d'eau, à une époque bien reculée sans doute, où ces pays étaient à peine émergés. Ce serait là un argument à invoquer pour les soulèvements des continents! Quoiqu'il en soit de ce dernier point, fort contesté, voici leur curieux récit sur leur arrivée au pays. Les Miao faisaient voyage avec les Chinois. Les Miao montaient une barque en bois blanc, fort légère: aussi arrivèrent-ils à l'étape avec de l'avance, sur leurs compères les Chinois. Voyant de belles forêts sur la rive, les Miao cédèrent à leurs goûts cynégétiques, débarquèrent pour faire une partie de chasse, laissant leur barque amarrée au rivage. En leur absence survinrent les Chinois dans leur vaisseau en bois de chêne. S'emparer de l'embarcation vide des Miao, et mettre à la place leur lourd bateau fut l'affaire d'un instant, et les Chinois continuèrent à naviguer à la découverte d'une nouvelle patrie. Les Miao reviennent de la chasse, mais ne peuvent mouvoir la barque, ils s'apperçoivent de la fourberie des Chinois. Que faire? Grand fut leur embarras. Le chien, cet ami de l'homme et du Miao, leur trouva un parti. Les chiens fatigués par la chasse étaient allés se baigner dans une mare voisine, et vinrent tout couvert de *fou piao*, espèce de mousse crasse, signe de fertilité d'une rizière.

Cela parut de bonne augure à nos Miao et ils se décidèrent de se fixer au Kouy-tcheou sans aller plus loin.

Art. IV: Ancêtre fabuleux des Miao.

La science ethnologique ne nous fournissant pas des données précises sur l'origine de cette race, adressons-nous à la fable, à la légende pour connaître leur premier ancêtre, légendaire et mythologique.

Il existe un dicton que j'ai entendu répéter: «Comme l'ancêtre des Chinois est *Kao-sin-che*, de même *Pan-hou* est l'ancêtre des Miao». *Kao sin che* est le surnom de *Ty-ko.* Ce semi-légendaire personnage est le troisième grand chef de la fédération des tribus chinoises, il étendit sa domination au Sud du fleuve jaune; c'est à lui que les trois premières dynasties chinoises font remonter leur origine Les peuples voisins furent toujours portés à admirer la civilisation des anciens sages. Le lettré chinois l'affirme, c'est lui qui fait

l'histoire. Rien d'étonnant, par conséquent que les Miaos rattachent leur ancêtre à ce puissant chef chinois.

Tche-yeou «le vile miao» d'apres le *Ouai-ky* était le 4me fils de *Ty-ko* comme je l'ai dit plus haut, il fonda la royauté miao dans la Chine centrale. *Pan-hou* de même ne paraît être qu'une personnification du peuple miao: ce n'est pas un homme, mais la race même, tout comme John Bull, l'Oncle Sam, der deutsche Michel.

Ce nom s'écrit de bien des manieres: *Ban-cok* ou *Cok-Ban*, *Man-coh*, *Pan-hou*, *Pan-kou*, *Pan-u*, *Pan-ou*, *Pan-you*, *Fan-kóh*, *Pan*, *Pong*. Ce n'est sans doute autre chose que le mot qui désigne ces tribus: *Pan-you*, «l'homme miao» ou avec une légère teinte de mépris: *Man-you* «la vermine miao», l'ancêtre vénéré d'un culte par ces tribus *Pan-yao*, dont le nom générique avec une légère altération, dit Terrien, était les *Ngao* «les puissants» ou encore les *Gao* ou *Yao*.

Les chinois dans l'ancienne écriture idéographique représentaient ces tribus aborigènes par des figures d'animaux: *Lolo* = l'écureuil; les *Wu* ou *Ou* = la corneille: les *Pa* = un énorme serpent. La race *Gao* est figurée par un chien, molosse du Thibet, comme le Miao par une tête de chat. Primitivement ces noms n'avaient rien d injurieux comme le coq gaulois, le léopard britannique etc. Ce n'est que plustard que les méprisants Chinois y attachèrent un sens de dédain et de mépris pour ces races. Ajoutons cependant pour les excuser en parti, que les aborigènes leur rendent bien la monnaie. J'ai souvent interrogé sous quel nom ces tribus désignaient leurs voisins; or outre le vrai nom chaque race est gratifiée d'un sobriquet injurieux. Les chinois sont ainsi injurié par les *Ke-lao* de l'epithète de gros ventres et par les *Yao-jen*: de variolés, buffles.

C'est sans doute cette signification de dogue, molosse, donnée aux *Gao* ou *Yao*, signification qu'on retrouve aussi pour une tribu *kamie* dans la Birmanie anglaise (Miss.-Cath. 1880), qui aura donné naissance à la légende honteuse et révoltante qui court tous les manuels chinois sur l'origine de ces races. Je traduis ma Topographie chinoise, en omettant et voilant les expressions trop crues.

«Du temps de l'empereur *Kao-sin-tche*, un rebelle géant dévastait l'empire. On ne put s'en rendre maître. L'empereur sortit alors un édit, promettant à celui qui lui apportait la tête de ce révolté, une noble alliance: sa jeune fille en mariage, la somme de deux mille livres d'or, une principauté de dix mille familles à gouverner. Malgré ces alléchantes promesses, personne ne put terrasser ce Goliath. L'empereur possédait un grand chien, au poil multicolore, appelé *Pan-hou*. Un jour étant en conseil avec ses ministres, on vit ce chien apporter une tête humaine, et la déposer aux pieds de l'empereur. Les grands dignitaires, frappés de l'étrangeté du fait, reconnurent la tête du chef rebelle. L'empereur fut d'abord au comble de la joie; mais par après, il dut à contre-cœur tenir toute sa promesse. On devine le reste. *Pan-hou* se retira dans les montagnes, il eut 12 enfants, 6 garcons et 6 filles Les descendants de *Pan-hou*, ajoute la chronique, s'habillaient d'écorce d'arbres teinte avec les herbes sauvages, la coupe de leur habit imitait la

queue d'un animal, et leur language rappellait le jappement d'un chien. Comme ils manifestaient un goût prononcé pour les hautes montagnes, l empereur les leurs concéda exempts d'impôts et de corvées. Comme leur père avait mérité de la patrie et leur mère était fille d'empereur, leur chef reçoit un sceau d'investiture, il a le droit de porter un bonnet en peau de loutre.» La descendance miao de *Pan-hou* habite encore aujourd'hui, dit ma chronique, dans les montagnes de *Ou-lin* au Fou-lan dans la Chine centrale.

Voici cet échantillon d'ethnologie chinoise. En ne voyant dans cette élucubration littéraire qu'une malédiction injurieuse à l'endroit des aborigènes, il faut avouer que le niveau moral du lettré chinois est bien bas. On dit quelquefois que les malédictions d'un peuple permettent de juger de sa moralité et de ses convictions. Le lettré chinois, en traçant avec son pinceau le nom de ces tribus aborigènes, ne manquera jamais d'accoler le caractère *Kuen* «chien». Demandez la raison et il vous récitera la légende ci-dessus. Manifestez votre incrédulité, par exemple devant mon maître d'école, néophyte lettré; mais plus lettré que chrétien, il sera étonné qu'on puisse élever le moindre doute sur ce qu'ont écrit les sages antiques.

Art. V: Situation politique des Miao.

Il n'y a plus de *Sēn miao* c.-à-d. des indomptés, des non-soumis à l'autorité de l'empereur. Les vieilles cartes des Jésuites et les récentes qui ne font que les copier, mettent des *Sēn miao* non seulement au Kouy-tcheou mais dans les provinces voisines. Ce qui était vrai au 18me siècle est inexact aujourd'hui. Tous les Miaos sont soumis à la juridiction des mandarins et paient l'impôt. Une mission[1] scientifique française envoyée par la Société géographique a voulu élucider ce point. Deux de ses membres reviennent d'un voyage circulaire à travers le Kouy-tcheou méridional: ils n'ont pas rencontré trace de *Sēn miao:* les cartes seront corrigées et ce mensonge géographique aura disparu et vécu.

En 1772 le vénérable Moye, missionnaire du Kouy-tcheou, rencontra des familles miao dans la préfecture de *Tsen-ý*. Aujourd'hui, je crois la chose impossible, il n'y a plus de ces aborigènes de ce côté de la province. Les temps diffèrent. Il n'y a plus aujourd'hui de nègres en Chine. Est-on autorisé à dire qu'il n'y en a jamais eu? La géographie fabuleuse parle de Négritos nains en Chine. En 325 av. J.-Ch. l'histoire chinoise signale ces Pygmées dans la province du Gan-houei. Le Frère Odoric de Pordenone mentionne en 1330 leur présence. Le *Ouay-ky* traite souvent les Miao de noirs démons, «de 9 frères noirs». La tradition des Ke-lao semble avoir connaissance de ces hommes noirs, nés de la même première-mère que les blancs et les jaunes; cette Eve ke-lao avait le dos en or, la poitrine en argent et les pieds noirs en étain. Les Négritos furent formés des pieds. C'est pour en perpétuer le souvenir, me dit un vieux néophyte ke-lao, que nos femmes dans leur toilette de parade brodent la lune sur la poitrine en fil d'argent d'où viennent les Blancs, et le soleil sur le dos en fil d'or d'où la race jaune tire son origine.

---

[1] C'est la mission géographique du capitaine d'Olonne.

La situation politique de nos Miao diffère d'après les époques. Ils étaient autonomes, indomptés, *Sēn miao* autrefois, ils ne le sont plus aujourd'hui. On répète bien encore quelquefois qu'il y a au Kouang-sy un pays libre, une Suisse, non soumise à la Chine! C'est le *Miao-tchōng* (Vallon des Miao). J'en reviens de ce pays de liberté. Qu'est-ce que ce *Miao-tchōng?*

Ce n'est pas un vallon, une gorge, ce sont des centaines de vallons qui s'étendent sur un espace de 3 à 4 journées de route: c'est une mer de montagnes, des flots moutonnées, pétrifiées sous une parole créatrice. Vu d'une hauteur et de loin, le coup d'œil est féerique, poétique. Le *Miao-tchōng* est-il aussi poétique à habiter? En suivant le sentier rocailleux et inégale intitulé du nom de grand chemin on se demande si les ours et les panthères consentiraient bien à habiter ces lieux. Si c'est là la dot que le Fils du Ciel a dans sa munificence concédée à ses petits-fils il faut avouer que ce n'est pas un don princier, une dotation impériale. Vous entendez le chant d'un coq, un aboiement lointain d'un chien. Levez votre tête et vous apercevez dans quelque anfractuosité une cabane. Tout ce pays est habité par les tribus multicolores des Miao: blancs, bleus, rouges, noirs, fleuris etc. On m'a signalé de ce nombre des familles *Laï*, tribu antique qui paraît éteinte au Kouy-tcheou. J'ai passé par un hameau de *Lao-Pien* qui *ab antiquo* ont le culte de la Croix. Ils érigent ce signe de salut sur la tombe de leurs morts.

Les habitants du Miao-tchong sont-ils *Sēn miao?* Nullement. Ce qui peut avoir donné lieu à la légende que les Miao sont insoumis, c'est qu'après la défaite des rebelles en 1850 quelques chefs se retirèrent dans des montagnes contigues au Miao-tchong, à *Pa-ko-chan*, montagne à 8 cornes ou 8 pics. La politique chinoise renonça à les poursuivre et leur accorda comme le droit d'asile, les jugeant sans doute assez punis de leur révolte d'avoir à vivre dans de pareilles régions inhospitalières et sauvages. La famille féodale du fameux *Tsēn*, adversaire de la France au Tongking, aurait voulu se faire adjuger le Miao-tchong comme son fief. Il accusa faussement les Miao de projets d'indépendance pour se faire charger de les soumettre. Sous main il poussa les esprits à la révolte. La ruse et la fourberie ne lui réussirent pas. Les Miao se gardèrent bien de tomber dans le piège. Ils se cotisèrent, point capital en Chine, députèrent 10 des leurs auprès du vice-roi, pour mettre à nu la rouerie de *Tsēn* et leur propre innocence. Encore aujourd'hui le Miao-tchong dépend immédiatement du manqarm sans l'intermédiaire de *Tsēn*. Remarquons à ce propos que tout ce que dit Duhalde des *Miao-tse* indépendants, s'applique plutôt aux seigneuries féodales des Y-jen.

Art. VI: Révoltes des Miao.

Les Miao sont soumis à l'empire, refoulés, expropriés, relégués dans les abruptes montagnes, il n'y a plus de Miao indomptés. Les Miao n'ont pas cependant voulu toujours reconnaître les mobiles désintéressés des empereurs leurs efforts pour les civiliser et les agréger à l'empire. Ils n'e semblent pas toujours y avoir été sensibles, quand, après des luttes infructueuses, les conquérants chinois menaçaient de les abandonner à leur malheureux sort

de barbares et de laisser leur pays «vacant», terme qui, au point de vue chinois, signifie toute région non occupée par la domination chinoise.

La Chronique de Confucius (Printemps et Automne) rapporte pour l'année 556 avant J.-Ch. un trait qui montre bien l'angle différent du point de vue chinois et miao. Au congrès des Princes, on voit venir *Kiu-tche,* chef des tribus sauvages miao. Le roi de *Tsin* lui refuse le droit de se présenter à la réunion en l'accablant de reproches les plus violents: «Sauvage du nom de Kiang, l'apostropha-t-il devant les princes assemblés, nos rois de Tsin ont chassé ton aïeul *Ou-ly* et l'ont confiné à *Koa-tcheou.* Ton ancêtre avait des habits de jonc et de paille[1], il demeurait au milieu des arbrisseaux épineux. Notre prince avait des terres incultes, qu'il vous céda pour vous nourrir. A ces bienfaits les sauvages ne répondent que par l'ingratitude.» Dans la réponse du chef miao, on voit ce qu'ils pensent. «Le roi de Tsin votre aïeul, abusant de sa force, nous chassa de notre pays, dont il eut envie. Comprenant les principes de l'humanité il dit à nos ancêtres: «Sauvages Kiang des quatre régions, vous êtes les descendants des grands officiers de l'empereur *Yao,* il n'est pas juste de vous exterminer.» Il nous céda les terres méridionales remplies de renards et de loups; nos ancêtres exterminèrent les renards et les loups; ils en arrachèrent les ronces et les épines .... Nous autres sauvages nous n'avons ni les mêmes vêtements, ni la même nourriture que vous autres Chinois, nos cadeaux ne ressemblent pas à vos cadeaux, ni notre langage au vôtre. Ne pas assister à votre réunion ne me causera pas le moindre chagrin.» La citation un peu longue porte bien la marque de fabrique du lettré chinois. Concéder à ces sauvages des terres incultes était une marque de l'humanité des anciens sages qui s'étaient emparés des bonnes terres appartenant primitivement en toute propriété aux Miao. C'est par nécessité et non par goût, comme dit la chronique chinoise, que les Miao habitent les montagnes. Ces points de vue différents expliquent la lutte qui dura des siècles et dure encore!

Voici quelques dates des plus reculées que cite ma Topographie.

Déjà le grand Yu vers l'an 2205 avant J.-Ch. entreprit une expédition contre les Miao précédemment exilés par Yao à San-Oui.

Vers 1760 avant J.-Ch. Tchen-tang, fondateur de la dynastie Chang, voulut réprimer ces barbares à mœurs étranges. Il employa trois ans pour soumettre ce pays de noirs démons, c'est-à-dire le Kouy-tcheou. Ces Chang sont eux-mêmes Miao, et leurs descendance survit au Kouy-tcheou sous le nom de *Song-kiā-miao.* En l'an 827 Tcheou-suen-ouang fut victorieux des Miao révoltés. Son petit-fils vers 770 dut faire appel à Ouen-heou de la principauté de Tsin et à Long-heou, chef des *Tsai-kia-tse,* maintenant exilé au Kouy-tcheou, pour refouler leurs hordes sauvages. Les Miao du Tsiang-ko durent payer tribut à l'empereur et l'envoyé fut un prince miao. Il y avait alors des royaumes miao. Les Récitatifs miao célèbrent les exploits de ces

---

[1] Le commentaire ajoute: C'est encore aujourd'hui le costume des Miao du Kouy-tcheou, qui dévorent la viande tout crue!

Miao-ouang, entre autre un *To-se* et un *Mou-lou* sont chantés comme ayant habité Tatin-fou à l'ouest du Kouy-tcheou. Ou'est-ce que ce pays de Kiang-ko? Voici le récit de la Chronique.

Notre Kouy-tcheou s'appelait alors *Ye-lang*. Vers 339 avant J.-Ch. le prince de Tchou (Se-tchouan et Fou-lan) envoya son général Tchouang s'emparer de Tsie-lan (Yun-nan actuel). Il remonta sur les barques jusqu'au Yë-lang, où il confia la garde de sa flotte fluviale amarrée à des pieux, à un sien neveu. L'expédition dura trois ans. Pour conserver le Ye-lang conquis, ce neveu s'y établit roi de ce pays, qui prit le nom de *Tsiang-ko*, c'est-à-dire «Amarra», en souvenir de son séjour près du lieu où les barques étaient amarrées. Mr. Terrien se tromperait donc en prenant Ye-lang et Kiang-ko comme le Pirée pour de noms de tribus miao.

Dans cette lutte séculaire entre Chinois et Barbares, quelle partie déploya le plus de barbarie et de cruauté? Voici, par exemple, la date de l'an 48 avant J.-Ch. Che-uen, à la tête d'une armée chinoise, dispersa une coalition de 24 chefs miao, et massacra sans pitié trente mille familles de vaincus. De pareils procédés appelaient des répressailles en partie excusables chez les Barbares poussés à bout. On m'a cité des exemples après le dernier soulèvement des Miao. Sur un petit pont, près de mon oratoire, le mandarin de la préfecture de Pin-ye-tcheou fut brulé vif, recouvert d'une cuve sous cent fagots. Ailleurs ils allèrent jusqu'à clouer des fers à cheval aux pieds d'un mandarin tombé entre leurs mains. Un autre fut hache en morceaux.

Voici pour terminer ce qui se passa cette année même à Tou-yun-fou à l'est du Kouy-tcheou. Cela donne une idée de ces révoltes miao et des causes qui les provoquent. Sous prétexte de se recréer au son harmonieux des haut-bois miao, le mandarin attire un chef avec quelques artistes à son prétoire. Inter pocula, il propose à ce chef de Barbares de contribuer pour une forte somme à l'entretien d'écoles européennes. Celui-ci refuse et est incarcéré. L'affaire cependant s'arrange, on parlemente et notre Miao consent à fournir bénévolemment une obole de cinq mille taëls, la somme fixée sera versée. Mon mandarin se dit: «J'aurais pu en soutirer davantage» et le lendemain se ravise, revient sur sa parole, et exige sept mille. Notre chef impatient de voir tomber ses chaînes consent encore, au moins en paroles. Le mandarin relâche son prisonnier. Trois jours après, le voilà de retour, non pour apporter la somme convenue, mais à la tête de deux milles Miao armés de fourches, tridents, lances pour faire une démonstration pacifique. Démonstration non encore apaisée; après des mois, après plusieurs batailles ou défaites des soldats impériaux de l'armée toujours invincible, le pays est troublé. Le préfet trop cupide a été désavoué, rappelé, un autre le remplacera, plus rusé, moins brutal, c'est-à-dire plus politique, mais peut-être aussi cupide.

Ce sont les écoles européennes à soutenir qui furent l'occasion de cette concussion, le prétexte de cette injustice criante du mandarin. Il faudrait être du pays, pour comprendre comment ce soulèvement des Miao est signalé partout, comme étant causé par les missionnaires, seuls Européens de de ce pays et leurs partisans, c'est-à-dire, les chrétiens. Le christianisme en

prêchant la fraternité universelle des hommes seul pourra adoucir cette haine réciproque des races, entre le chinois vainqueur arrogant et le miao vaincu mais non soumis.

Art. VII: Quelques Us et Coutumes des Miao.

Je ne veux indiquer ici que l'un ou l'autre trait commun à toutes les tribus miao, me réservant de signaler plus loin ce qu'il y a de propre pour chacune en particulier. C'est surtout sur ce chapitre que les chroniques locales abondent en détails curieux et même souvent incroyables. C'est que les Miao n'ont pas comme eux, le bonheur d'être civilisés, de la grande race (*tá kiao*): ce ne sont que des Barbares!

Le costume en général est aux yeux des Chinois moins décent. Ce qui surtout choque les Chinois si pudibonds, c'est un certain décolleté et les pieds nus chez les femmes barbares. On retrouve dans leurs habits un goût prononcé pour les broderies. Les pendants d'oreille, les bracelets prennent souvent des proportions exagérées. Comme ce vieux sage de la Grèce, mainte fille miao peut dire: «omnia mecum porto». Ses colliers en argent, double, triple rangée forment le plus souvent le plus net de sa dot. J'ai déjà cité le proverbe: Le Y-jen porte habit long, le Miao le porte court (*Pou yeou tan hin, Pou dioï tan raï*). C'est de la robe des femmes que parle ce dicton. Plissée dans le sens de la largeur de l'étoffe, cette robe souvent prend des proportions extraordinaires, plusieurs brassées de toiles; mais ordinairement elle ne descend pas au dessous des genoux.

Les femmes portent aussi un veston croisé sur la poitrine. Ce veston couvre tout juste la ceinture de la robe. Les moindres mouvements font alors intervenir une solution de continuité dans l'habillement.

Mariage. — La fiancée miao ne se rend pas, portée dans une chaise, à la demeure de son époux; c'est à pied, accompagnée de quelques compagnes du même âge. Le signe du consentement n'est pas le salut réciproque des époux. Les Miao n'observent guère les empêchements de la loi chinoise: ils s'allient malgré le même nom patronymique. Cependant ils évitent les mariages entre parents trop rapprochés. La polygamie est une exception assez rare.

Funérailles. — L'habit de deuil joue un rôle peu important. La tresse de cheveux du mort est défaite; car dit le proverbe: Le vivant est soumis (sous-entendez: à la domination chinoise); mais non le mort, l'homme est soumis (donc adopte le costume), mais non la femme.

Il est un autre détail résumé dans ce dicton. Le Chinois expose le mort, la figure regardant la porte, le Miao au contraire le place dans le sens transversal. Ce point est commun à toutes les tribus miao.

Art. VIII: Caractère des Miao.

Le mot miao, ai-je dit, s'emploie comme substantif et comme adjectif. Que signifie-t-il dans ce dernier sens?

Capacités intellectuelles. — Il va sans dire que ce n'est pas auprès des auteurs chinois, qu'il faut se renseigner pour connaître les qualités

Costume des femmes aborigènes.

La Musique après un festin.

intellectuelles des Miao. Déjà le «saint» empereur Chouen ne se sert pas de termes laudatifs en députant le grand Yu pour combattre le You-Miao, je cite le Chou-kin: Le You-Miao stupide et aveugle, téméraire et sans honneur, méprise tout le monde, viole les lois et détruit la vertu. Il emploie des gens vils et méprisables, il laisse dans le désert les gens sages, etc. . . .» Le Ouay-ky fait un portrait à peu près ressemblant: «Le *Tchĕ-you* ou *Miao* est méchant, fourbe, le premier auteur des fraudes, révoltes et tromperies, c'est à partir de lui que les hommes se livrent à la débauche, à la danse, au parjure, au culte des démons.»

Ce sont là des «*grandiloquia verba*» de lettré, surtout ce petit trait: le Miao laisse dans le désert le sage, il n'a pas recours aux conseils du lettré. Ces génies méconnus en Chine sont légion.

Au point de vue des qualités intellectuelles, je crois cependant que l'opinion générale ne se trompe pas. Il est moins rusé, moins calculateur, moins politique que le Chinois et même le Y-jen; c'est plutôt au point de vue de courage, de la vertu guerrière qu'il peut revendiquer la supériorité. «Pour nous Miao, me dit un jour un vieux He-miao, on se bat d'abord, les bols une fois cassés, l'affaire gâtée, on se demande comment terminer le procès.» Les missionnaires sont unanimement d'accord à leur trouver moins d'ouverture d'esprit qu'aux autres races pour saisir, comprendre les vérités chrétiennes. Cette remarque vaut surtout pour la femme miao.

Qu'en est-il de leur moralité?

C'est la moralité de payens. Les relations entre personnes de sexe différent sont plus libres. L'antique Ouay-ky et les notices stigmatisent le mois de danse le *tiao-uĕ*. Ils n'ont pas cette retenue extérieure, louable en soi qu'on rencontre chez le Chinois. La difficulté des mariages chez certaines tribus trop éparpillées, n'est pas comme je le montrerai favorable à leur conduite morale. Ces concessions faites, ils ne faudrait pas tomber dans l'exagération de ce catéchiste latiniste et chinois les stigmatisant d'un mot: «*Sunt sicut bruta animalia*». Non, ils sont hommes; leurs caractère est inconstant, volage, sans énergie, en un mot, me disait un jour un vieux missionnaire, le P. Roux, qui vécut plus de trente ans au milieu d'eux, ils sont «miao». Miao est donc un épithète peu honorable?

Un lettré voudra-t-il dans une pièce littéraire exprimer un homme bouché, méprisable, sans foi ni loi, son pinceau distillera l'adjectif *miao*, ou encore *miao-tse*, *laò-miao*, «fils de miao» ou «vieux miao». «Vieux», ici, a la force d'un superlatif comme dans vieille bête, vieille feraille. Les femmes chinoises dans leurs disputes croient avoir épuisé jusqu'au fond leur vocabulaire d'injures, en s'appelant *Miao-po*, dame aux manières miao. Les enfants de mon école usent de cette épithète dans leurs désaccords et querelles. Les Miao mêmes se rendent compte du sens et ne s'en servent guère. Pour désigner leurs diverses tribus ils diront les Blancs, les Noirs, les Fleuris etc., ou encore la famille blanche, la famille noire, en sous-entendant le mot miao. Que dis-je? Le diable même n'ignorerait pas le vrai sens de ce mot. Les parents aiment beaucoup leurs enfants mâles: souvent ils ajouteront au petit nom

du garçon le qualificatif *miao*. Le diable, en l'entendant appeler par un nom si méprisant, n'accourt pas pour nuire ou faire mourir l'enfant.

Cette épithète naturellement est prodiguée dans les pamphlets contre les étrangers et contre notre sainte religion. Après leur victoire, les Japonais firent donner un édit impérial à ce sujet: Sera dégradé tout fonctionnaire qui dans une pièce officielle se servirait de cette appellation à l'égard des étrangers.» Cette leçon de grammaire eut l'effet de mettre de mauvaise humeur mon bon préfet: «Qu'ils deviennent donc insolents, s'écria-t-il, ces Miao-tse d'Européens, ils se mêlent même de nous apprendre à écrire en notre langue.»

Soyons justes, et après tant de témoignages défavorables à nos pauvres Miao, voilà un certificat d'honnêteté que leur octroie en 1717 le P. Régis levant la carte du Kouy-tcheou: «Les Miao-tse sont fort décriés, écrit-il, dans l'esprit des Chinois comme des peuples volages, infidèles, barbares et surtout d'insignes voleurs. Moi et mes compagnons nous les avons trouvés très fidèles à rendre les hardes qu'on leur avait confiées, attentifs et appliqués à ce qu'ils étaient chargés de faire, laborieux et empressés à servir.» Ces références, comme on voit, sont meilleures; mais comme notre Jésuite géographe renferme sous la même rubrique de Miao-tse aussi les Y-jen, ces derniers peuvent, à bon droit, réclamer une bonne partie du compliment.

Art. IX: Langage des Miao.

Les diverses et multiples tribus miao parlent une même langue. C'est du reste cette unité du langage qui est le meilleur et souvent l'unique critérium qui permet de dire que telle ou telle tribu se rattache à cette race. Cette langue se fractionne en nombreux dialectes. Entre les tribus dont les us et coutumes se ressemblent on constate que les dialectes ne diffèrent guère. C'est une remarque que me fit un chef he-miao, Long, au sujet des Miaos *blancs, fleuris* et *pien-teou* «Miao à la coiffure penchée». Ces trois tribus offrent une grande affinité dans leur dialecte.

Voici quelques remarques générales sur ces langues. Les langues miao n'ont été encore étudiées que par peu de missionnaires. La prononciation est monosyllabique. L'idiome miao a des classificatifs c.-à-d. des particules pour certaines catégories. Le nominatif précède le génitif: on ne dira pas comme en chinois: du porc la viande; mais bien la viande du porc *(ny pa)*. Cette loi souffre des exceptions. Le parler miao a le *b* et le *p* dur, le *d* et le *t*. Mon oreille alsacienne y rencontre là une vraie difficulté. La prononciation nasale et surtout gutturale abonde.

Le miao, à l'opposé du Y-jen, parle clairement le chinois. La récitation des prières en cette langue, de l'avis général, est très harmonieuse. La même chose ne peut se dire du Y-jen, récitant les prières en chinois.

On retrouve dans l'idiome miao le *r*. Ce serait là une difficulté insurmontable pour le chinois qui voudrait parler cette langue, si tant est que jamais un chinois fier et méprisant veuille se ravaler à apprendre un idiome que les lettrés comparent aux cris rauques des animaux sauvages!

Quant à l'écriture, les Miao dans leurs Récitatifs et prières de sorciers se contentent de les rendre tant bien que mal avec les caractères de l'écriture chinoise. Les Miao n'ont pas d'écriture. N'en avaient-ils pas autrefois?

On a voulu voir des traces d'une écriture dans certaines broderies sur leurs habits, les bonnets des enfants. Il y a peu de temps encore deux jeunes gens *yao-jen* m'ont affirmé que dans leur village on trouvait dans quatre familles des livres écrits en caractères non chinois, sont-ce des caractères? une écriture propre aux Miao? N'ayant pas encore pu voir ces livres rares, je n'ose rien affirmer.

Art. X: Superstitions miao.

J'ai fait allusion plus haut au texte classique de Mong-tse. En parlant d'un certain Hin-hing «qu'on prend à tort pour un sage, une pie-griège parlant comme les barbares du Midi», notre philosophe ajoute: «On a bien vu des barbares transformés, civilisés par les sages institutions des Chinois; mais jamais on n'a vu un chinois adopter les coutumes des Barbares.»

Ceci qui peut être vrai pour la langue miao, ne l'est plus, si nous passons aux pratiques superstitieuses. C'est là qu'apparaît la même chute originelle, tout le monde est au même niveau, «*nec Graecus nec Barbarus*». Ainsi mon préfet *Chë*, fine fleur du lettré, tombe malade. Il n'hésite pas à recourir au sorcier aborigène, qui immolera 12 poules. Le général de division *Sië*, il y a 5 ans à peine (il est divinisé depuis), est atteint des fièvres paludéennes. «Ce n'est pas la médecine, lui dit-on, qui peut te guérir, il faut apaiser les génies du lieu, et il n'hésite pas non plus à suivre les pratiques non-chinoises. Les trois races habitent entre-mêlées. Elles s'empruntent réciproquement leurs fausses superstitions et il n'est souvent pas facile de dire, ce qui revient en propre à chaque peuple.

Le culte des Miao est le culte des démons. Cet esprit malfaisant nuit par les maladies: il faut l'apaiser. De là, on en vient aux évocations, conjurations, sacrifices. Les victimes propres des Miao sont le chien et le cheval. Il est des hommes qu'on consulte, qu'on appelle pour rendre ce culte aux démons. C'est le sorcier, le magicien. On vénère aussi *Pan-hou,* c'est l'Ancêtre. Les beaux parents sont censés habiter dans une courge, les propres parents sont honorés derrière la demeure, où l'on plante quelques bambous.

La survivance des âmes est reconnue par ces pratiques. Il existe un Esprit du tonnerre vengeur des crimes. Il voit tout et pour prêter serment le Miao mêle au vin le sang d'un chat, on ne peut alors revenir sur sa parole, la promesse est sacrée.

Chaque année à la 6me lune, les Miao, dit ma chronique, s'abstiennent trois jours durant du labour, ils ne se livrent ni à la chasse ni à la pêche Durant ces jours fériés, toutes réjouissances bruyantes sont interdites. Personne n'oserait porter des habits de fête, à couleur trop voyante, de peur de s'attirer des maladies. Ce culte public serait en l'honneur d'un certain *Tchou-ouang* = Roi-Bambou. Ce *Tchou-ouang* divinisé paraît être un personnage miao. Sa légende antique paraît laisser entrevoir une lueur, un vague vestige de la notion d'un Rédempteur.

Art. XI: Traditions religieuses des Miao.

Les Miao se glorifient, et à bon droit, d'avoir immigré dans nos pays dès la plus haute antiquité. Vers le 23me siècle av. J.-Ch. les émigrants chinois trouvèrent déjà ces premières colonies miao occupant de fortes positions, s'opposant à leur établissement. Le Chou-kin, livre historique, ne laisse pas de doute à ce sujet. Quant à leur religion primitive c'est la légende chinoise qui raconte ceci: «Les habitants du Kouy-tcheou, rapporte une Chronique, étaient primitivement civilisés, ils n'adoraient pas les démons, ils ne se livraient pas encore au parjure, ni à la débauche du mois de danse *(tiao-uë)* ils vivaient en rapports pacifiques avec l'empereur. Yen-ty, c'est le surnom de Chen-long, contracta alliance avec eux, il épousa une fille du prince de Tse-iou[1]. Mais ces vérités communes à tous les peuples, source de toute vraie civilisation, les Miao les conservèrent-ils dans leurs traditions, retrouve-t-on des vestiges dans leurs Récitatifs? Je vais ramener à quelques points ces vérités qu'on retrouve chez les diverses tribus de ces aborigènes. Ces vérités sont entremêlées de contes, de fables, de légendes; c'est comme les perles du fumier d'Ennius.

a) Création du monde.

La création du monde et de l'homme est poétisée par leur imagination grossière. La voûte céleste n'est pas, pour le Miao la calotte des cieux; c'est une vaste tente, un toit gigantesque; c'est le travail de l'Esprit-Vannier. Comment obtenir la diversité des nuages à ce plafond mondial? L'Esprit emploie des bambous de différentes couleurs et le tour est joué. Comment produire les astres et le soleil ou plutôt les soleils? Car il y en avait 12 primitivement d'après l'astronomie des Miao. C'est encore bien simple: l'Esprit perce la natte céleste de nombreux trous de différentes grandeurs et le ciel est constellé. Faut-il faire tomber la pluie? il aura encore recours à un stratagème. Il glissera doucement à la place du treillage uni, un travail en forme de crible. Vous avez alors la rosée, la pluie torrentielle, la neige floconnée comme du coton et les grêlons gros comme les cailloux. Avouons que l'explication est ingénieuse.

b) Création de l'homme.

Ici l'Esprit créateur se fait potier. Le crâne n'est autre chose qu'un vase renversé. Il prend deux petits bols émaillés et voilà les yeux. La langue est une liane. Les fils de chanvre formeront ses cheveux. Il enveloppera le tout avec la toile et voilà la peau etc. Ce n'est pas plus difficile pour créer le premier homme appelé dans le dialecte he-miao *Agnë*. Son épouse *Agnë-long* a le dos en or, la poitrine en argent et le corps en étain. Cette Eve ne donnera pas seulement origine aux trois races: jaune, blanche et noire, son corps, enterré dans le sein de la terre, donnera naissance à ces trois minéraux précieux. Qui fera connaître aux hommes l'existence de ces minerais? C'est le *Tchoūan-chān-kia*, genre de taupe grosse comme un chien et le dos recouvert d'écailles ce que signifie son nom: Perceur de montagnes.

---

[1] Lo-fou actuel au Kouy-tcheou méridional, dit le commentaire.

C'est d'après les Miao le premier mineur, qui enseigna à extraire l'or, l'argent, l'étain.

L'imagination féconde de ces tribus trouve une explication à tout. Dans votre jeune âge, on vous montrait dans la lune un bon homme bûcheron portant sa charge de fagots! Le bon homme serait bien vieux, «alt wie's Männerl im Mond» dit le proverbe. La science, armée du télescope, vous dira que c'est une illusion d'optique, vous voyez les ombres des montagnes de la lune. Jamais nos Miao ne l'admettront. Eux aussi voient un homme, avec un arbre dans la lune. Leur œil perçant découvre même qu'il a pieds et mains coupés. Leurs Récitatifs vous expliqueront le motif longuement, si votre patience consent à tout écouter jusqu'au bout. Il y avait de luttes titanesques dans ces temps primitifs. On parle longuement d'un arbre mystérieux, il fallait l'abattre. Des êtres malfaisants descendaient des hauteurs, ils dévoraient les hommes, habitants de la terre. La situation n'était plus tenable, on tint conseil. Tous les expédients pour rendre le monstre inoffensif furent sans résultat. Les animaux même: le crabe et l'aigle offrirent leur concours pour le salut commun, ce fut en vain. La femme alors intervint, elle parvint à s'en rendre maître et avec des ciseaux elle lui coupa les pieds et les mains. Il fut alors pour toujours confiné avec son arbre dans la lune.

Mais ces hommes des temps primitifs étaient-ils bien Miao? Oui, d'après eux, pas de doute; car ils parlaient l'idiome miao. La preuve? Dans un de ces combats homériques, un héros miao se jette dans la mêlée au cri de *Pim-Poum*[1], donnant coups d'épée et d'estoc. On ne voit voler de toutes parts que jambes, cuisses, bras coupés, têtes tranchées. Quand le combat fut fini, il ne resta que le vainqueur tout seul, au milieu de monceaux de membres humains partout épars, comme un bûcheron au milieu des bûches après une abattue. C'est précisement ce que signifie, m'expliqua le narrateur, en notre langue miao, le cri de guerre: *Pim Poum;* c'est un chambardement général. Cette explication, dont je ne pus saisir le sel, provoqua un éclat d'hilarité général chez l'auditoire miao. Ce récit et ces mots: *Pim-Poum* n'auraient-ils pas donné occasion au nom de *Pim-Poum-pou-ssah*, terme générique qu'emploient les Chinois pour désigner les dieux superstitieux dans le bois sacré des Miao et des Y-jen?

Il y a dans ces récits un certain décousu, on ne voit ni liaison, ni connexion. Vous interrogez le sorcier narrateur, il ne sait lui-même vous expliquer le pourquoi, le comment. Il me semble toutefois que les dialectes miao bien connus et surtout les différentes versions de ces Récitatifs mieux étudiées on y retrouverait un certain lien.

C'est ainsi qu'on ne s'explique pas d'abord que l'aigle s'offre à lutter contre le monstre qui dévore les hommes. Tout à l'heure on verra au récit du déluge que l'aigle nourrit et sauve le dernier couple humain c'est la version des Miao Blancs. D'après les Noirs ce serait l'aigle qui, durant trois ans, aurait couvé les 12 œufs qui donnèrent origine à 12 patriarches. Ne serait-ce pas ces récits mythologiques qui déterminèrent les villages des Miao

---

[1] *Pim Poum* où *Ting-tong* signifie «arbres» en langue miao, le bois sacré au lucus.

noirs à dédier une de leurs montagnes a ce roi des airs *(Fong houang chān)?* Ce pic élevé est couronné d'une riche pagode.

On pourrait faire la même remarque pour le bambou que vénèrent de nos jours les Miao dans le Kouy-tcheou central à Tin-fan et à Pin-fa d'après mon catéchiste. C'est en s'accrochant à une racine que le Noé miao se serait sauvé des eaux. C'est dans un bambou que serait né le Moyse des Miao, aussi sauvé des eaux par une jeune fille du Kouy-tcheou, comme on le verra au récit de la légende du Roi-Bambou. C'est comme leur ancêtre, comme Sauveur que le Bambou reçoit ce culte des Miao.

c) Déluge d'après les traditions miao.

C'est surtout au sujet du déluge que les récits miao abondent. Mais quel est donc d'après les Miao le crime énorme, que *Pho-lio*, l'Esprit du tonnere, le vengeur du mal, a voulu punir par cette catastrophe? Un prêtre chinois, Paul Ouang, écouta un jour le récit que lui faisait un He-miao. Quand le néophyte eut terminé sa légende, notre prêtre lui traduisit le récit de son bréviaire. «C'est bien la même chose, lui dit alors le Miao noir, seulement comme nous Miao nous n'avons pas d'écriture, il est tout naturel que bien des détails soient oubliés.» Par contre l'imagination féconde de ces hommes primitifs sut amplifier, en brodant bien des contes, des fables sur le canevas premier qu'on retrouve chez tous les peuples. Chaque tribu a sa variante. Pour les Miaos noirs, c'est dans une courge gigantesque, les Lolos disent que c'est dans une malle, les Miaos blancs racontent que c'est dans une barque que fut sauvé le couple unique qui survécut à ce cataclysme. Entrons dans quelques détails.

Pho-lio, l'Esprit du tonnerre, vengeur des crimes de la terre, avait donc résolu la perte de l'homme méchant, fourbe, parjure. Ce criminel d'un genre spécial traitait sans respect les céréales. C'est là un bien gros péché dans la conviction populaire. Après chacun de mes repas dans la famille d'un petit chef, je vis ce dernier avec sa femme et ses enfants passer sous ma table et une lumière à la main rechercher les grains de riz qui par mégarde auraient pu tomber! L'homme antidiluvien n'avait pas la delicatesse de conscience de mon hôte. Aussi il devait tomber sous les coups de la foudre vengeresse. Pho-lio allait le frapper et consumer sa demeure.

Notre scélérat prit ses précautions. Il recouvrit son toit d'écorces d'arbres toutes fraîches. Non seulement le feu de la foudre n'y prit pas; mais Pho-lio tomba si malheureusesment par l'ouverture de la cheminee qu'il se blessa et devint prisonnier de l'homme méchant. Celui-ci l'enferme dans une cage en barreaux de fer. Trois ans déjà s'étaient écoulés; plus de foudre, plus de pluie, une sècheresse universelle régnait.

Une convention intervint. L'Esprit de la foudre devait reprendre sa liberté, quand la cage serait remplie de fils de chanvre jusqu'au haut. Pho-lio filait de ces deux doigts du chanvre du matin au soir, la bouche n'avait plus de salive, la cage ne se remplissait jamais. C'est que l'homme parjure soutira la nuit le fil par une ouverture du bas de sa cage. Deux enfants, le frère et sa sœur, venaient voir le prisonnier, filant la chanvre. De ses doigts hu-

mectés avec la salive, l'Esprit frotte les barreaux de la cage et il en jaillit des éclairs comme la foudre. Cela intéresse les deux enfants de voir ces étincelles. Le prisonnier demanda de l'eau que les enfants lui apportent. Il a repris sa vigueur, les barreaux de cage sont fondus, il a repris sa liberté. Avant de remonter au ciel, il confie des graines de courges aux deux enfants charitables et leur annonce sa vengeance: le déluge. La courge gigantesque sert de barque.

Dans la légende lolo l'Esprit recouvre pendant trois nuits les sillons tracés dans la journée, il conseille à l'homme juste de cesser de labourer et de construire une caisse en bois. Ses deux frères construisent une caisse en or, l'autre en argent. Le bois seul surnagea, l'homme juste mais pauvre y fut sauvé.

L'inondation vint. C'est à pleins seaux que Pho-lio versa l'eau sur la terre. Le niveau des eaux atteignit le ciel. La barque portant le frère et la sœur surnagea, heurta les portes du palais céleste de Pho-lio. Celui-ci enfin donna audience et voulut même retenir le couple humain. La légende de la tribu *Laò-miao* insinue que l'Esprit n'aurait voulu retenir que la femme et tuer l'homme. La poule fait connaître le crime. De là vient que ses pieds servent encore aujourd'hui pour les sorts.

D'après la version des Miao Blancs, le saint homme et son épouse eurent la précaution de mettre dans la barque des graines de toutes espèces; ils en oublièrent toutefois une espèce. Les animaux aussi furent sauvés. La poule étourdie ne se hâte pas de monter sur la barque à la voix de Noé, continuant à becqueter la terre, elle allait manquer le «train» et périt. Un flot emporta l'embarcation loin du rivage. Le canard heureusement fut assez serviable pour la transporter sur son dos à la barque. Ce serait en souvenir de ce service rendu qu'encore de nos jours la poule couve les œufs de la gent canard. Un service en vaut un autre. Ici tout enfant sait ce trait.

Puisque nous parlons de la poule, disons un mot du coq et pourquoi il chante avec l'aurore. Après le déluge le jour ne paraissait plus, les ténèbres couvraient la terre. Qui appellera le jour? Chaque animal s'excuse, le bœuf est fatigué de labourer la terre, le chien garde la demeure etc., le coq seul est oisif, c'est pourquoi il chante le matin pour appeler le jour. Noé l'a chargé de cette fonction. Il chante, le soleil paraît. Mais laissons la basse-cour pour suivre le frère et la sœur dans leurs pérégrinations.

Par un temps brumeux ils s'échappent de la demeure céleste. Où le vent favorable va-t-il jeter leur barque? Mais tout simplement au Kouy-tcheou septentrional, d'où nos Miao se disent originaires. Ils n'y arrivèrent pas en quelques coups de rames, supposer cela serait méconnaître la riche imagination de nos Miao. La barque pique sur un rocher. Un aigle y avait établi son aire, et y nourrissait ses petits. Nos deux Robinsons vivaient de ce que l'aigle apportait à sa couvée, une poule par jour. De peur que cette ressource ne vint à manquer, ils attachèrent les jeunes aiglons. Grande fut la désolation de l'aigle, de ce que ses petits n'apprennent pas voler. Il s'adresse à l'Esprit. Celui-ci lui conseille de porter la barque de deux naufragés dans la plaine ce qu'il fit, et les aiglons n'ayant plus les ailes liées, purent s'envoler.

Malgré ce fatras de puérilités, on y reconnaît le récit du déluge. Noé repeupla la terre, conserva la graine des plantes et les animaux. La poule ne périt pas. Le coq chante. Ce sont là des services importants pour notre pauvre Miao, qui dans la montagne, souvent, ne peut par pauvreté élever d'autres animaux. Le feu même fut retrouvé. Noé avant le déluge avait eu la précaution de l'enfouir sous terre, il le retrouva et voici à quelle occasion.

d) Babel, division des langues.

Le déluge est fini. La terre est sans habitants. Frère et sœur ont quitté leur barque. Ici on comprend comment un si beau thème prête à amplification. Pour les mariages nos sorciers miaos ont là un sujet poétique tout trouvé.

Je passe donc sous silence les détails: car le Récicatif miao comme le latin, sait quelquefois braver l'honnêteté.

Le ciel a approuvé l'union. Les deux pierres de la meule se sont rencontrées. Elles seront les témoins de ce contrat matrimoniai. Il naît de cette union contre nature une chair informe qui donnera naissance à trois couples d'hommes, helas! tout sont muets.

C'était par une fraîche matinée de printemps, Noé appelle ses enfants à venir se réchauffer dans sa tente. Il va ensuite déterrer le feu, qu'il retrouve dans la pierre à feu. Noé se penche, bat le briquet, l'étincelle jaillit, le feu prend. Panique générale! Avouez, cher lecteur, qu'il y avait de quoi. Cette clarté, cette chaleur, ce crépitement pour les enfants de Noé qui n'avaient jamais vu le feu, ce sont des merveilles. Les uns crièrent: *ho,* ce furent les Chinois. Les autres crièrent: *fifi* et commencèrent ainsi à parler la langue des Y-jen. D'autres crièrent: *tou, tua, teua, toua,* c'est le mot pour exprimer le feu dans les différents dialectes miaos. Voilà le premier échantillon de linguistique comparée des Miao.

* * *

Ces récits diluviens de nos Miaos rappellent la légende du Fou-hy chinois naviguant dans sa courge gigantesque. La réflexion est toute naturelle. Est-ce à dire que les Miaos ont pris leurs traditions des Chinois? Ne serait-ce pas le contraire qui est la vérité? Dans le Récitatif miao, il y a une certaine suite, une certaine liaison, tandis qu'on ne voit pas bien comment le semi-légendaire empereur des Chinois, leur premier législateur, a pu être le premier homme et ayant un nombreux peuple à gouverner. Les Chinois, en s'emparant des terres des ces aborigènes adoptèrent comme leurs ces personnages miao. Ainsi le successeur de Fou-hy, Chen-long, serait, d'après les données chinoises même, d'origine Y-jen et est au Panthéon chinois.

e) Notion d'un Sauveur.

Je me contenterai de donner ici la légende du Roi-Bambou. On trouve ce récit en tête de toutes les chroniques du Kouy-tcheou, c'est la fable la plus antique. Je l'ai maintes fois entendue avec des variantes raconter par les habitants du pays, même par des paysans miaos. «Un jour une jeune fille de

Ye-lang vint se promener au bord du fleuve. Elle aperçut une section de bambou émerger de l'eau et s'approcher du bord Elle crut entendre dans ce bambou les cris d'un enfant, elle le fendit et en effet y trouva un enfant mâle. Elle l'éleva. Devenu grand, il fut fort et puissant et s'établit chef du pays de Ye-lang, nom antique du Kouy-tcheou. Un jour, pour donner une idée de sa puissance, il dit à ses compagnons: «Préparez-moi un bouillon». Ceux-ci de répondre: «Nous n'avons pas d'eau». Notre héros de son épée frappa le rocher, sur lequel il se tenait et il en sortit aussitôt une source d'eau. Après sa mort ses deux fils lui succedèrent. A cause de sa naissance extraordinaire, les aborigènes lui décernèrent un culte. Ses deux fils lui furent associés dans ces honneurs divins sous le nom de *eul lang*. Comme il est né dans un bambou, son nom fut *Tchou-ouang*, le roi bambou. Encore de nos jours, à la sixième lune, les populations de certaines parties du Kouy-tcheou fêtent ces personnages mythologiques. Les solennités durent trois jours.

Avouons que cette légende a beaucoup voyagé, on ne la retrouve pas seulement toujours avec variantes chez nos tribus miao du Kouy-tcheou, mais jusque dans les Indes, et dans les froides steppes de la Mongolie. L'origine de la dynastie des Mantchoux glorieusement régnante, ne diffère guère de l'origine du Roi-Bambou. Il me suffit de signaler, ce récit, que j'ai traduit mot à mot de la chronique générale du Kouy-tcheou.

(A suivre.)

Der „Königseid“ in Kpandu und bei einigen benachbarten Ewe-Stämmen.

Von **P. Ant. Witte,** S. V. D., Kpandu, Togo, Westafrika.

I.

Bei fast allen Ewe-Stämmen ist eine Schwur- oder Beteuerungsformel im Gebrauch, die mit dem Namen „Königseid“, *atabu kaka,* bezeichnet wird.

In *Kpandu* auf dem freien Platze vor dem Palaste des Königs *Dagadu's* steht ein Ahnentempel, in dem die Häupter von sieben Ältesten aufbewahrt werden, die vor langen Zeiten in einem unglücklichen Gefechte fielen; vom Feinde waren ihnen dann die Köpfe abgeschlagen worden. Nachher gelang es den *Kpandu*-Leuten, die Häupter der Sieben zu erhalten und in Ehren zu bestatten. Tatsächlich befindet sich in dem Ahnentempel nur mehr ein Haufen Schädelknochen in einer großen Kalabasse.

Ahnentempel in Kpandu.

Ein geregelter und ausgebildeter Ahnenkult besteht unter den Ewe-Stämmen nicht; aber es finden sich Anklänge, die hinwiederum vielgestaltig in den verschiedensten Gebräuchen und Anschauungen des Volkes sich wiederspiegeln. So stattet *Dagadu* allemal den Sieben einen Besuch ab, wenn er für mehrere Tage verreist oder zu einem wichtigen Regierungsgeschäfte geht, empfiehlt sich und seine Stadt und die momentane Angelegenheit den Ahnen.

In dem „Königseide“, in dem Schwure bei den Häuptern der sieben Ältesten, hat der Ahnenkult eine recht feierliche Form erhalten.

„Me ka Dagadu Kuasida, ich schwöre bei *Dagadu's* Sonntag“, sagt jemand, der feierlich versichern will, daß er seine Aussage ernst nimmt. *Kaka* bezeichnet im *Ewe* auseinanderlegen, scharren, einen angehen, verhöhnen etc.; *etrosiwo kana nu* — der Fetischmann wirft — legt auseinander — die Wahrsageschnur; *koklo kana nu* — das Huhn scharrt die Sache auseinander; *enu me ka'm wo* — die Sache geht mich nichts an, berührt mich nicht; *eka ṅkume na'm* — er hat mich verhöhnt, mir das Gesicht verkratzt. Beim „Königseide“ hat *kaka* die Bedeutung: in Erinnerung bringen, wieder hervorziehen.

Im nachfolgenden zwei Rechtsfälle, wie sie mir selbst vor kurzem vorgelegt worden sind.

1. Zwei Freunde legten zusammen, um ein Gummigeschäft zu machen. Da der eine, wir nennen ihn A., in das Gummiland gehen will und dort auch monatelang sich aufhalten muß, der andere aber, B., zu Hause bleibt und dort seinen Geschäften nachgeht, so ist namentlich für den Schwarzen schon ein kompliziertes Rechenexempel vorher genau zu fixieren, wie groß der Anteil des einzelnen am Gewinn sein wird. Und bei der Abrechnung ergibt sich, daß sie nicht einig werden; B. verlangt dem A. zu viel; darüber entsteht eine derbe Auseinandersetzung, Streit, und zuletzt macht B. dem A. den Vorwurf des Betruges. Das läßt der Schwarze nicht so hingehen: *„Me ka Dagadu Kuasida“,* ruft er in der Hitze des Gefechtes, „Ich schwöre bei *Dagadu's* Ehren-(= *alias* Trauer)tag“, im übertragenen Sinne: „Bei den Häuptern der sieben Ältesten! Dafür sollst du mir stehen!“ Und dann geht A. zum Häuptlinge und berichtet, daß er geschworen habe. *Dagadu* ist natürlich erfreut, die Erledigung dieser Sache bringt ihm bar 100 Mark ein! Das ist seit langer Zeit die feste Taxe. Wird A. schuldig befunden, daß er dem B. nicht den ihm zukommenden Anteil habe geben wollen, so muß er die 100 Mark zahlen und noch den Anteil an B. Wird B. schuldig befunden, so zahlt dieser die Gerichtskosten.

2. Ein Mann will nach *Adele* gehen auf den Handel. Er macht seiner Frau das Ansinnen, mitzugehen. Sie werden dort monatelang bleiben müssen. Der Frau paßt das nicht und sie sagt: „Ich gehe nicht mit, ich bleibe zu Hause!“ In richtiger Beurteilung sagt sich der Mann: „So wenig ich in *Adele* enthaltsam leben werde, so wenig wird es meine Frau zu Hause tun“. Und bei *Dagadu's* bitterem Tage schwört er: „Ich werde mich erkundigen, wenn ich zurückkomme! Bei den Häuptern der sieben Alten sollst du mir dafür stehen!“

Findet er seinen Verdacht bestätigt, so setzt er den Häuptling davon in Kenntnis und von dem Schwure, den er getan. Wird die Frau überwiesen, so wird der Ehebrecher bestraft, nicht aber die Frau.

Übrigens ist dieser Fall auch noch nach einer anderen Seite hin typisch. Ist die Frau sonst treu, so wird der Mann auch in *aestimatione populi* nicht gut tun, ihr in dieser feierlichen Weise ein öffentliches Mißtrauensvotum zu geben. Denn auch nach Auffassung der Schwarzen kann eine Frau nicht verpflichtet sein, ihrem Manne auf längere Zeit in weite Ferne zu folgen. Und würde sie doch in dieser Weise von ihrem Manne geprellt, so hieße das nichts anderes, als: Ich weiß schon, was du in meiner Abwesenheit treiben wirst! Und in den meisten Fällen würde bei der Abrechnung mit der Frau vor dem Häuptlinge eine zweite Abrechnung folgen: die Frau beantragt bei dem Häuptlinge Scheidung, sie kann nicht mehr mit dem früheren Manne leben.

II.

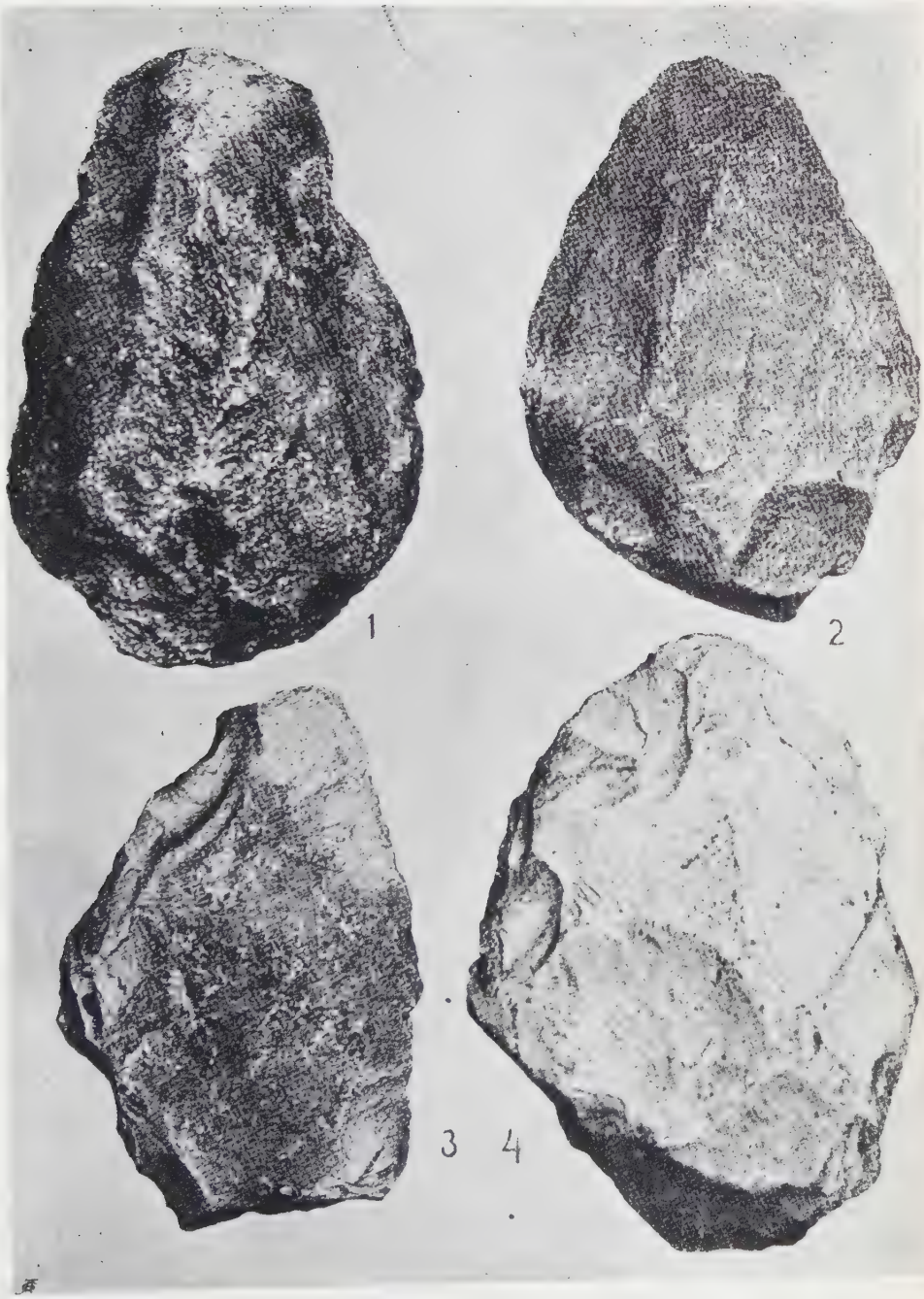
Im benachbarten *Winta*-Gebiet heißt die Schwurformel: *„Me ka asratúase,* ich schwöre bei der Schnupftabaksdose“[1] Mit dieser eigenartigen Formel hat es folgende geschichtliche Bedeutung. Zur Zeit der Invasion der Ashantis ließen die *Winta*-Leute ihre Nachbarn im Stich und schlossen mit den Ashantis ein Bündnis. Aber diese behandelten ihre Bundesgenossen allzeit schlimmer als ihre Feinde. So auch die *Winta*-Leute. Nach dem Siegeszug durch das ganze *Krepe*-Land brauchten die Ashantis Menschen, um für ihre Gefallenen die Totenopfer zu bringen. Und so erhielt der Häuptling von *Winta* von *Kumase* den Befehl, 100 Mann zu liefern. Sich einfach zu weigern, fürchtete der Häuptling und er sagte: „Ich will selbst nach *Kumase* gehen und sehen und hören, was der König will“. Er wollte kein Gefolge mitnehmen; aber die *Winta*-Leute liebten ihren König und ließen sich nicht abhalten, ihm zu Hunderten zu folgen. In *Kumase* angekommen, wollten sie in feierlichem Aufzuge dem Könige der Ashantis huldigen und ihm so imponieren.

Aber sie waren kaum alle in der Stadt, da wurden sie schon von den blutdürstigen Horden umzingelt, einige Hundert wurden auf der Stelle unter einen Baum — mein Gewährsmann sagt Strauch — geführt, aus dessen Holz man wohl Schnupftabaksdosen macht, und ihnen der Kopf abgeschlagen; die anderen wurden in die Gefangenschaft geschleppt.

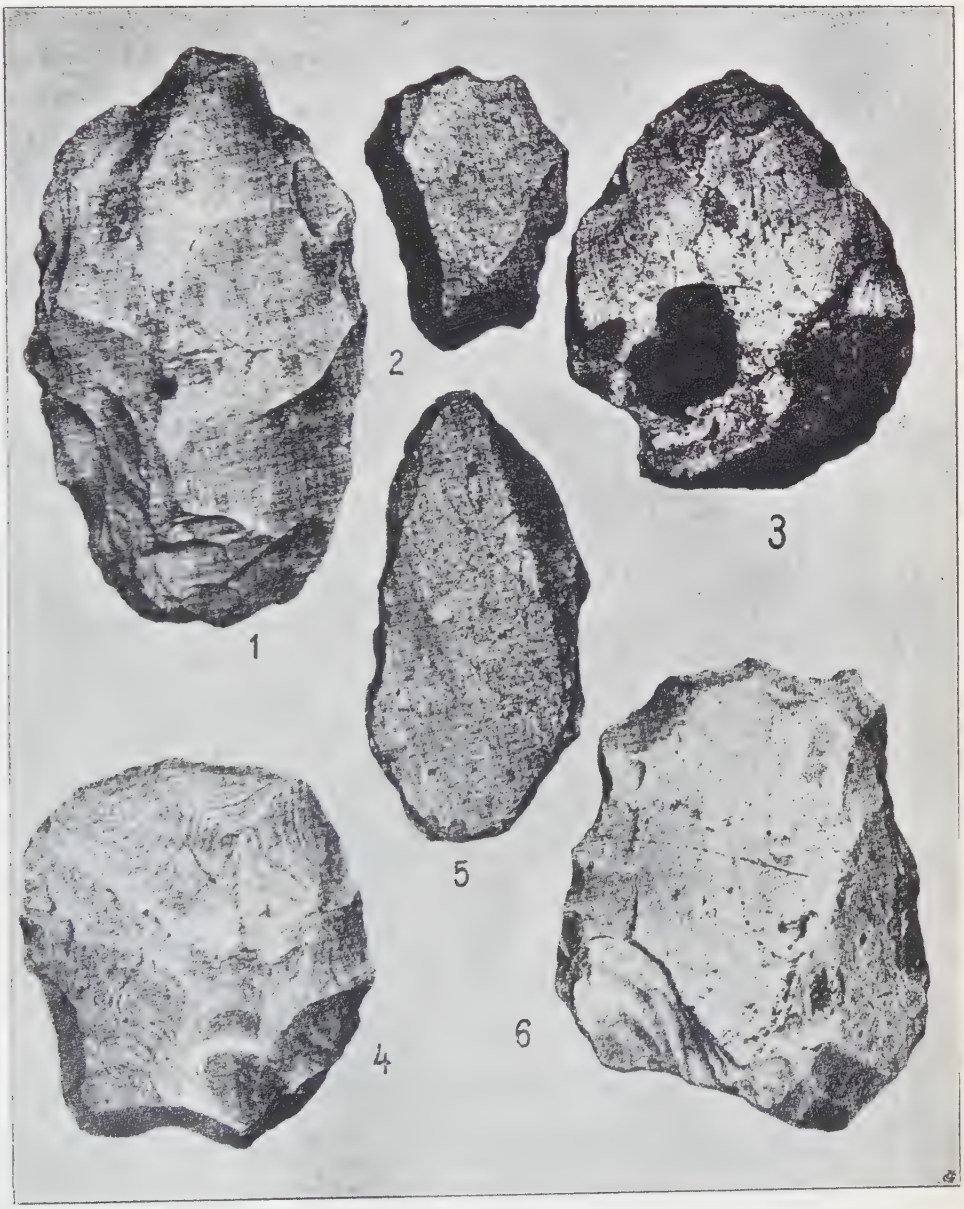
Das war ein furchtbarer Tag für *Winta*, und die Erinnerung daran ist bitter für lange Geschlechter! Und es muß eine äußerst ernste Sache sein, wenn man überhaupt dieses nicht nur traurige, sondern auch die *Winta*-Leute beschämende Ereignis erwähnt. Wenn jemand schwört bei dem Schicksalsschlage unter der „Schnupftabaksdose“, so werden jetzt noch auf der Stelle die Sprechtrommeln — *Atukpani* — in der Halle des Königs gerührt, Gewehre abgefeuert und die Leute fangen an zu weinen und zu heulen. In früheren Zeiten, bevor europäischer Einfluß sich Geltung verschaffte, wurde der in dieser furchtbaren Weise Schwörende ergriffen und

---

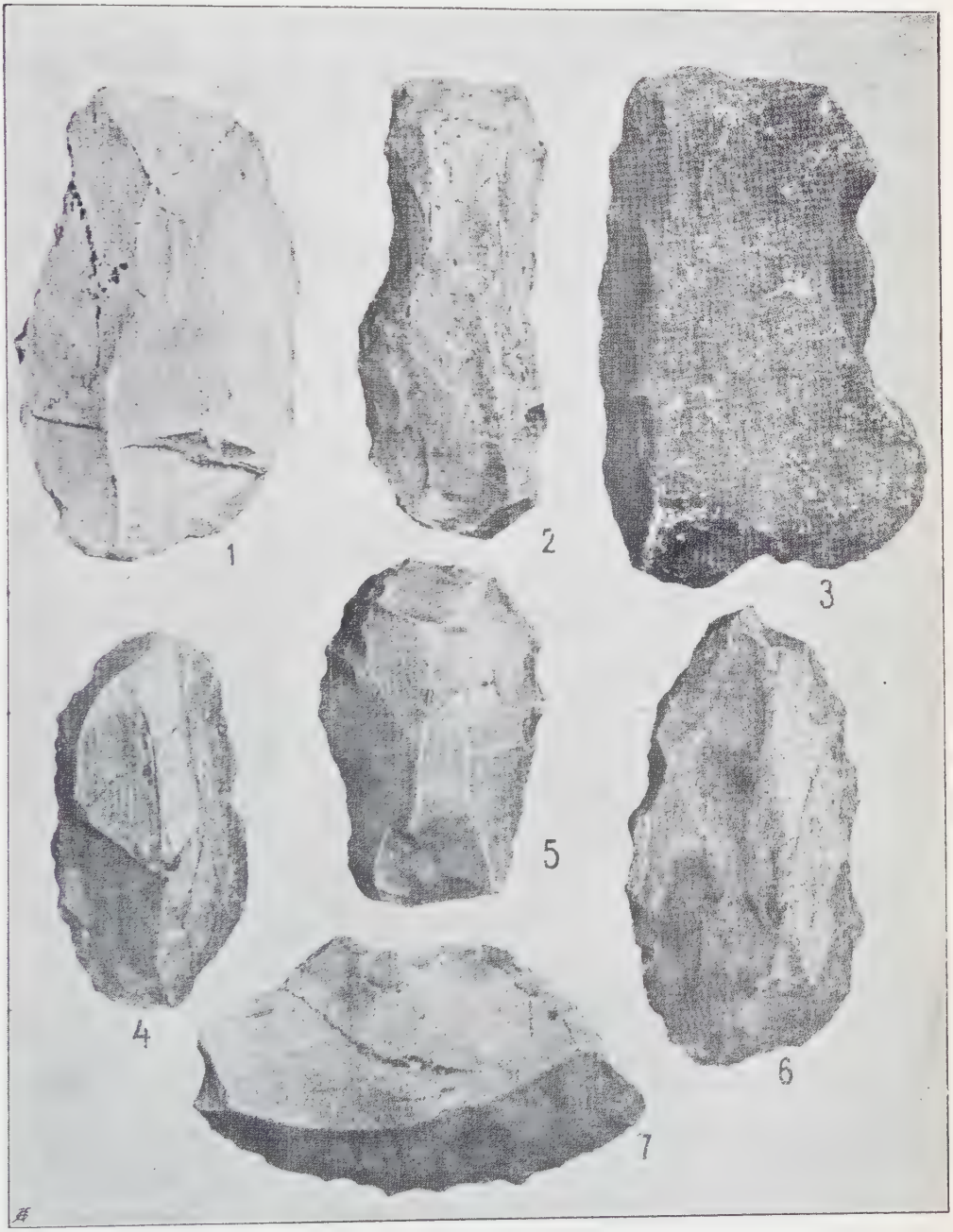
[1] *Asratúase* ist Tshwi-Sprache.



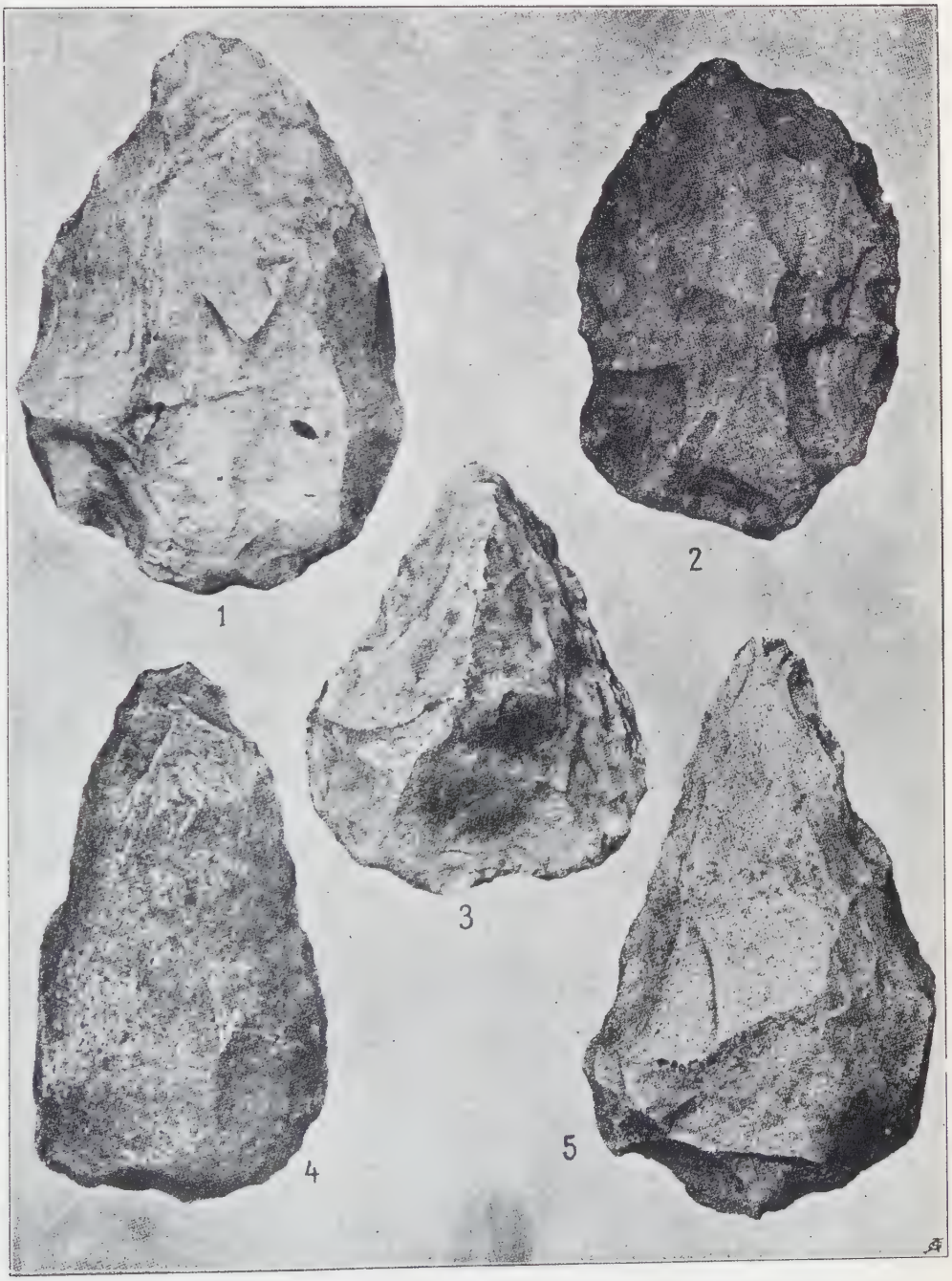
Pl. I. Abkyeh et Doukha 1/2 gr. nat.



Pl. II. Doukha $^1/_2$ gr. nat.

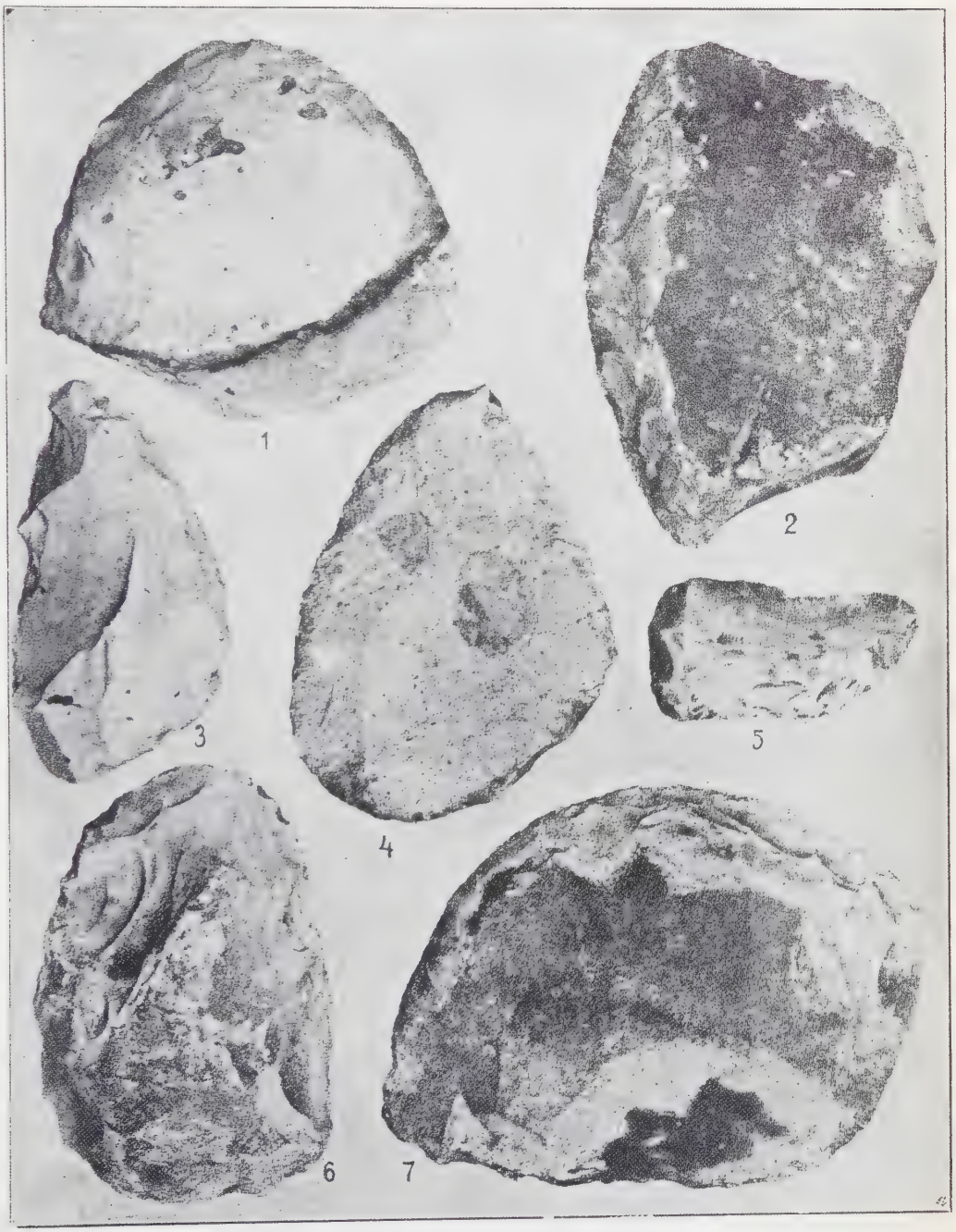


Pl. III. Keferaya ½ gr. nat.

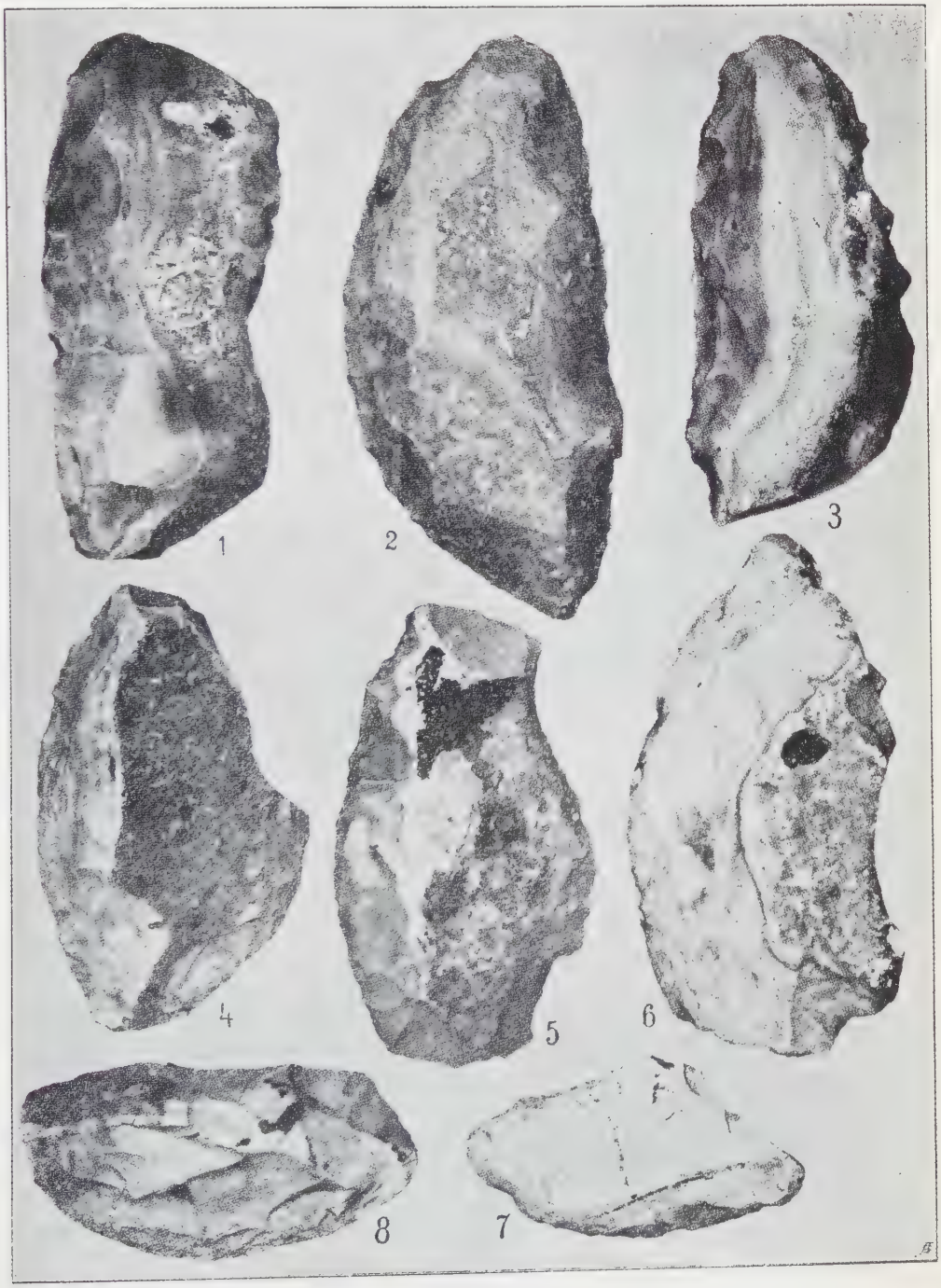


Pl. IV. Adloun 1/2 gr. nat.

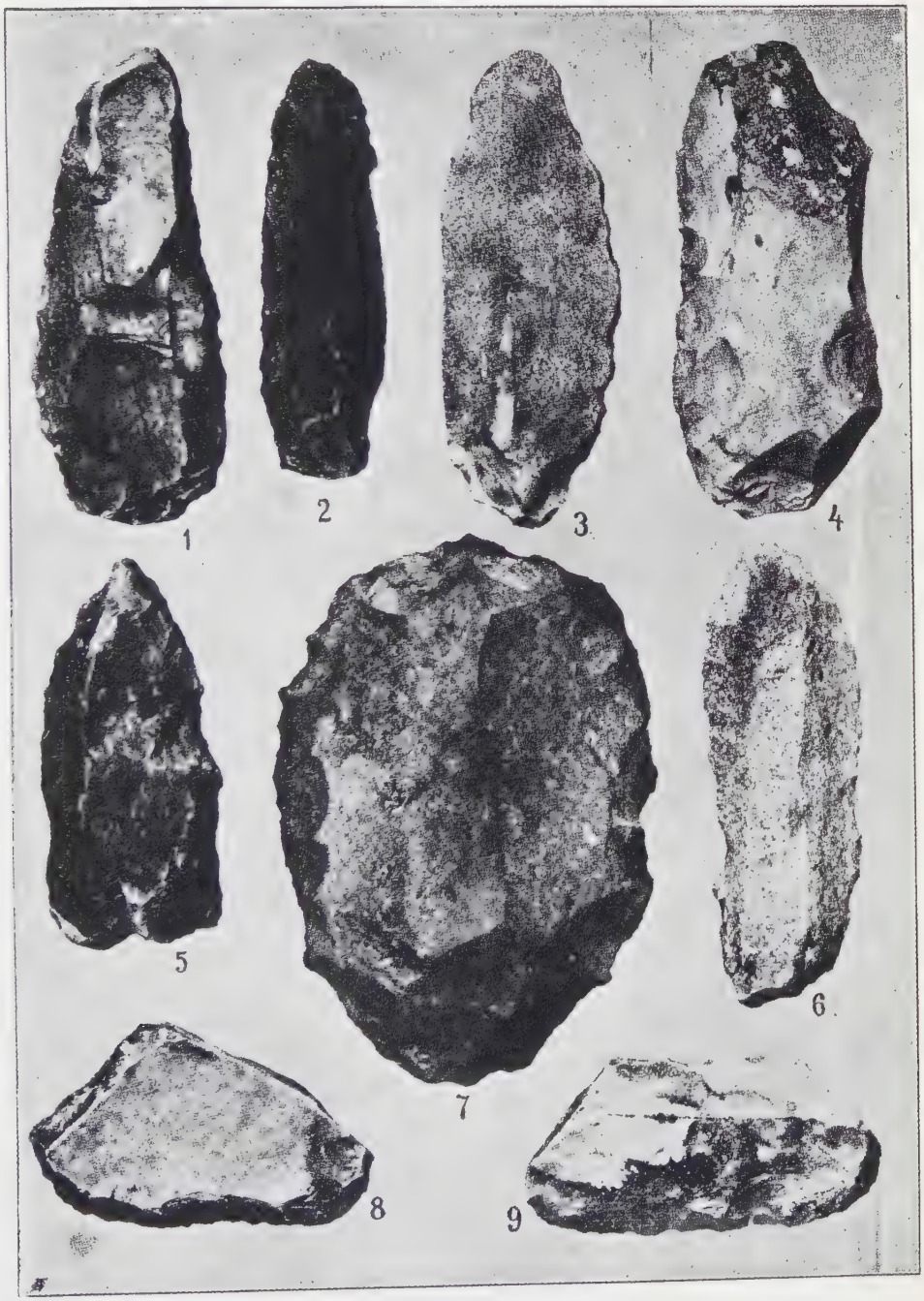
Pl. V. Adloun 5/6 gr. nat.



Pl. VI. Adloun 1/2 gr. nat.



Pl. VII. Adloun 3/4 gr. nat.



Pl. VIII. Adloun 3/4 gr. nat.

Pl. IX. Ras el Kelb 5/6 gr. nat.

ihm auf der Stelle der Prozeß gemacht. Hatte er falsch geschworen oder nur in leichtsinniger Weise, ohne daß die Sache dieses Schwures wert war, so wurde er einfach abgeschlachtet.

III.

Im *Aṅufoë*-Gebiet hat die Formel des „Königseides“ auch einen Schicksalsschlag aus dem Ashanti-Kriege zur Grundlage. Es wurde schon gesagt, wie seinerzeit einige Ewe-Stämme mit den Ashanti-Horden gemeinsame Sache machten und plündernd und mordend gegen ihre Stammesgenossen sich wandten. Der *Aṅufoë*-Distrikt wurde damals besonders hart mitgenommen. Der größte Teil flüchtete in den *Logba*-Distrikt, wo sie in den Bergschluchten einen Schlupfwinkel suchten. Voll Grimm und Ärger schwor damals der Häuptling der *Aṅufoë*-Leute, blutige Rache zu nehmen an den treulosen Stammesbrüdern, falls es ihm vergönnt sein würde, ins *Aṅufoë*-Gebiet zurückzukommen. Aber die Pocken brachen unter den Leuten aus und auch *Asamani*, der Häuptling, erlag der Krankheit, fern von der Heimat. Seine Leute trugen später seine Überreste in einem Tragkorbe, in welchem seit alters die Häuptlinge der *Ewe*-Stämme sich tragen lassen, nach *Aṅufoë*. Als sie in die Nähe des jetzigen *Aṅufoë*-Dorfes *Waḍemaḥe* kamen, hielten die Träger plötzlich an, der Tragkorb wankte auf ihren Köpfen, daß sie beinahe den Korb fallen lassen mußten. Offenbar ein Zeichen, daß der große Tote hier etwas wollte! Als sich die Überraschung der Leute ein wenig gelegt hatte, nahm *Akyisem*, einer der Ältesten, das Schwert des verstorbenen Häuptlings, streckte es über den Leichnam und schwor dem Verstorbenen bei dem Tragkorbe, in dem man ihn wieder heimtragen müsse, Rache zu nehmen, blutige Rache, an all denen, die mit Schuld wären an dieser traurigen Heimkehr ihres geliebten Königs! Was er, der Verstorbene, selbst geschworen, er wolle es lösen und ihn rächen! Dann erst konnten die Träger weitergehen. Tatsächlich sind es die *Aṅufoë*-Leute besonders gewesen, die den untreuen Brüderstämmen nachher bös heimgezahlt haben.

Seit dieser Zeit ist der Schwur des Ältesten Akyisem bei den *Aṅufoë*-Leuten im Brauch geblieben. *„Me ka Asamani apaka,* bei Asamanis Tragkorb schwöre ich es!“

IV.

„Me ka Nyãku w'o (= p'e) ta, beim Kopfe des *Nyãku* schwöre ich!“ heißt ferner die Eidesformel bei den *Soviepe*-Leuten. In den früheren unruhigen Zeiten herrschte dort *Nyãku* als König. Er soll in seinem Leben recht viel Mißgeschick gehabt haben. Später ging es ihm auch einmal wieder besser und er und seine Leute wollten darob ein Freudenfest feiern. Die Vorbereitungen wurden getroffen und der Häuptling war gerade daran, sich die Haare kurz scheren zu lassen, zur Erinnerung an die durchlebten Schwierigkeiten, als plötzlich die benachbarten *Aveme*-Leute *Soviep'e* überfielen. Aber es gelang *Nyãku,* die Feinde mit großen Verlusten zurückzuschlagen. Seit der Zeit ist *Nyãku's('s)* Kopf der Gegenstand der feierlichsten Versicherung in *Soviep'e.*

V.

Zum Schlusse die Bemerkung, daß auch im benachbarten *Kunya*-Stamme, der nicht Ewe ist, der „Königseid sich findet. Im Ashanti-Kriege fiel der Heerführer der *Kunya*-Leute, der Feldherr des *Kunya*-Königs. Es war an einem Dienstag. Das war ein Unglückstag für den König, dieser Dienstag! Daher die Schwurformel: *„Ne ka ow'iye Brada,* ich schwöre beim Häuptlings-Dienstag!“ Diese Schwurformel ist ernst und heilig.

Eine leichtere ist im Gebrauch: *„Me ka ow'iye 'yabi,* ich versichere beim Fuße des Häuptlings!“ Wenn zwei um eine Sache in Streit kommen und sie dabei ein wenig warm werden, so sagt wohl der eine: *„Me ka o'wiye 'yabi!“* in dem Sinne: „Sei ruhig! oder beim Fuße des Häuptlings! es soll dir nicht gut gehen!“

Pl. X. Nahr Ibrahim 5/6 gr. nat.

L'âge de la pierre en Phénicie[1].

Par le **P. G. Zumoffen**, S. J., professeur à l'université de St. Joseph (Beyrouth).

L'étude de l'âge de la pierre en Syrie n'est pas aussi avancée que celle de la plupart des régions de l'Europe; il fut même un temps où l'on niait son existence en orient et, encore aujourd'hui, nous ignorons complètement si l'homme préhistorique a existé dans la Syrie du nord.

La Syrie méridionale, ou la Palestine, a fourni depuis longtemps de nombreux outils en pierre, depuis le type chelléen ou coup de poing jusqu'aux instruments polis, mais les vestiges de cette industrie ont été principalement recueillis à la surface du sol et non en contact avec des animaux éteints ou émigrés, or tant qu'un gisement n'est pas caracterisé et daté par la faune, il ne présente pour la paleontologie humaine qu'un intérêt très restreint[2].

Il n'en est pas de même de la Syrie centrale. Bien q'uon y trouve également des silex ouvrés à la surface du sol, il y a pourtant des stations nettement caracterisées par la faune, comme nous le verrons plus loin.

---

[1] Nous donnons la liste des auteurs qui ont signalé des vestiges préhistoriques dans la Syrie centrale:

1833 Botta, observations sur le Liban et l'Antiliban, p. 14, 15.

1864 Lartet, compte rendu de l'Académie des sciences, 21 Mars, voyage d'exploration à la mer Morte, T. III, géologie, p. 217.

1864 Tristram, The Land of Israel, p. 10—13.

1875 Fraas, Aus dem Orient, II. Teil, p. 108—123.

1880 Pelagaud, La préhistoire en Syrie. Association fr. p. l'av. des Sciences, 9 Session, Reims p. 848.

1884 Lortet, La Syrie d'aujourd'hui p. 655.

1884 Dawson, Notes on prehistoric man in Egypte and the Libanon.

1893 Zumoffen, Compte rendu de l'Académie des scienes, Mars.

1893 „ L'homme préhistorique d'Antélias, Nature 29 Avril.

1893 v. Fritsch, Zumoffens Höhlenfunde am Libanon. Halle s. Saale.

1896 Moulier, Une station de la pierre taillée et de la pierre polie au Liban, Cosmos 25 Avril; Nature 25 Juillet.

1897 Zumoffen, L'âge de la pierre en Phénicie. Anthropologie, Tome VIII, p. 273—283; 426—438.

1900 Zumoffen, La Phénicie avant les Phéniciens, Beyrouth.

1905 Blanckenhorn, Abriß der Geologie Syriens. Monatsschrift „Altneuland". Berlin.

1905 „ Über die Steinzeit in Syrien-Palästina Zeitschrift für Ethnologie, XXXVII, p. 447—468.

1905 Blanckenhorn, Über die Geologie der näheren Umgebung von Jerusalem. Zeitschrift der deutschen geologischen Gesellschaft. LVII, p. 35—43.

1907 P. Hugues Vincent. Canaan. Paris. p. 361—426.

[2] Salomon Reinach, Anthropologie, 1897, p. 327.

Arrêté dans sa migration vers l'ouest par la Méditerranée et trouvant au pied du Liban en abondance tous les éléments nécessaires à sa subsistance, l'homme primitif s'établit sur le littoral qui fut plus tard occupé par les Phéniciens, les célèbres trafiquants de l'antiquité. La première préoccupation de cet émigrant, en arrivant dans cette région privilégiée, a dû être le choix d'une habitation; il plaçait sa demeure dans les grottes ou se construisait des huttes en plein air; il vivait du produit de sa chasse et se fabriquait avec les différentes variétés de silex des armes et des outils indispensables.

L'homme préhistorique nous a laissé de son séjour des monuments bien différents de ceux de ses successeurs, ils constituent les premiers vestiges de l'existence humaine dans cette contrée. Ce sont des instruments en pierre grossièrement taillés, des os brisés et ouvrés, des tessons de poterie, les restes de leurs repas et leurs propres ossements.

Malheureusement, tous ces monuments ne sont pas parvenus entiers et imacts jusqu'à nous. Ainsi plusieurs grottes qui ont servi d'habitation à l'homme primitif, et qui se trouvaient dans le voisinage des centres phéniciens ont été postérieurement utilisés soit pour le culte religieux (Adloun), soit comme lieu de sépulture (Nahr Ibrahim) et par suite la plus grande partie du dépot archéologique a disparu; de plus les stations et ateliers situés en plein air, sur la grande route suivie par les armées conquérantes de l'antiquité (Akbyeh Nahr Zaharani, Ras el Kelb etc.) ont été foulés au pied, bouleversés et partiellement dispersés, tandis que les stations situées en dehors du passage des peuples ont mieux conservé leur dépot. Enfin, on rencontre, dans certains districts du Liban et de la Bekaa, des silex tailles isolés à la surface du sol, mais comme les conditions de leur gisement primitif sont complètement inconnues, ils n'offrent qu'un mince intérêt.

Les résultats de mes premières recherches ont été resumés dans l'opuscule «La Phénicie avant les Phéniciens». Bien que les recherches postérieures à cette publicalion ne modifient guère les principales conclusions de ce travail, elles m'ont cependant amené à en rectifier plusieurs points de détail, à la découverte de deux ateliers paléolithiques dans la Coelésyrie et d'une station près de Batroun; de plus elles m'ont fourni, dans les stations déjà connues, un asseu grand nombre d'instruments nouveaux et inédits qui compléteront l'outillage déjà publié

On est convenu d'appeler l'âge de la pierre cette phase de civilisation rudimentaire où l'homme ne connaissait que l'outillage en pierre et en os. Elle se subdivise en deux périodes suivant que les instruments en pierre sont simplement taillés (paléolithiques) ou polis (néolithiques). Ces deux phases sont bien développées dans la Syrie centrale.

I. Période paléolithique.

Akbyeh (Pl. I, fig. 1 et 2).

Akbyeh (ou el Habbieh) est le nom d'un petit village et d'un ruisseau qui coule au bas de cette localité. L'atelier se trouve dans l'angle formé

par le lit du ruisseau et le bord de la mer. En face de Khodre el Bordj, sur une petite plaine inclinée à l'ouest, on rencontre une très grande quantité de silex taillés ou informes qui couvrent une superficie de 5 à 6 cents mètres de long et de 2 à 3 cents de large. Le sol est une terre noirâtre, argileuse qui repose sur un conglomérat quaternaire; ce dernier s'appuie sur les calcaires éocènes ou sénonien. Le plus grand nombre des outils sont profondément altérés et couverts d'une épaisse couche de patine d'un brun rougeâtre, quelques-uns sont lustrés. Le travail est très rudimentaire et grossier. Ce sont des éclats épais, tantôt retaillés tantôt sans retouches, présentant un aspect lourd et massif.

Il est possible qu'il y avait eu là un campement paléolithique dont les vestiges ont disparu, mais ce qui est certain, c'est qu'on y fabriquait des outils et des armes en pierre. On y trouve des cailloux en silex plus ou moins sphériques qui portent des traces de chocs répétés, ils paraissent avoir servi de percuteur; de nombreux blocs de silex nummulitique, en partie decortiqués et ayant pris par le débit une forme prismatique, ce sont des blocs matrices.

L'outillage se compose des pointes taillées sur les deux faces, du type chelléen. Les figures 1 et 2, Pl. I, représentent deux pièces; elles sont patinées, légèrement lustrées, les nervures de la taille sont emoussées par le frottement. La base en est plus large et plus épaisse que le sommet. Les bords sans être tranchant, sont amincis par la taille. D'autres pointes de forme assez mal définie se rapprochent du type moustérien. Outre ces pointes on rencontre, mais assez rarement, quelques racloirs grossiers, de nombreux éclats à tous les degrés de travail, depuis la lame à peine ébauchée jusqu'à l'instrument achevé, enfin l'innombrables éclats informes, residu de la fabrication. C'est incontestablement un atelier paléolithique et vu la forme archaïque des outils et la grossièreté du travail on serait disposé à leur attribuer un âge assez reculé, mais on ne peut avoir à cet égard une certitude absolue, en l'absence de tout document paléontologique et géologique. Malgré toutes mes recherches je n'ai pu découvrir d'os d'animaux quaternaires.

Doukha (Pl. I, fig. 3 et 4; Pl. II).

J'ai découvert, il y a déjà quelque temps, un autre atelier paléolithique qui présente la plus grand ressemblance avec celui d'Akbyeh. Il ne se trouve pas sur le bord de la mer ni même dans le Liban, mais dans la Coelésyrie ou Bekaa, la grande dépression entre le Liban et l'Antiliban. Entre la route de Damas et Djeb Djennin s'étend une belle plaine, unie, sans rides ni accidents de terrasse. A la base des montagnes on observe quelques renflements (cône de déjection) formés par le produit de l'érosion. Cette plaine est sillonnée par trois ruisseaux que les Arabes appellent fleuves: le Bordauni, le Litany et le Nahr Zaïr, le plus important des trois.

Doukha est un petit hameau situé au pied occidental de l'Antiliban. Derrière ce hameau s'élève un puissant banc de calcaire nummulitique jusqu'à 100 ou 130 mètres au dessus de la plaine. Ce dernier contrefort de l'Antiliban ressemble à une immense jetée droite, régulière, coupée sur

quelques points par l'ablation atmosphérique. Le sol de la Bekaa est formé d'une terre argileuse, noire, riche en humus et très fertile.

Arrivé en face de Doukha, on ne tarde pas à s'apercevoir que les champs sur une longueur de 700 mètres environ, sur une largeur de 300 à 400 mètres sont jonchés d'innombrables éclats de silex; sur plusieurs points ils sont si abondants qu'on pourrait les ramasser avec un rateau. Tous ces silex ne proviennent pas de la localité qui en est complètement dépourvue, ils ont été apportés du terrain crétacé qui se trouve dans le voisinage. Les éclats de silex sont comme ceux d'Akbyeh profondément décomposés, la patine est d'un rouge brunâtre ou d'un blanc mat. Les bords minces des outils sont grenus et fragiles.

Les instruments sont de taille moyenne et présentent comme ceux d'Akbyeh un aspect trapu et lourd, le travail est grossier, les outils sont retaillés a grands éclats.

Au milieu de ce grand nombre de pièces, on rencontre des pointes du type de St. Acheul dont les unes sont ovalaires (Pl. II, fig. 1) les autres plus ou moins triangulaires (Pl. II, fig. 2) ou discoïdales. Outre ces pointes, on trouve un grand nombre d'éclats d'une forme indéterminée et grossièrement taillés, la face plane porte habituellement un volumineux cône de percussion (Pl. II, fig. 6).

Les pièces représentées sous le No. 3, Pl. I et les No. 2 et 4, Pl. II sont celles qu'on rencontre le plus fréquemment. Dans beaucoup d'outils, la retaille a fait place à de petites carrures naturelles par suite de la décomposition du silex (Pl. II, fig. 5). Les percuteurs et les bloces matrices sont moins nombreux qu'à Akbyeh. A part cette différence l'ensemble de l'outillage présente une analogie frappante avec ce dernier. La taille et la forme des instruments, l'altération et la patine du silex sont presque identiques.

Keferaya[1] (Pl. III).

Le second atelier, que j'ai découvert à peu près en même temps que le précédent, se trouve sur la limite occidentale de la plaine de Coelésyrie, c'est-à-dire au pied occidental du Liban, près du village Keferaya. Il paraît moins étendu que celui de Doukha et plus récent, les silex sont mieux conservés et le travail plus soigné.

En prenant le chemin de Kab Elias à Khirbet, un peu avant d'arriver en face du village, on voit à gauche de la route carossable un champs littéralement couvert d'éclats de silex. L'atelier occupe un espace d'environ 500 à 600 mètres carrés, en dehors de cette limite, on ne rencontre aucun vestige de silex, comme à Doukha, le sol et le voisinage en sont dépourvus. L'ouvrier préhistorique allait s'approvisionner à une heure plus loin entre Djeb Djennin et Karaoun où les rognons de silex abondent.

Le champs occupé par les débris de l'atelier est cultivé en blé. Le laboarage enterre les uns et ramene à la surface les autres, un certain nombre

[1] Sur la carte il y a une erreur. L'atelier ne se trouve pas à gauche du Litany, mais à droite.

d'éclats portent des lignes de couleur rouille qui ont eté produites par la charrue.

L'altération des silex est moins profonde que dans les outils de Doukha et d'Akbyeh. Les instruments sont de dimension moyenne, ils sont encore épais, mais moins lourds et moins massifs que ceux des deux ateliers précédents.

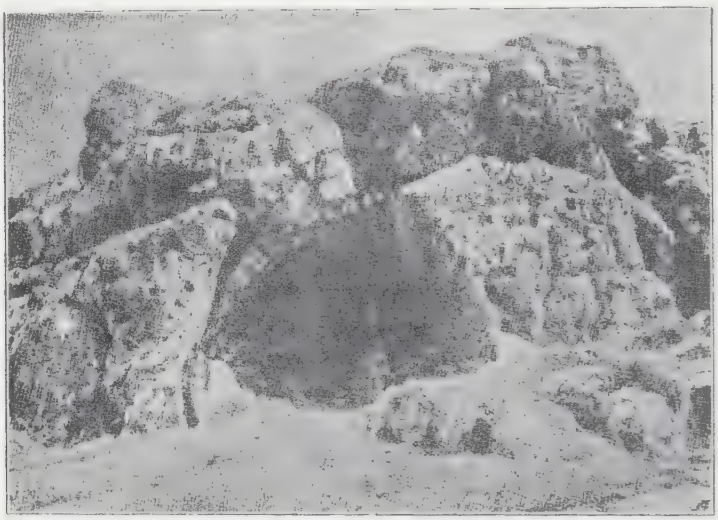
Les éclats ont généralement une face lisse, munie du bulbe de percussion, l'autre présente les nervures de la taille, les bords sont retouchés à grands et moyens éclats, parfois avec soin et précision. Les pièces taillées sur les deux faces ainsi que les lames en forme de couteaux sont a peu près absentes de l'atelier. A part quelques types classiques, comme le racloir moustérien et le grattoir, la forme des outils qui portent de traces évidentes de travail ou d'usure, est assez mal définie. Les éclats informes et sans retouches sont très nombreux. Les lames de forme diverse ont sur le pourtour de nombreux petits éclats enlevés par l'usure ou par la retaille. La pièce No. 4 est un éclat dont l'un des bords est tranchant et couvert de la croûte du rognon primitif, l'autre bord est légèrement denticulé. Il est difficile de dire si cette denticulation est l'effet d'une taille intentionelle ou de l'utilisation de l'instrument, tandis que la pièce No. 6 est une lame oblongue de forme intermédiaire entre la pointe et le racloir moustériens, la plus grande partie de son contour est rétouchée à grands éclats irréguliers. Elle a pu servir de pointe ou de racloir. Les grattoirs sont peu nombreux. Le No. 5 représente un type assez regulier. Le contour de la partie supérieure est grossièrement retaillé, la partie inférieure est brute. La pièce figurée sous le No. 2 est une lame épaisse et étroite, le sommet est terminé carrément, presque tout le pourtour est retouché avec soin et la partie supérieure porte une encoche parfaitement retaillée. La forme de l'instrument qui domine est le racloir mousterien. Le No. 3 est un éclat épais dont l'un des bords est régulièrement taillé, sur l'autre bord ont été enlevé deux ou trois éclats probablement pour faciliter la préhension. La face supérieure est presque totalement couverte par la croûte du rognon. Le No. 7 représente une pièce dont le bord inférieur est arqué et denticulé. L'instrument a pu servir de racloir ou de scie. Les percuteurs et les blocs matrices sont rares.

Adloun (Pls. IV, V, VI, VII, VIII).

Adloun est un petit village metoualis situé sur le flanc de la montagne, à égale distance de Saïda (Sidon) et de Sour (Tyr). Les archéologues désignent sous ce nom les ruines et la nécropole phéniciennes qui se trouvent au-dessous des villages modernes. A partir du chemin qui conduit à Adloun, se dresse une longue muraille de rocher élevée de 30 à 40 mètres au-dessus de la plaine qui s'étend depuis la base de l'escarpement jusqu'à la mer. C'est dans ces rochers que sont creusées de nombreuses hypogées, mais outre ces cavités artificielles il y a deux grottes naturelles qui selon toutes les apparences ont été formées par la mer vers la fin de l'époque tertiaire ou le deb de l'époque quaternaire, les trous et les fissures sont remplis de sable et de avier agglutinés contenant des fragments de coquille marine et des dents de poisson.

Les vestiges préhistoriques sont très nombreux et montrent l'importance de la station.

Tout d'abord à l'entrée de ces rochers se trouve une vaste caverne de 34 mètres de long, bien éclairée grâce à l'orifice central du plafond et la hauteur de l'entrée, elle est connue des indigènes sous le nom de Mogharat el Bzez. Sur les murs de droite et de gauche en entrant sont gravés des symboles qui démontrent jusqu'à l'évidence que la caverne était consacrée au culte d'Astarté, mais avant d'avoir été dédiée au culte de la puissante déésse phénicienne cette grotte a servi d'habitation à l'homme paléolithique.



Adloun
Mogharat el Bzez (grotte du sein).

Plusieurs lambeaux de breches formées de dents, de machoirs de cervidés, d'éclats d'os, de lames et de blocs en silex cimentés ensemble sont restés adhérents, aux parois de la grotte à 1·50 mètre au-dessus du plancher actuel et montrent encore à quelle hauteur est parvenu l'amas de détritus de la vie journalière de la tribu préhistorique.

Un peu plus loin vers le sud se trouve une seconde grotte à double étage, c'est-à-dire deux grottes superposées: l'inférieure est naturelle, la supérieure a été creusée de main d'homme. Le sol n'offre rien d'intéressant. Sur les parois en entrant se voit, à 2 mètres de hauteur ainsi qu'à la base, des brèches osseuses noircies par la fumée contenant plusieurs dents d'un grand bovidé, des éclats d'os et de silex, des galets oblonges en basalte qui ont servi de percuteurs. De plus entre ces deux grottes les roches sont couvertes de nombreux lambeaux de brèches osseuses magnifiques empâtant des esquilles des lames en silex ouvrées et une très grande quantité d'os fragmentés qui par suite de l'ablation atmosphérique font saillie sur le rocher ou gisent sur le flanc, dans les fentes ou sous les herbes. Les grottes et ces brèches ne m'ont rien fourni.

Enfin le dépôt le plus important qui ait échappé à la destruction est situé en plein air près du chemin qui conduit au village metoualis d'Adloun. A la base de l'escarpement s'étend une petite plateforme dont le sol est formé d'une terre rougeâtre, compacte, contenant des cailloux à angle vif et peu volumineux, provenant des roches adjacentes. Ce dépôt encore incomplètement exploré renfermait une grande quantité d'os brisés ou fendus, des dents associés à des éclats informes de silex ou des instruments bien travaillés dont les principaux types sont représentés sur les cinq planches.

Les éclats d'os sont indéterminables, les dents se rapportent aux espèces suivantes que nous rencontrerons dans toutes les stations paléolithiques de la Phénicie.

Bison priscus Boj. *Capra primigenia* Fraas
Cervus cf mesopotamicus Brook *Sus scrofa ferus* Lin.

Aucun de ces animaux qui nourrissaient la tribu n'existe aujourd'hui dans le Liban.

Le chasseur préhistorique d'Adloun employait le silex cretacé ainsi que le silex éocène, très abondant dans le voisinage, pour se fabriquer des outils et des armes. Les instruments ayant conservé leur composition et leur couleur naturelles sont rares, presque tous sont blancs ou blanchâtres par suite de l'altération qui a pénétré jusqu'à plusieurs millimètres de profondeur; parfois elle a gagné jusqu'au centre, le silex est devenu grenu et cassant. Les instruments sont encore des éclats plus ou moins grands, épais, lourds, trapus, retaillés à grands éclats, beaucoup d'outils ont conservé une portion de la croûte naturelle du rognon primitif. Le travail est mieux soigné ici que dans les ateliers précédents. La main de l'ouvrier paraît plus sûre et plus habile. Un certain nombre de pièces sont retouchées avec une grande précision. Comme forme l'ensemble de l'outillage peut être ramené à quelques types peu nombreux: pointes, racloirs et couteaux, caractérisant une industrie acheuléenne et moustérienne.

La station d'Adloun nous a livré deux sortes de pointes. La premiere affecte une forme plus ou moins triangulaire ou ovalaire, taillée sur les deux faces et représente le type chelléen. Ce type chelléen offre quelque différence de détail dans la forme qui permet de distinguer des variétés. Les uns ont l'extrémité supérieure pointue, la partie basilaire est épaisse et arrondie, sa forme rappelle plus ou moins exactement celle de l'amande, de là son nom amygdaloïde, les autres sont ovalaires (Pl. IV, fig. 1 et 2), d'autres sont lancéolées portant vers la base une saillie (Pl. IV, fig. 5) ou une portion du bord brute et sans retouches (Pl. IV, fig. 4) ce qui leur donne un aspect moins régulier, d'autres encore sont subtriangulaires, la face supérieure est plus convexe que la face inférieure, le pourtour retouché. (Pl. IV, fig. 3.)

La secondé sorte de pointe est celle du Moustier en Périgord. Elle n'est taillée que sur une seule face, l'autre, la face d'éclatement est plane, lisse et sans retouches, la base porte le cône de percussion. Les bords seuls sont retouchés et le sommet est plus ou moins pointu. La Planche V représente quelques variétés de ce type (fig. 1, 2, 3, 4, 6, 7, Pl. VII, fig. 5).

Les pièces figurées sous le no. 5 (Pl. V) et le no. 4 (Pl. VI) sont des instruments intermédiaires entre la pointe et le racloir moustériens. Le sommet est terminé en pointe, le bord du côté gauche est finement retaillé depuis le sommet jusqu'à la base ainsi qu'une partie du côté droite. L'extrémité supérieure la rapproche des pointes et le côté gauche retouché des racloirs.

Le racloir moustérien est l'outil qui domine dans cette station, il est très varié comme dimension et comme forme. Le plus grand mesure 14 centimètres de longueur et pèse 400 grammes, et le plus petit atteint à peine une longueur de 6 centimètres et pèse 12 grammes. Entre ces deux extrèmes on retrouve tous les intermédiaires. L'ouvrier primitif a taillé avec plus ou moins d'adresse une portion du pourtour de l'éclat détaché du bloc matrice tantôt en ligne droite (Pl. VII, fig. 1, 3, Pl. VII, fig. 4, 8, 9), tantôt en arc de cercle plus ou moins accusé (Pl. VI, fig. 2, 7, Pl. VII, fig. 4, 5, 6, 7, Pl. V, fig. 8). Le côté opposé au bord retaillé est souvent irrégulier, épais, brut, portant parfois quelques rares retouches à grands éclats. Dans quelques uns tout le pourtour, ou peu s'en faut, a été travaillé (Pl. VI, fig. 6, 7, Pl. VII, fig. 2). Ils étaient destinés à racler le bois et les peaux. Plusieurs sont d'un fort beau travail. La fig. 2 de la Pl. VII représente une pièce en silex rougeâtre bien conservé. Tout le pourtour est habilement retouché, le côté gauche est légèrement arqué et le côté opposé droit, l'extrémité inférieure est appointée par la taille. La face supérieure porte les nervures des retouches et une portion de la croûte du bloc matrice.

Les outils figurés sous le No. 1 (Pl. VI) et le No. 7 (Pl. VIII) ont le sommet taillé en grattoir et les bords latéraux en racloir, dans l'un les retouches sont petites, dans l'autre elles sont grandes et grossières. Le premier est en silex profondément altéré, le second est bien conservé. Tous deux forment la transition aux grattoirs qui semblent cependant très rares dans cette station.

Quelques racloirs paraissent avoir été accommodés à la main gauche, on les tient malaisément dans la main droite. Sur la surface supérieure a été enlevé un éclat allongé pour faciliter la pose du pouce (Pl. VI, fig. 3 et 5).

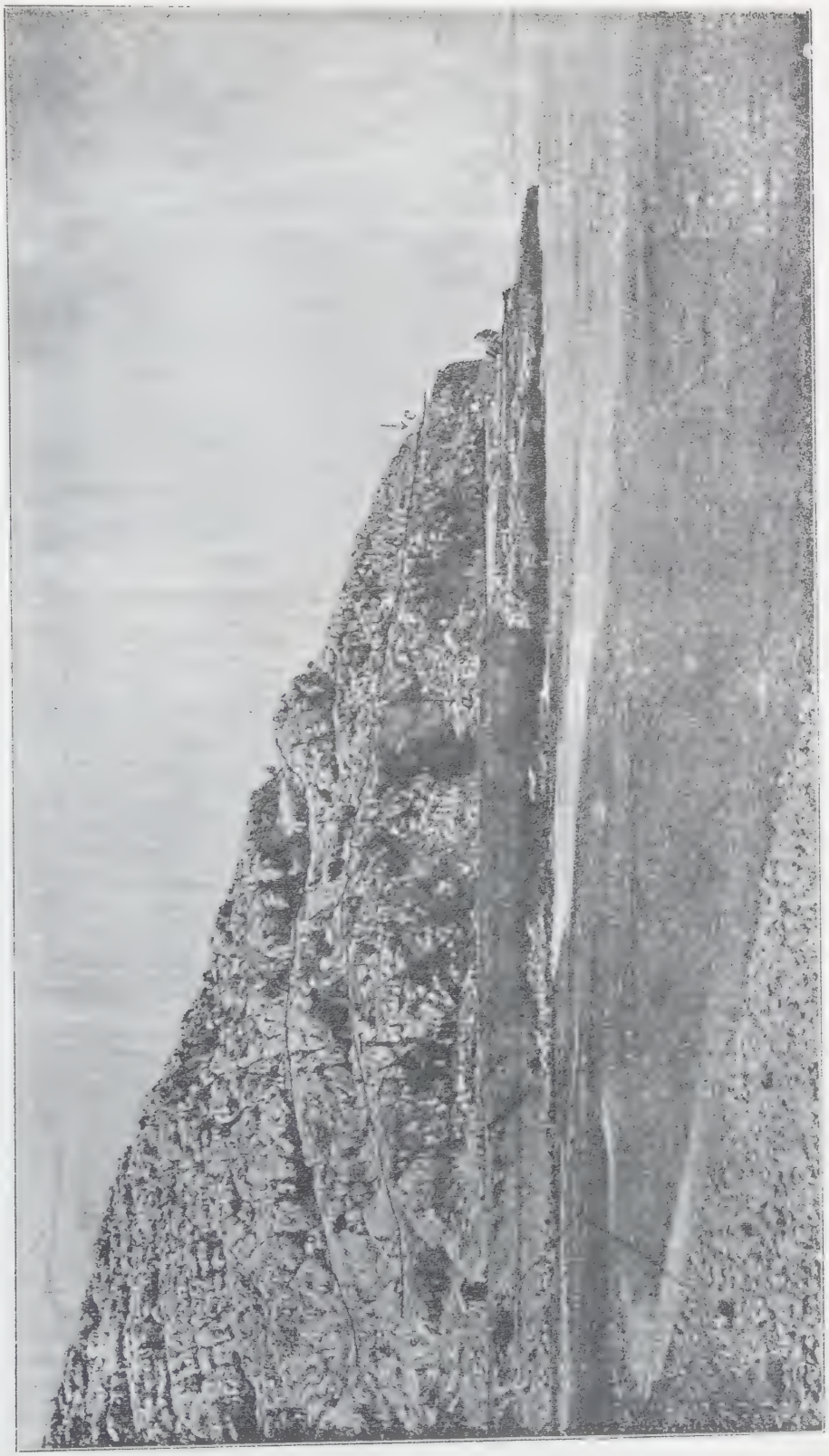
Parmi les outils d'Adloun se trouvait un perçoir en silex brunâtre, le sommet est finement appointé par des retouches qui continuent sur le bord latéral, l'autre est revêtu de l'écorce du bloc matrice.

J'ai en outre recueilli des lames étroites vulgairement appelées couteaux, elles sont rares, je n'en ai trouvé que quatre, elles sont plus lourdes et plus épaisses que celles qui seront décrites plus loin. Deux ont le tranchant rabattu (Pl. VIII, fig. 3 et 6).

Ras el Kelb (Pl. IX).

Le Nahr el Kelb (fleuve du chien) est l'ancien Lycus des Grecs dont l'embouchure offre un des points les plus intéressants de la côte syrienne.

Ras el Kelb est un contrefort du Liban; il forme la rive gauche de la rivière et projette sa pointe dans la Méditerranée. Ce promontoire est composé d'un calcaire blanc jaunâtre dans l'intérieur et grisâtre à la surface ex-



Promontoire de Ras el Kelb

1 Route assyrienne et égyptienne. — 2. Voie Romaine. — 3. Tramway libanois. — 4. Route moderne.
a, *b*, *c* Restes préhistoriques. — *d*, *e*, *f* Stèles assyriennes et égyptiennes.

posée à l'air. Ces calcaires ont été longtemps rangés dans le crétacé, mais ils appartiennent en réalité au miocène.

Cet éperon rocheux interceptait la grande route de Syrie, il a fallu, pour se frayer un passage, tailler le chemin dans le roc vif. Du sommet le long des stèles descend la route suivie par les Assyriens et les Egyptiens; un peu plus bas la voie romaine, pratiquée également dans le roc vif sous Marc Aurel, les suit de l'extrémité du promontoire; enfin presque au niveau de la mer se trouvent la route carrossable moderne et la ligne du tramway libanois.

Ici comme à Adloun se trouvent des monuments plus anciens que ceux des premiers peuples civilisés dont l'histoire nous a conservé le nom. Il n'y a ici pas de grottes, les restes préhistoriques sont en pleine air, dispersés dans les anfractuosités ou bien au pied des rochers. On les rencontre à cinq ou six points différents, peu éloignés les un des autres, mais d'une inégale importance. Un mot sur chacun.

En partant de D'bayé, après 15 minutes de marche, on voit à droite près des dernières maisons un puissant banc calcaire de couleur sombre. Sa surface est hérissée de nombreuses pointes de silex et d'éclat d'os engagés dans une roche rougeâtre extrêmement dure.

Le second est un peu plus loin vers le nord après la grande carrière moderne; ce sont de grands blocs formés de lamelles et instruments de silex bien travaillés mais difficile à extraire; ils sont associés à de fragments d'os et à des dents de rhinoceros et de bison.

En marchant toujours vers le nord en suivant la voie romaine on arrive à une sorte d'enclos limité au nord et à l'est par des rochers de 8 à 10 mètres de hauteur. Tout le fond de cet abri est occupé par une puissante brèche osseuse, c'est le gisement le plus important. Il mesure une dizaine de mètres de long et 7 à 8 mètres de large et 1 à 3 mètres d'épaisseur. Ces brèches sont constituées par de grands et nombreux éclats d'os fendus longitudinalement, par des dents de rhinocéros, de bison, de sanglier, de cervidés etc., de lames, lamelles et esquilles de silex provenant du déchet de la fabrication. Ces brèches ont été explorées par Lewis et Dawson.

En continuant notre route sur la voie romaine après quelques minutes on se trouve devant un creux au milieu de rochers sous lequels s'ouvrent plusieurs cavités peu profondes offrant un abri. Le sol incline et descend en pente depuis le sommet du promontoire jusqu'au bord de la mer. La partie inférieure a été coupée par le tramway et la route moderne. La masse rocheuse qu'on voit à droite du chemin, sont des brèches osseuses dures et compactes, que les Romains ont coupées pour y établir la route. De gros blocs gisant sur le talus sous la voie romaine ont été détachés et jetés en bas, quelques uns ont roulé jusqu'au bord de la mer. Ces blocs sont pétris de belles dents d'un grand bovidé, de grands éclats d'os dont quelques uns ont subi l'action du feu, et de nombreux lames de silex taillés.

Enfin tout près du tramway libanais se trouve un abri qui contient des restes préhistoriques.

Ras el Kelb

1 Brèches osseuses coupées par les Romains. — 2 Voie romaine. — 3, 4, 5 Blocs de brèches osseuses détachés.

Ras el Kelb

1 Brèches osseuses.

Les dents et les restes organiques recueillis dans cette station se rapportent aux espèces suivantes:

Ursus sp.
Rhinoceros tichorhinus Cuv.
Equus caballus Lin.
Sus scrofa ferus Lin.
Bison priscus Boj.
Cervus cf mesopotamicus Brook
Capra primigenia Fraas

Mollusques
Trochus — Patellus — Pectunculus.

Les animaux qui ont laissé le plus de débris de leur squelette sont le rhinocéros, le bison et le daim de Mesopotamie; les restes du bouquetin sont assez rares. Tristram, qui a découvert (1864) les brêches de la voie romaine est parvenu à extraire quelques dents qui ont été examinées et déterminées par le prof. Dawkins. Ce savant a reconnu que quatre dents ont appartenu à un bœuf ressemblant beaucoup à l'Aurochs *Bos primigenius* et que l'autre est rapportable au Bison d'Europe. Les autres dents peuvent être attribuées au renne et à l'élan[1].

Sans vouloir nier absolument l'existence du renne et de l'élan dans le Liban a l'époque quaternaire, je dois cependant avouer que je n'ai rien trouvé ni ici ni dans les autres stations paléolithiques de la Phénicie qui puisse être attribué à ces deux espèces septentrionales. Ni le prof. Lewis (1875) ni M. Dawson[2] (1884), qui ont explorés cette station, n'en ont rencontré le moindre vestige. Il en résulte que l'existence du renne et de l'élan dans le Liban à l'époque préhistorique devient douteux.

Fraas[3] a étudié les dents de bovidé de cette station. Toutes lui ont paru appartenir au bison d'Europe. Parmi les dents de bovidé que j'ai recueillies les uns sont plus grandes que les autres, mais cette différence de dimension peut provenir d'un caractère individuel plutôt que d'une différence spécifique. Je les avais envoyées à M. Nehring de Berlin, pour les étudier, malheureusement elles semblent avoir péri dans l'incendie qui a détruit une partie de sa collection.

Les terrains crétacés et jurassiques fournissaient la matière première de l'outillage, le silex eocène ne paraît pas dans cette station, car le terrain eocène n'existe pas dans le voisinage et la tribu n'avait pas besoin d'aller bien loin pour s'approvisionner.

Les instruments sont en général faits de grands éclats dont quelques rappellent le type Levallois, ils présentent beaucoup d'analogie avec l'outillage d'Adloun avec cette différence cependant, c'est que les outils au lieu d'être épais, trapus et retaillés à grands éclats sont minces, légers et finement retouchés sur les bords de leur pourtour.

Les instruments bien travaillés se ramènent à trois types: Les pointes chelléennes et moustériennes avec les racloirs correspondants. Il y a de plus

[1] Tristram, The Land of Israel, p. 11.
[2] Dawson, Notes on prehistoric Man in Egypt and the Libanon App. p. 14.
[3] Fraas, Aus dem Orient, II. Teil, p. 116.

des éclats bruts de toute forme et toute dimension, quelques uns portent des traces d'usures.

Le type chelléen persiste encore, mais il devient rare et disparait complètement, nous ne le rencontrerons plus dans les stations suivantes. J'en ai rencontré deux pièces dont l'une est d'un fort beau travail.

Les pointes moustériennes sont plus nombreuses. Le No. 4 est une belle pointe de cette forme, elle est en silex jaune. Les bords latéraux à partir du sommet jusque vers le milieu sont retaillés avec soin, les parties inférieures et la base sont brutes. La figure No. 5 représente une autre pointe plus étroite et plus pointue vers le sommet que le type précédant, les bords latéraux sont retouchés jusqu'à la base, elle est en silex blanchâtre profondément patinée. La pièce figurée sous le No. 1 est une pointe en silex calcédonieux d'une couleur bleuâtre bariolée de nombreuses petites taches blanchâtres, le sommet est pointu, les bords plus ou moins réguliers sont finement retouchés La lame No. 2 est une éclat assez large, ovalaire, le pourtour est arrondi et retouché a petits éclats. Vers le sommet du bord droit elle est pourvue d'une petite encoche retaillée intérieurement. La figure No. 3 représente une lame qui forme une transition entre la pointe et le racloir moustérien. Le bord du côté gauche est légèrement arqué et retouché, le bord du côté droit est moins arrondi et bien mieux travaillé ce qui montre que l'instrument pouvait servir de racloir aussi bien que de pointe. Sous le No. 6 est figuré un racloir moustérien dont une grande partie de son pourtour est finement retouchée. Enfin le No. 7 est un éclat épais, discoidal, le sommet et l'un des bords sont retaillés à grands éclats; il a conservé une portion notable de l'écorce du rognon primitif et présente une grande analogie avec certaines pièces d'Adloun.

Nahr Ibrahim Pl. X.

Le Nahr Ibrahim est situé à deux lieues au sud de Djebailé, l'ancien Byblos; il prend sa source à Afka et coule dans une fissure profonde et sauvage jusqu'à la mer.

Toute la région du Nahr Ibrahim est une des plus remarquables de la Phénicie qui acquit dans l'antiquité une grande célébrité. Il y avait là un centre religieux consacré au dieu Adonis. Le fleuve portait son nom, de nombreux temples et monuments étaient dédiés à son culte. On en rencontre des vestiges partout.

A 5 minutes au nord du Nahr Ibrahim, à droite de la route carrossable, et à 60 mètres de la Mediterranée s'élève un massif rocheux dans lequel s'ouvrent trois grottes de forme et de dimension a peu près égale, qui servaient longtemps d'habitation à l'homme paléolithique.

La première cavité de droite fut remplie de débris de cuisine et de rejet de l'industrie. De nombreux lambeaux de brèches osseuses sont restés adhérents aux parois et au plafond indiquant encore aujourd'hui la puissance du dépot préhistorique que les giblites ont dû faire disparaître lorsqu'ils transformaient cette grotte en un caveau sépulcral.

Dans la seconde cavité on voit à droite le long du mur toutes les fentes et cavités jusqu'à 1 mètre de hauteur remplies de conglomérat de fragments d'os, d'éclats de silex et de coquilles marines.

La troisième caverne ouverte à ses deux extrémités est un couloir de 11 mètres de long et de 4 à 5 metrès de large. Tout le plancher de ce couloir est formé d'une concrétion de pierres calcaires, d'ossements fragmentés, de lames de silex, des coquilles marines et terrestres, cimentés ensemble par le calcaire d'infiltration. On y distingue de grands éclats d'os ayant appartenu à de gros ruminants, des dents et de débris de mâchoire d'un bovidé. Le sol devant cette grotte semble avoir été défoncé; il est borné à gauche et

Station préhistorique du Nahr Ibrahim.

à droite par les rochers qans lesquels sont creusées les cavernes. Près de l'entrée la brèche du plancher a été coupée verticalement et montre une épaisseur de deux mètres. Au fond de ce couloir une partie du plafond est tombée et c'est sous ces débris que le sol préhistorique paraît intact.

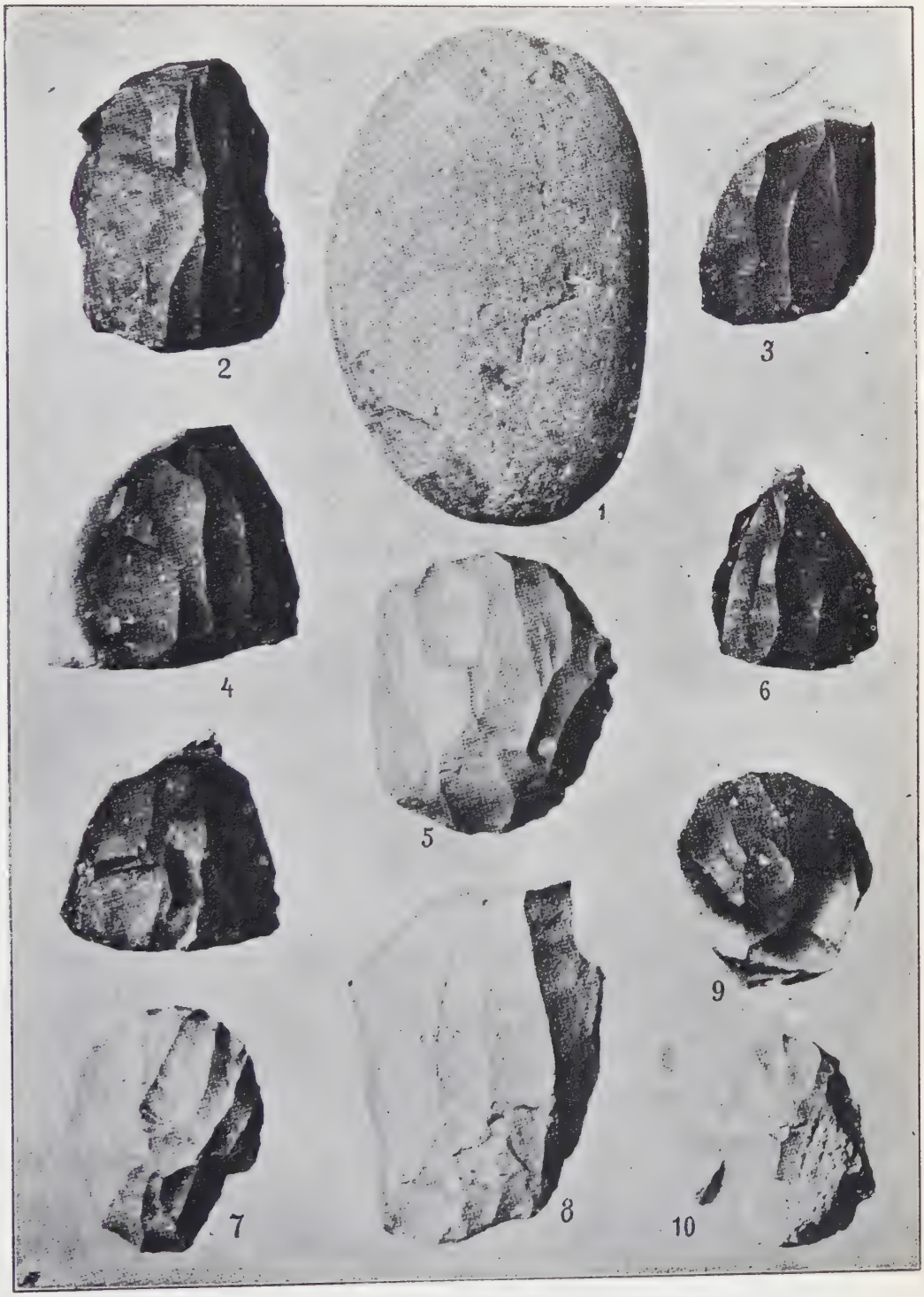
Des silex taillés, des éclats informes et des fragments de brèche se rencontrent partout dans les champs qui avoisinent les grottes.

Tous les restes organiques qui ont pu être déterminés se rapportent aux espèces suivants:

Bison priscus Boj
Capra primigenia Fraas
Cervus cf mesopotamicus Brook
Sus scrofa ferus Lin.

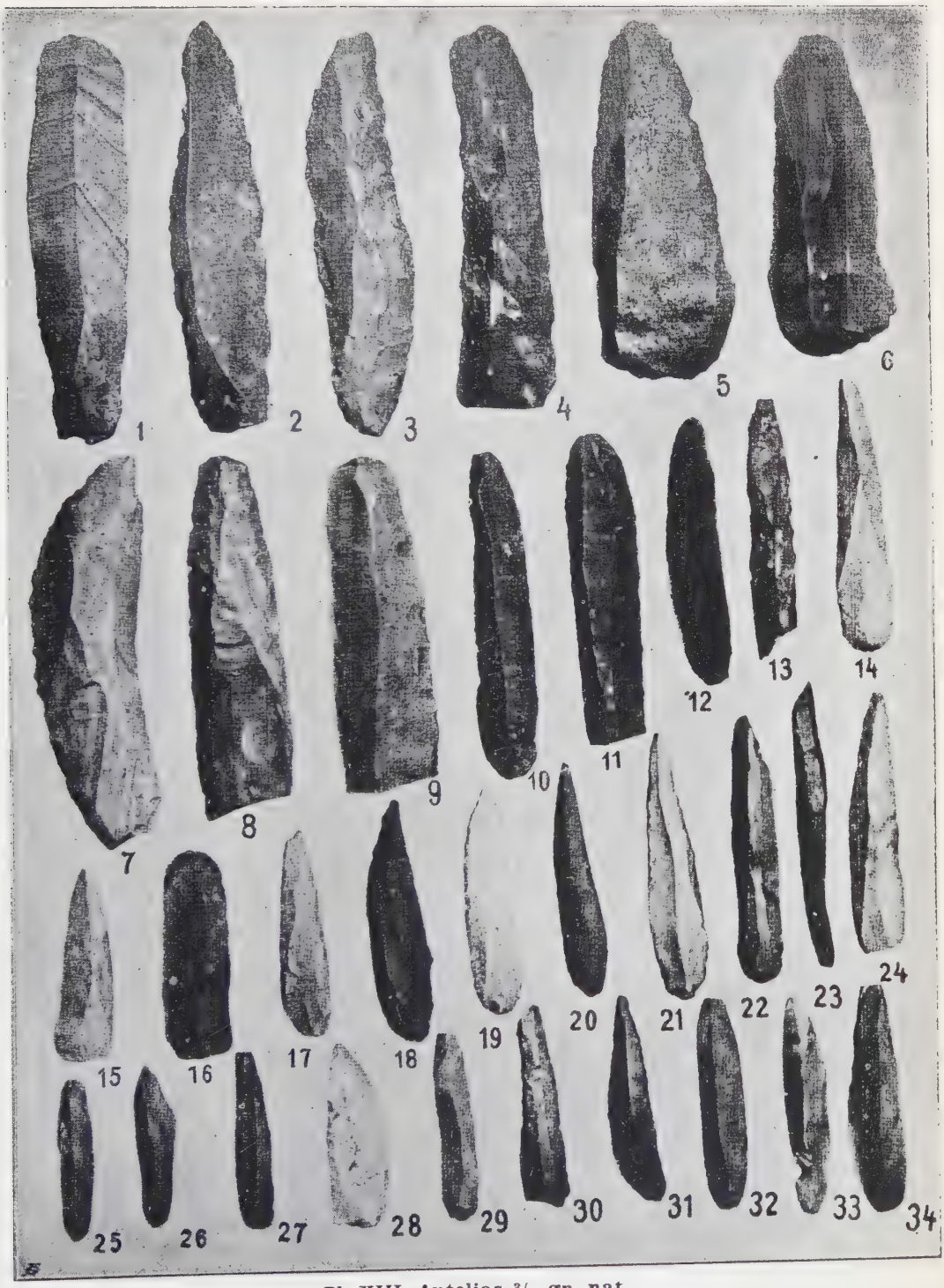
C'est exactement la faune d'Adloun. Les restes de bison et de sanglier dominent.

Le chasseur paléolithique trouvait la matière première nécessaire à son industrie dans le plus proche voisinage de sa demeure. La roche de la grotte contient de nombreux rognons de silex de mauvaise qualité, sa cassure est

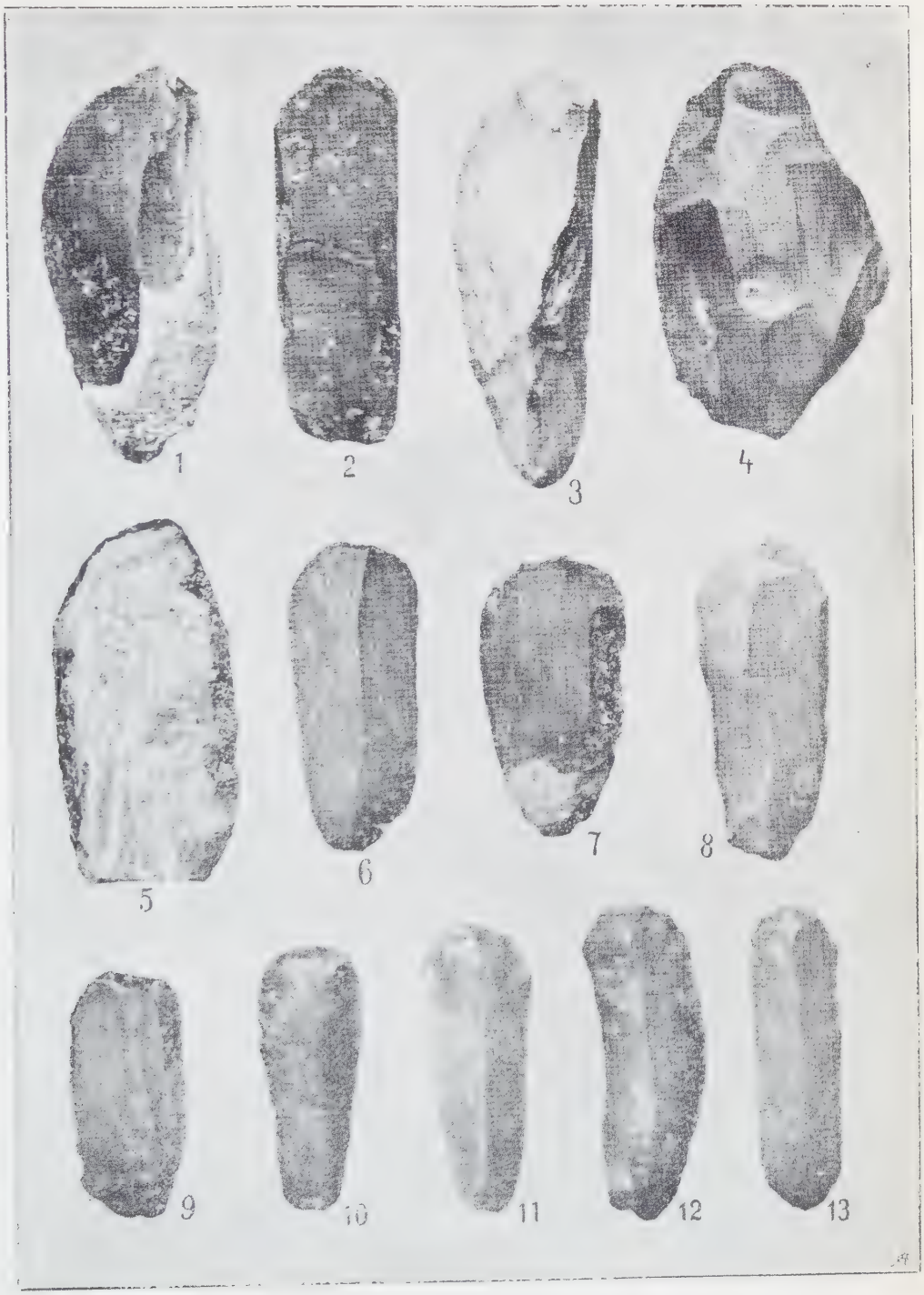


Pl. XI Antelias 1/2 gr. nat.

Pl. XII. Antelias 3/4 gr. nat.



Pl. XIII. Antelias $^{3}/_{4}$ gr. nat.



Pl. XIV. Antelias 3/4 gr. nat.

Pl. XV. Antelias $^{5}/_{6}$ gr. nat.

Pl. XVI. Antelias 5, 6 gr. nat.

Pl. XVII. Nahr el Kelb (sourd) ou Djaita $^{5}/_{6}$ gr. nat.

esquilleuse et se prêtait difficilement à être débitée en lames. Quelques instruments ont été façonnés avec ce silex, mais la plus grande partie de l'outillage a été fabriqué avec du silex pyromaque et ses nombreuses variétés. En général il est de couleur rougeâtre, rose, blond, ou grisâtre.

L'ensemble de l'outillage présente une grande analogie avec celui du Nahr Beyrouth et même avec celui de Ras el Kelb. On y rencontre les mêmes éclats larges et plus ou moins minces, des grattoirs de forme discoidale du type de cette dernière station. Le type chelléen a cessé, la forme moustérienne persiste encore, mais tend à se transformer. Le véritable type devient plus étroit et plus allongé. Les instruments sont d'un travail moins achevé que ceux de Nahr el Djoz. Cette dernière station forme le passage au type aurignacien d'Antelias et de Djaïta. Le solutréen caractérisé par les pointes à cran et les silex taillés en feuille de laurier paraît complètement absent de la Syrie centrale; du moins je n'en ai pas trouvé jusqu' ici et personne à ma connaissance n'en a jamais signalé. Les outils sont de taille moyenne et ne dépassent pas 15 centimètres de longueur dans l'ensemble. La nature du silex n'est guère altérée; pourtant il y a certain nombre de pièces qui sont patinées plus ou moins profondément; d'autres ont passé au cacholong.

L'ouvrier préhistorique du Nahr Ibrahim parait avoir été peu préoccupé à donner à ses outils une forme définie par la taille, les éclats semblent avoir toujours conservé la forme naturelle telle que la fournissait le bloc matrice. Il se contentait de retailler avec plus ou moins de soin et d'habilité les bords du pourtour. Quelques uns portent de petites encoches qui ne sont pas aux dentelles, car elles sont finement retouchées à l'intérieur (Pl. X, fig. 2 et 4).

La peuplade se servait comme percuteur des galets oblongs en basalte qu'on trouve dans le lit de la plupart des torrents, qui descendent de la montagne. Les nuclei réduits par l'enlevement de lames ou lamelles sont peu nombreux (Pl. XI, fig. 8). Les pointes ou couteaux sont variés, plus ou moins allongés, beaucoup ont été retaillés sur leur pourtour. Un grand nombre ont sur les bords de petits éclats enlevés irrégulièrement; on se demande s'ils n'ont pas été produits par l'usage plutôt que par la taille intentionelle. De nombreuses lames ont été employées à l'état brut, c'étaient d'excellents instruments à couper, leurs bords étaient parfaitement tranchants. La pièce figurée sous le No. 6 est un éclat en silex blond, le sommet est légerement arrondi par la taille et l'un des bords retouché depuis le sommet jusqu'à la base, il a pu servir de grattoir ou de racloir. La figure 7 représente un racloir moustérien, dont le bord régulier est finement retaillé, le reste est brut. Les grattoirs sont peu nombreux (Pl. X, fig. 10 et 11), le premier a le sommet terminé obliquement et l'un des bords retouché, le second est retaillé sur tout le contour sauf à la base. Tous deux sont cacholonnés. Il y a des lames étroites provenant des couches superficielles du bloc matrice. La fig. 9 représente une de ces lames; un des bords est retaillé ou du moins fortement usagé. La plus grande partie de la face supéieure est couverte de l'écorce du rognon; la seconde lame Pl. X. fig. 12 a un côté bien travaillé, tout le reste est brut.

Citons encore un grand nombre de petites pointes dont le sommet a été appointé par la retaille, elles servaient probablement de pointes de trait (Pl. X, fig. 5 et 8).

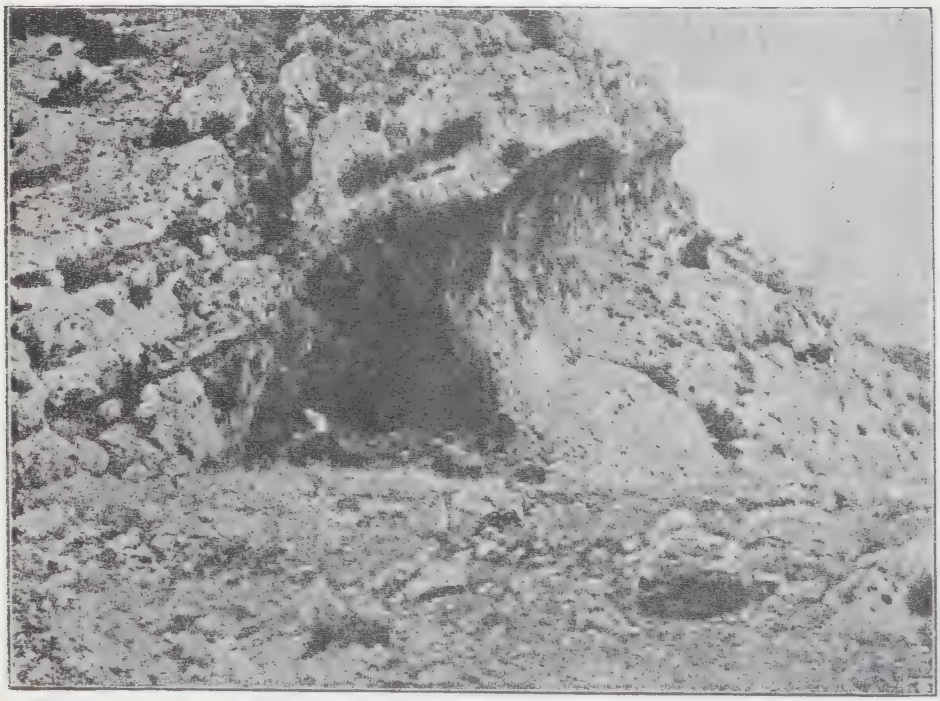
Enfin il y a des éclats informes sans nombre.

Antelias[1] Pl. XI—XVI.

La station d'Antelias est sans contredit la plus intéressante et la plus importante des stations paléolithiques de la Syrie centrale actuellement connues. C'est la seule qui jusqu'à ce jour nous ait livré des ossements humains et des instruments en os ouvrés, associés aux débris de l'industrie primitive.

Antelias est le nom d'un village situé sur les derniers contreforts du Liban à l'entrée d'une vallée qui porte ainsi que sa rivière le nom du village.

La roche dans laquelle s'ouvre la caverne est un calcaire compact d'un blanc jaunâtre dans la cassure fraîche; exposé a l'air il devient d'un gris foncé. Ce sont les calcaires à *cidaris glandaria* de Fraas ou le calcaire de Haraya de Diener. Leur position stratigraphique fut longtemps contesté parmi les géologues, aujourd'hui la question est tranchée, ils appartiennent au jurassique supérieur.



Entrée de la grotte d'Antelias.

La grotte paraît avoir été primitivement une fissure plus ou moins large que les eaux d'infiltration et les eaux courantes ont agrandie et élargie. Elle s'étend sur une longueur de 60 mètres dans la direction du nord-est nord,

[1] N'ayant pas fait de nouvelles recherches dans les stations du Nahr Beyrouth et du Nahr el Djoz ou Keftoun je n'ai rien à modifier ni à ajouter à ce que j'ai dit ailleurs

la largeur moyenne est de 8 mètres et la hauteur approximative de la voûte au dessus du sol est 6 à 8 mètres. Les parois de droite sont assez réguliers sans cavités ni saillies; il n'en est pas de même de celles du côté gauche.

La grotte peut être divisée en trois parties de longueur sensiblent égale. La chambre du fond tourne brusquement au nord, un couloir assez étroit réunit la chambre antérieure à celle du fond[1].

Le dépôt archéologique se trouve dans la chambre antérieure dont le sol n'offre pas une composition homogène dans toute son étendue.

La couche de la partie antérieure de cette salle est composée de haut en bas d'un remblai situé à la base des parois, vers le milieu du plancher se trouve une couche de cendre et de charbon moderne provenant d'une ancienne charbonnière qu'on y avait établie; au dessous vient une sorte de tuf calcaire d'un blanc jaunâtre, renfermant de silex ouvrés, des os brisés, des coquilles marines et terrestres. Cette couche repose sur une autre, formée d'une terre rougeâtre très argileuse, mêlée de sables fins, qui encroûte les silex et les os. Cette couche passe insensiblement à la dernière qui semble occuper tout le fond de la grotte. C'est une argile rouge avec de nombreux blocs anguleux ou arrondis qui repose sur le rocher.

La section postérieure de la chambre présente une composition un peu différente. C'est le gisement archéologique proprement dit. Le sol est couvert de 10 à 15 centimètres de terre calcaire grisâtre sèche et meuble, renfermant de petites pierres anguleuses et remplie de lamelles de silex et de fragments d'os. Elle repose sur une autre couche terreuse, d'un noir rougeâtre argileuse, contenant par place des paquets de cendre et de charbon provenant d'anciens foyers préhistoriques. Cette couche devient plus rouge et plus argileuse avec la profondeur. Les os et les silex sont toujours couverts d'une épaisse croûte de calcaire d'infiltration dont il est parfois difficile de les dégager. Enfin à la base règne une argile rouge humide, contenant des blocs calcaires anguleux. Cette argile s'appuie sur la roche.

Tout ce dépôt paraît avoir été formé par l'homme lui même en accumulant tous les détritus de la vie journalière, en brûlant du bois, en jetant autour du foyer les débris de cuisine et les reliefs de ses repas, en abandonnant sur le sol ses outils et le résidu de leur fabrication. Le sol s'exhaussait peu à peu et ne paraît pas avoir subi de remaniement depuis sa formation, car plusieurs vertèbres, des tarses et métatarses ont été trouvés dans leur connexion anatomique. Les différentes parues des mâchoires brisées sous la pression de la terre se rencontraient juxtaposées de sorte qu'on pouvait reconstituer la mâchoire entière au moyen des morceaux restés en place.

A l'entrée de la grotte on voit une brèche osseuse superbe, renfermant comme toujours des silex travaillés, des lamelles et esquilles informes, des dents et des éclats d'os avec du charbon, le tout engagé dans un calcaire rougeâtre, compacte et dur. Ce conglomérat forme le seuil de la caverne.

---

[1] Cette caverne est bien connue des indigènes. Hedenborg en 1833 signala la brèche osseuse située à l'entrée. En 1875 le Dr. Fraas, professeur à Stüttgart, la visita et jugea qu'il ne restait plus rien à faire dans cette caverne. Enfin en 1884 M. Dawson étudia cette station, comprit l'intérêt que son contenu pouvait offrir, mais ne pratiqua aucune fouille importante.

Autour de cette station on trouve encore dans les abris sous roche plusieurs vestiges préhistoriques.

Tous les ossements comme les instruments en silex sont toujours plus ou moins encroûtés. La plupart des dents de bouquetin sont couvertes d'un enduit jaune, roux ou brunâtre tandis que les dents de cervidés paraissent blanches. Les os longs sont toujours brisés et fendus. Les astragales, les calcaneums, les phalanges et les dents sont habituellement entiers. Un certain nombre d'os ont été raclés, ils présentent des raies et des stries produites par des instruments en silex. Les dernières recherches m'ont fourni plusieurs os frontaux de cervidés munis de portions basilaires du bois. Les fragments de bois de cerf sont abondants, les mâchoires supérieures sont moins fréquentes que les maxillaires inférieurs, beaucoup sont encore garnies de leurs dents de lait. Voici la liste des animaux qui ont laissé dans cette station les débris de leur squelette:

Felis panthera Both
Felis (lynx) chaus Güld
Felis catus Lin.
Ursus arctos var. Syriacus Lin.
Mustela palaesyriaca Nehring
Vulpes alopex Lin.
Spalax Fritschi Nehring
Lepus aegyptius Geoff.
Bubalus sp.
Bison priscus Boj.
Capra Beden (??) Schreb.
Capra primigenia Fraas
Antilope cf dorcas Lin.
Cervus (capreolus) pygargus Pallas
Cervus (dama) cf mesopotamicus Brook
Cervus elaphus Lin.
Sus scrofa ferus Lin.
Equus caballus Lin.

Des os d'oiseaux et des mollusques marines et terrestres.

La station d'Antelias a livré un certain nombre d'ossements humains. Ces os ne se sont pas trouvés réunis sur un point de la grotte ce qui aurait permis de supposer une sépulture, mais dispersés ça et là dans la couche archéologique et associés aux ossements d'animaux et aux instruments en pierre de la station. Les ossements humains ainsi que les os d'animaux de la grotte présentent le même état de conservation et la même incrustation calcaire, ils ont été tous ou peu s'en faut, brisés et traités de la même façon.

Il y a longtemps déjà que Karl von Fritsch de Halle a Saale après avoir examiné les premiers os humains découverts dans cette station disait: «Il n'est guère vraisemblable que les chasseurs primitifs d'Antelias aient abandonné le cadavre des leurs sur le sol de la grotte, mais ils avaient probablement la coutume de manger, lorsque l'occasion s'en présentait, la chair de leurs ennemis tués ou faits prisonniers. On remarque sur les os humains des raclures fait avec des instruments tranchants[1].»

Je n'ai pas trouvé de crânes humains entiers ni de débris de crâne. Le fragment d'une mâchoire gauche inférieure a été rencontré dans le dépôt archéologique. Les alvéoles des prémolaires et celles des premières molaires étaient complètement vides. Cette mâchoire est surtout remarquable par sa faible hauteur qui mesure depuis le bord inférieur du maxillaire jusqu'au bord

[1] Fritsch, Zumoffens Höhlenfunde am Libanon, p. 32.

alvéolaire 21 millimètres dans la partie antérieure et 26 millimètres dans la partie postérieure. D'après Welker qui l'étudiait ce serait une particularité individuelle. Des mâchoires aussi étroites se rencontrent encore aujourd'hui dans toutes les races humaines.

Le tronc n'a laissé aucun os sauf la cinquième vertèbre lombaire qui est très incomplète et en mauvais état de conservation.

Des membres supérieurs ont été recueillis les pièces suivantes: Des fragments d'humérus, de cubitus et de radius.

Humérus. Les fouilles m'ont donné deux extrémités inférieures de l'humérus gauche et une extrémité inférieure de l'humérus droit. Elles mesurent depuis la gorge de la trochlée jusqu'à la fracture 5 à 6 centimètres. Tout le reste manque.

Dans le premier fragment les saillies de l'extrémité articulaire sont légèrement endommagées. La largeur est 53 millimètres. La cavité olécrânienne est profonde et perforée. Cette ouverture est grande et elliptique, elle mesure 8 millimètres de long et 4 millimètres de large.

L'autre extrémité inférieure de l'humérus gauche est encroûtée par le calcaire d'infiltration et plus petite. Sa largeur est 51 millimètres. La cavité olécrânienne est plus profonde et également perforée. Cette ouverture est plus petite que dans le cas précédent. Elle a 5 millimètres de long et 3 millimètres de large.

La perforation olécrânienne est une particularité qui se rencontre fréquemment dans quelques races humaines inférieures, surtout chez les Polynésiens etc.

Le fragment de l'humérus droit a une largeur à l'extrémité articulaire de 56 millimètres. Les bords de la trochlée et du condyle sont incomplets. La cavité olécrânienne n'est pas perforée.

Ces os semblent avoir appartenu à trois individus.

Cubitus. J'ai rencontré trois extrémités supérieures du cubitus droit. Elles ne se trouvaient pas en connexion anatomique avec les fragments d'humérus. Le plus grand mesure 79 millimètres depuis le sommet de l'olécrâne jusqu'à la fracture. Tous les trois sont couverts sur plusieurs points d'une forte incrustation calcaire. Deux en sont assez bien conservés et ne présentent aucune particularité anatomique. Dans le troisième la partie supérieure, l'olécrâne et la grande cavité sygmoïde jusqu'à l'apophyse caronoïde manque. Il mesure une longeur de 67 millimètres. On y remarque que la ligne ou petite crête qui descend de la partie antérieure de l'apophyse caronoïde est forte et bien développée tandis que celle qui descend de l'angle extérieur de la même apophyse est extrêmement faible. En outre on constate sur les côtés latéraux des raclures irrégulières qui semblent avoir été produites par les grattoirs en silex et si la chose était bien certaine nous aurions là un cas de l'ancien cannibalisme.

Radius. Au milieu des ossements se trouvait l'extrémité supérieure d'un radius. Ce fragment a une longueur de 49 millimètres. La tête est grande, son diamètre atteint 23 millimètres. Le radius a été brisé à un centimètre audessous de la tubérosité bicipitale.

Membres inférieurs. Plusieurs têtes de fémur ont été recueillies, mais la tête et le col sont trop incomplets pour pouvoir les décrire. Nous avons en outre trouvé deux fémurs gauches mais également incomplets. Du premier il ne reste que l'extrémité inférieure de 15 centimètres de longueur, il est bien conservé sauf le condyle intérieur qui a été un peu brisé. Le second est une portion diaphysaire longue de 29 centimètres; il a été brisé au milieu. il lui manque les deux extrémités supérieures et inférieures, il est massif et un peu large. Toute la surface est couverte d'incrustations calcaires. Il n'y a aucune particularité à signaler sauf que la ligne âpre est forte et rugueuse. Signalons encore quelques fragments insignifiants du péroné. Nous n'avons pas rencontré de restes de tibia.

Pied. Les os du pied qui ont été trouvés dans cette station sont deux astragales, un débris de calcaneum, l'os cuboïde et deux métatarses.

L'astragale du pied droit a une longueur totale de 52 millimètres et celui du pied gauche 48 millimètres. Le premier est plus complet et mieux conservé que le second. Avec les astragales s'est rencontré un fragment de calcaneum. L'os cuboïde du pied gauche est fracturé. Les deux métatarses sont très courts et très trapus. Le cinquième métatarse (externe) du pied gauche mesure 59 millimètres de longueur, le métatarse médian du pied droit atteint une longueur de 58 millimètres. Ils semblent provenir d'une femme ou d'un homme de petite taille.

Près du tronçon stalagmitique qui occupe à peu près le centre de la grotte, ont été trouvés quelques osselets d'un fœtus qui était au septième mois de la vie fœtale. Ils étaient dispersés parmi les autres ossements. Ils ne sont pas encroutés et brisés comme les autres. L'analyse chimique n'y a revelé aucune trace de matière organique. Ce sont l'os pariétal gauche, l'os frontal, l'humérus droit long de 61 millimètres et le radius droit long de 49 millimètres. Les deux fémurs longs chacun de 70 millimètres et deux côtes du côté droit; l'un a 54 millimètres et l'autre 57 millimètres de longueur.

Le silex ne se liouve pas dans le voisinage immédiat de la station, mais il abonde à une faible distance de la grotte dans le calcaire jurassique. La variété dont la plus grande partie de l'outillage a été faite, est un silex pyromaque ou pierre à fusil blond, compacte homogène et bien propre à la taille. Les troglodytes paraissent avoir cherché aussi un silex corné d'un beau grain noir et contenant dans sa pâte de petites lentilles d'une substance blanche siliceuse dure. Quelques pièces plus rares sont en calcédoine, d'autres en jaspe rouge.

Les instruments sont en général petits, étroits, légers et d'un travail parfois bien soigné. Les pièces altérées sont peu nombreuses. Presque toutes sont encroûtées comme les os d'un enduit calcaire dont il est quelquefois difficile de les débarrasser sans recourir à un bain d'acide chlorhydrique étendu.

L'ensemble des outils est du type aurignacien qui a précédé le solutréen proprement dit. Tous les instruments peuvent être ramenés aux différents types suivant l'usage auquel on les suppose avoir été destinés: percuteurs, nuclei, couteaux, pointes, poinçons, racloirs, grattoirs etc.

Les percuteurs ou marteaux sont des galets en basalte oblongs et roulés qu'on rencontre en abondance dans tous les torrents. Plusieurs témoignent d'un long usage, les extrémités sont érodées par des chocs répétés. C'est à l'aide de ces galets que l'ouvrier de cet âge façonnait le silex travaillé. Parmi ces cailloux en basalte se trouvent des pierres calcaires plus ou moins sphériques qui ne portent aucune trace d'usure. Quelques-unes ont dû servir de broyon, on remarque que les vacuoles sont remplies de sanguine. J'ai rencontré un galet en basalte, plat, de forme discoidale, dont la partie centrale porte des étoilures, il a dû servir d'enclume.

Nuclei: Le rognon brut de silex apporté dans la demeure fut débité en détachant des éclats à l'aide du percuteur, et réduit à des dimensions tout à fait exiguës; il servait ensuite lui-même de «grattoir nucléiforme». Un certain nombre possèdent encore une partie de leur croûte primitive, les lames n'ont été enlevées successivement que d'un seul côté latéral (Pl. IX, fig. 3, 4, 6, 7) dans d'autres les éclats ont été détachés de tout le pourtour, il ne reste jamais de l'écorce primitive (Pl. IX, fig. 2).

Lames et lamelles: Un coup sec appliqué au plan de frappe du nucleus détachait un éclat plus ou moins grand dont les bords possédaient un tranchant parfait; plusieurs ont été employés comme instrument coupant, ils portent des traces d'usure, un bon nombre paraissent avoir été préparés pour subir les retouches. L'ouvrier donnait par la taille la forme appropriée au but auquel il le destinait. Les lames et éclats sans retouches abondent dans cette station. (Pl. XII, fig. 9 et 10).

Les couteaux sont de simples éclats minces, plus longs que larges, de dimension assez petite. Une extrémité est généralement plus étroite que l'autre, (Pl. XII, fig. 3, 12, Pl. XIII, fig. 5) ou que la partie médiane (Pl. XII, fig. 10, 14), ou la largeur est à peu près la même sur toute la longueur (Pl. XII, fig 8, Pl. XIII, fig. 9). Dans quelques uns le sommet a été appointé par la taille et semble avoir été destiné à percer ou à perforer (Pl. XII, fig. 2, Pl. XIII, fig. 2); dans d'autres il est parfois légèrement arrondi et finement retouché et constitue un type intermédiaire entre le couteau et le grattoir (Pl. XII, fig. 1, 6, 7, 13, Pl. XIII, fig. 1). Beaucoup sont retaillés tantôt sur un seul bord du contour (Pl. XII, fig. 2, 3, 4, Pl. XIII, fig. 7, 5, 6) tantôt sur les deux (Pl. XII, fig. 5, 8, 12, 14, Pl. XIII, fig. 3, 4, 8, 9), tantôt les deux bords latéraux sont restés tranchants.

Poinçons: La station d'Antelias nous a fourni un grand nombre de petits pointerolles en silex remarquables par l'exiguité de la taille et par la finesse des retouches. Elles témoignent d'une grande habileté de mains. (Pl. XIII, fig. 12—34). Ce sont de petites lamelles étroites dont un bout est effilé par la retaille, les bords sont tantôt retouchés tantôt vifs et tranchants, la base plus large que le sommet, est parfois légèrement arrondie; il y en a qui ont un côté finement denticulé comme une scie, peut-être en ont ils fait l'office (Pl. XIII, fig. 28), plusieurs ont la pointe cassée (Pl. XIII, fig. 14, 27, 29, 32 34). Quelquesfois les deux extrémités sont appointées par des retouches extrêmement délicates. (Pl. XIII, fig. 26.)

Scies: Les scies sont des éclats de silex dont un côté droit ou courbe est garni de dents plus ou moins fines (Pl. XIII, fig. 7, 28). Elles n'ont pas été communes dans cette station.

Les racloirs sont des instruments plus ou moins larges sans une forme bien déterminée, dont un seul bord légèrement arqué (Pl. XIV, fig. 1, 3, 4) ou droit (fig. 5) est retaillé avec soin. Ces instruments pouvaient servir à racler les peaux ou les ossements, dans certains cas ils pouvaient être employés comme scie. La figure no. 4 (Pl. XIV) représente une pièce en jaspe rougeâtre. Le silex est plus frais dans la partie retouchée que dans les autres.

Les grattoirs sont nombreux et variés. On peut distinguer plusieurs types. Le premier type est représenté par une lame triangulaire dont un bout est plus large et taillé en arc de cercle, l'autre est terminé en pointe plus ou moins obtuse, mais soigneusement travaillée. Selon l'extrémité qu'on employait, il pouvait servir de pointe ou de grattoir.

Le second type beaucoup plus fréquent est un éclat également en silex, plus ou moins long dont une extrémité est plus large et arrondie par la retaille, les bords latéraux sont tantôt retouchés tantôt bruts, l'extrémité basilaire est plus étroite et sans retouche aucune. (Pl. XIV, fig. 6, 8, 9, 10, 11.)

Le troisième type a les deux bouts taillés en arc ainsi que les bords latéraux, c'est un grattoir double. Ils sont rares dans cette station.

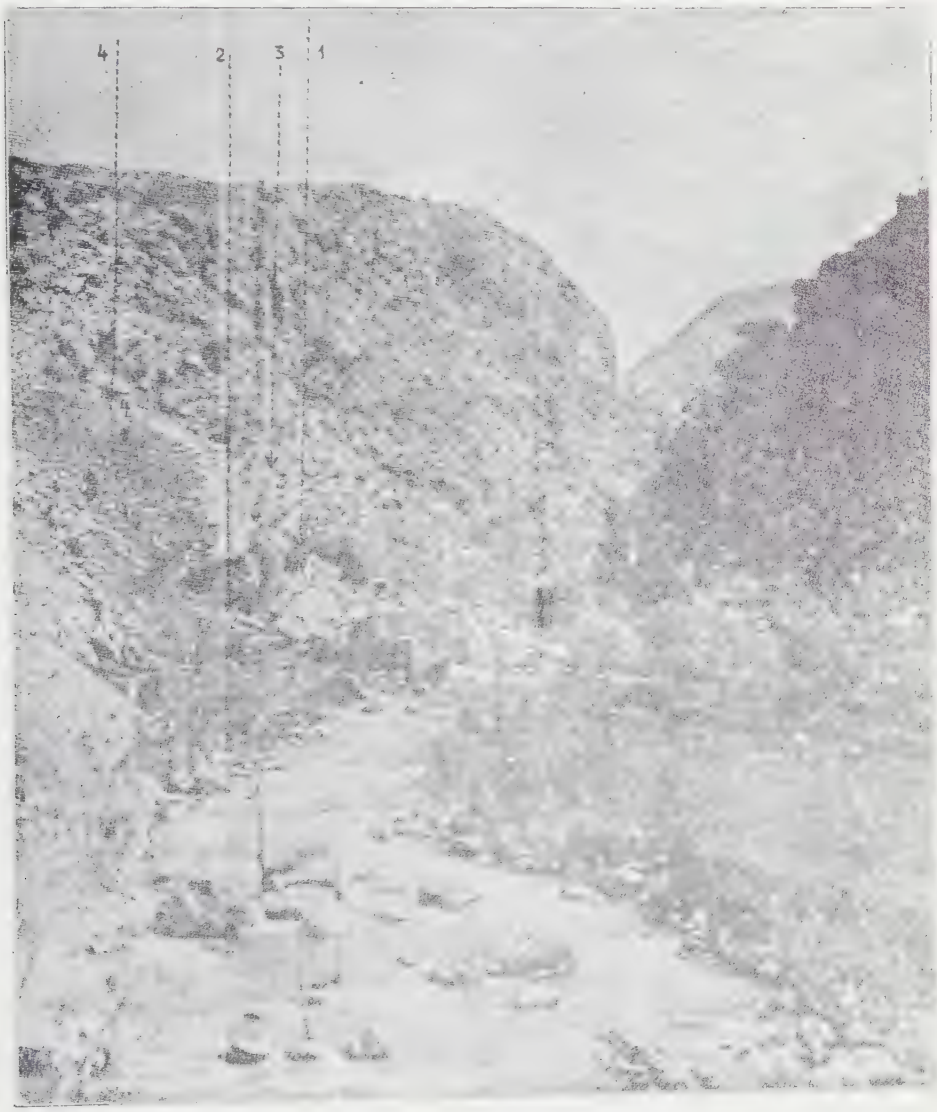
Enfin le quatrième type est un éclat court et large, plus ou moins épais. Le sommet est taillé en arc de cercle, les bords latéraux ainsi que la base sont bruts (Pl. XV, fig. 3, 4, 6, 10), tantôt un bord est retouché (Pl. XV, fig. 1), tantôt les deux et la base est sans retaille (Pl. XV, fig. 2, 12). Quelquesfois les deux bords latéraux sont arqués, vont se rejoindre à la base et forment ainsi un grattoir circulaire (Pl. XV, fig. 5). L'objet no. 8 est un petit grattoir inachevé, le no. 7 représente une pointe dont le contour sauf la base est habilement retouché. Enfin le no. 9 est un grattoir-pointe.

Les os travaillés. Associés aux instruments en silex nous avons recueilli un certain nombre d'os ouvres, les premiers qui ont été trouvés dans les stations préhistoriques de la Phénicie. Ce sont des pointes, des lissoirs et des pendeloques. Les pointes ont été façonnées avec un éclat d'os long. La figure 1 (Pl. XVI) représente une pointe dont l'extrémité supérieure est bien effilée et polie jusqu'au tiers de sa longueur, le reste possède toutes les apparences d'un os diaphysaire brisé et fendu. Les pièces no. 2, 4, 5, 8 (Pl. XVI) ont le sommet pointu, le corps cylindrique et la base est brisée dans les trois derniers, enfin plusieurs ont seulement le sommet appointé, la base ne porte aucune trace de travail (fig. 6, 9).

Les lissoirs sont des éclats d'andouiller de cerf. Une extrémité est amincie, arrondie et offrant une surface légèrement convexe et polie par l'usage, on pense qu'il servait à aplatir la couture de peaux de bête. La pendeloque est une plaquette taillée dans une côte. L'extrémité supérieure est tranchante par la taille et forme avec les côtes un angle droit, l'extrémité inférieure est brisée obliquement, et près de cette cassure se trouve un trou circulaire. (Pl. XVI, fig. 7, 3).

Station de la source du Nahr el Kelb ou de Djaïta (Pl. XVII).

La station de la source du Nahr el Kelb se trouve dans une gorge profonde et pittoresque au fond de laquelle serpente le Lycus des anciens ou le Nahr el Kelb des Arabes, à une altitude de 70 mètres et à 7 ou 8 kilomètres du rivage de la Méditerranée.



Nahr el Kelb ou Djaita, environs de la station préhistorique.
1 Grotte, 2 Source du Nahr el Kelb. — 3 Brèches osseuses — 4 Foyer de la plateforme.

Il y a trois cavernes creusées dans l'escarpement d'un puissant banc calcaire jurassique. La première et la troisième n'offrent aucun intérêt au point de vue préhistorique, elles sont remplies d'eau. La bremière est située derrière le moulin d'où sort un volume d'eau considérable pendant l'hiver, c'est la source du Nahr el Kelb.

La seconde plus importante est a 8 ou 10 mètres au dessus du lit du torrent et parallèle à la première. C'est une galerie longue de 56 mètres, large de 2 à 5 mètres, haute de 2 à 9 mètres.

Cette station est composée de plusieurs dépots préhistoriques, peut-être d'âge différent. Le premier gisement se trouve à l'entrée de la grotte. Toutes les fentes et toutes les cavités de ce petit couloir sont remplies de brêches compactes formées de débris de cuisine et de silex taillés. Ces brêches m'ont fourni un grand nombre de dents rapportables au bouquetin primitif et au daim de Mésopotamie et une assez grande quantité d'instruments en silex taillé parmi lequels figurent de beaux grattoirs, soigneusement retouchés.

En sortant de la grotte et en longeant la base de l'escarpement on rencontre à 50 mètres plus haut des gros blocs pétris de fragment d'os et d'innombrables esquilles de silex. Ces brêches sont tout à fait identiques à celles qu'on trouve à l'entrée de la caverne avec cette différence cependant qu'elles sont plus compactes et plus cohérentes par suite du calcaire d'infiltration qui sert de ciment. Ces blocs ont été détachés de leur gisement primitif par les paysans qui espéraient trouver des trésors dans ce conglomérat préhistorique. On voit encore des lambeaux de brêches adhérents au rocher.

En montant encore plus haut, sur la pente et, en déclinant légèrement à droit, on arrive à une plateforme de 25 mètres de long sur 14 mètres de large. Elle est entourée de rochers, celui du nord élevé et coupé verticalement, abritait la tribu contre le vent du nord.

C'est au pied de ce rocher que se trouve le foyer préhistorique découvert et exploré par le duc de Luyne et Lartet en 1864. Il est formé de cendres de charbons, d'os brûlés et de silex taillés dont beaucoup ont subi l'action du feu. Son épaisseur peut atteindre un mètre. La terre sous-jacente a été rougie et calcinée par la chaleur du foyer.

Enfin le quatrième dépôt se trouve tout-à-fait dans l'intérieur de la grotte. Le sol, à 10 mètres de l'entrée, est constitué par une terre calcaire, grisâtre, meuble, entremêlée de nombreux petits cailloux anguleux détachés du plafond et des parois. Dans cette couche sont irrégulièrement distribués des instruments en silex, des éclats informes, des fragments d'os, du charbon et des cendres, restes d'anciens foyers et un assez grand nombre de tessons de poterie avec des outils polis.

Plus loin, dans l'intérieur de la grotte, le sol est formé par une terre noirâtre un peu grasse et humide, une sorte de terreau contenant avec des cailloux anguleux les mêmes objets préhistoriques.

Les restes organiques recueillis dans les brêches et le foyer de la plateforme se rapportent aux espèces suivantes:

Ursus arctos var. Syriacus Schreb.
Sus scrofa ferus Lin.
Bison priscus Boj.
Capra Beden Schreb.
Capra primigenia Fraas
Cervus cf mesopotamicus Brook
Cervus pygargus Pallas
Os d'oiseaux.

Mollusques

Helix pachya Bourg.
Trochus turbinatus Born.
Patella cœrulea Lam.
Pectunculus sp.

L'outillage de cette station présente quelque analogie avec celui d'Antelias, et appartient par conséquent également à l'aurignacien. Les percuteurs sont en basalte, les nuclei abondent, les éclats informes qui paraissent provenir du rebut de la taille sont très nombreux dans le foyer de la plate-forme et surtout dans les brêches. Tous les instruments se ramènent à deux types: le couteau et le grattoir.

Les couteaux sont de forme diverse; dans les uns l'extrémité supérieure est légèrement arrondie, l'un des bords latéraux retouché, le bout inférieur est plus étroit que le sommet (Pl. XVII, fig. 1, 11), dans d'autres un bout est plus ou moins pointu et le tranchant d'un bord rabattu (fig. 3 et 4); quelques lames sont sans retailles mais portent des traces d'usure.

Les grattoirs présentent plusieurs variétés. Le premier type est une lame allongée, le sommet et un bord sont retouchés (fig. 2), d'autres ont le sommet arrondi par la retaille et les deux bords retouchés jusqu'à la base qui est brute (fig. 6, 13, 15), d'autres encore ont le sommet retaillé et les bords portent des traces d'usure (fig. 8, 10, 12), enfin il y a des grattoirs circulaires dont presque tout le contour a été retouché.

Le gisement archéologique de l'intérieur de la grotte paraît néolithique, la trouvaille d'une hache et d'un ciseau polis semble le prouver.

Batroun.

Dans les grottes situées au nord de Batroun il y a eu une station paléolithique. Malheureusement tout le dépôt préhistorique a disparu. On voit de nombreux lambeaux de brêches osseuses avec des silex travaillés à l'entrée et sur les parois de la caverne, mais ils ont peu d'importance, je n'y ai pas trouvé de dents, et les éclats d'os sont trop fragmentés pour pouvoir les déterminer. J'ai pu extraire des brèches un couteau et quelques grattoirs du type ordinaire.

Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg.

Von **P. G. Peckel**, M. S. C., Namatanai, Neumecklenburg, Bismarck-Archipel.

Der eigenartige Gebrauch der Eingeborenen von Neumecklenburg, mit dem Namen irgend einer Person auch zugleich sein Verwandtschaftsverhältnis anzugeben, muß bei einem jeden, der mit den Eingeborenen in ihrer Sprache verkehren kann, die Meinung erwecken, als seien fast alle Einwohner untereinander verwandt und dieses nicht selten in einem sehr nahen Grade. Leute von den entlegensten Plätzen, bei denen man an gar kein Verwandtschaftsverhältnis denken sollte, begegnen sich zufällig auf ihren Wanderungen und begrüßen sich gegenseitig als „Brüder" *der tásin* oder als „Vater und Sohn" *der tamán.* Zieht man dabei noch in Betracht, daß die in Frage stehenden „Brüder" von sehr verschiedenem Alter sein können und daß man es dem Vater und dem Sohne vom Gesichte ablesen kann, daß sie von demselben Alter sind, oder daß sogar mit demselben Ausdrucke *„der tamán"* zwei Frauen bezeichnet werden, so gelangt man zu einer ganzen Reihe von Ungereimtheiten, welche notwendigerweise Aufklärung verlangen. Dieses war es denn auch, was zunächst zu der vorliegenden Arbeit Anlaß gegeben hat.

Wenn es nun wahr ist, daß das Studium der Verwandtschaften schon an und für sich ein schwieriges Thema ist, so gilt dieses noch mit mehr Recht von dem Aufsuchen und dem Feststellen der Verwandtschaften eines wilden Volkes, mit dessen Sitten und Anschauungsweisen man immer nur mangelhaft vertraut wird. Je mehr man sich dem Studium dieser Verwandtschaften widmet, desto größere Schwierigkeiten steigen vor einem auf, und die Beispiele, welche man zur Beleuchtung der Schwierigkeiten herbeizieht, beweisen oft nur, daß der Gegenstand noch komplizierter ist, als man sich ihn vorstellte.

Diese große Kompliziertheit in den hiesigen Verwandtschaften hat großenteils seinen Grund in den beiden Totem und in den „Stämmen", *hun,* welche oft schwer ins Gewicht fallen, teils aber auch in den Verwandtschaften selbst, welche häufig sozusagen ins Unendliche fortschreiten.

Dazu kommt noch, daß unsere und die neumecklenburgischen Verwandtschaften nicht gleichwertig sind, sondern die letzteren eine viel umfassendere Bedeutung haben. Eine genaue Darlegung der hiesigen Verwandtschaften ist deshalb auch nur mit Hilfe der hiesigen Verwandtschaftsausdrücke möglich, welche den Lesern wiederum nicht geläufig sind, so daß dadurch der Geist in beständiger Aufmerksamkeit und Spannung gehalten wird.

Um diesem Übelstande in etwas abzuhelfen, habe ich, soweit es möglich war, die Erklärungen an die deutschen Verwandtschaftsnamen angeknüpft und mich dieser letzteren auch im Laufe der Abhandlung bedient. Man wolle jedoch nicht außer acht lassen, daß ich in all diesen Fällen den deutschen Verwandtschaftsnamen den Sinn der neumecklenburgischen beilege, was ich durch die Verbindung beider Namen angedeutet habe.

„Brüder-*Hatatásin*" bezeichnet also alle diejenigen Personen, welche nach Auffassung der Neumecklenburger Brüder sind und nicht nur diejenigen, welche nach unserer Sitte als Brüder bezeichnet werden. Dasselbe ist bei den anderen Namen „Schwestern-*Hatasáhin*", Geschwister-*Hatahinén*" der Fall. Nur wenn die deutschen Namen alleinstehend gebraucht werden, behalten sie auch ihren deutschen Sinn, was dann auch aus dem Kontexte hervorgeht.

* * *

In der Neumecklenburger Sprache gibt es vier verschiedene Arten von Verwandtschaftsausdrücken.

Die erste Gruppe bezeichnet direkt das Verwandtschaftsverhältnis und wird stets mit den nachstehenden persönlichen Pronomen verbunden:

der / *mir*	wir zwei	*datal* / *metal*	wir drei, wir vier
mur	ihr zwei	*mutal*	ihr drei, ihr vier
dir	die zwei	*dal*	die drei, die vier.

Die Pronomen *datal, metal, mutal, dal* bezeichnen drei oder mehr Personen, aber immer in einer geringen Anzahl, eine kleine Gruppe, wie es z. B. eine Familie sein kann. *Der tásin* heißt, wir zwei sind Brüder; *dir tamán* die zwei sind Vater und Sohn, *dal sáhin* sie sind Schwestern.

* * *

Die zweite Gruppe der Verwandtschaftsnamen stellt selbständige Substantiva dar, welche mit den Partikeln der Gegenseitigkeit *hat* oder *har* gebildet werden und denen immer der Artikel *a* vorangeht.

a hatatásin Gebrüder
a hatatamán Vater und Sohn.

Man beachte wohl, daß diese Substantiva ein Verhältnis darstellen, also wenigstens zwei Personen in sich schließen. Ebenso sagt man *haratásin, haratamán.*

* * *

Die dritte Gruppe besteht ebenfalls aus Substantiven, welche aber nicht direkt ein Verhältnis zum Ausdruck bringen. Sie werden gebildet durch Anhängung von *ari* und haben den Sinn unserer deutschen Ausdrücke:

a tamánari ein Vater oder Väter
a etnánari eine Mutter oder Mütter.

Von der grammatikalischen Zusammensetzung dieser Wörter sehe ich hier ab.

* * *

Die vierte Gruppe umfaßt die Anredewörter sowie alle diejenigen Verwandtschaftsnamen, welche mit den besitzanzeigenden Partikeln *gu, m, na (ne)* usw. gebildet werden. *Máma* mein Vater, *mâkai* meine Mutter, *tásigu* mein Bruder, *tasim* dein Bruder, *tasine* sein Bruder.

Alle diese Benennungen werde ich, soweit sie für unser Thema in Betracht kommen, bei den einzelnen Verwandtschaftsnamen berücksichtigen.

* * *

Die Einwohner des mittleren Neumecklenburg teilen sich allesamt in zwei große Abteilungen oder Totem, den *Pakilába* und den *Tárago*. Die Namen dieser Totem sind zwei Vögeln entlehnt, dem des Fischgeiers *Táraga (Pandion leucocephalus)* und dem des Geiers *Málaba (Haliaetus leucogaster)*. Des letzteren Name hat im Laufe der Zeit eine kleine Veränderung erlitten, ohne jedoch seinen Sinn zu ändern. Beide Vögel sind den Eingeborenen heilig *„a man tâbu"* und sie dürfen weder gefangen noch ausgehoben werden.
„ein Vogel heilig"
Auch sehen die Eingeborenen es ungern, wenn diese Vögel von einem Weißen oder Chinesen geschossen werden. Geschieht dieses dennoch, und gelangt der erlegte Vogel in die Hände der Eingeborenen, so wird er wie ein Mensch behandelt. Seine Totemangehörigen begraben ihn und veranstalten zu seiner Ehre Festessen, wie es beim Tode eines Menschen üblich ist. Heutzutage verschwindet jedoch dieser Gebrauch mehr und mehr.

Über den Ursprung dieser beiden Totem wissen die Eingeborenen nichts zu sagen, und auch in den Märchen und Fabeln, welche über den *Táragau* und den *Málaba* handeln, konnte ich bisher keine Anhaltspunkte entdecken. Manche Eingeborene behaupten, daß man die Zugehörigkeit zum einen oder anderen Totem an den Handlinien erkennen könne. Die *Pakilába* sollen drei, die *Tárago* vier deutliche Linien auf der Handfläche zeigen, welche Behauptung indes ganz unbegründet ist. Auch sollen die *Pakilába* beim Gehen zuerst den rechten Fuß vorsetzen, während die *Tárago* den Gang stets mit dem linken Fuße beginnen.

Die Hauptbedeutung der beiden Totem liegt auf jeden Fall darin, daß eine Ehe immer aus beiden Totem bestehen muß. Die Frau oder die Frauen eines *Pakilába* müssen *Tárago* sein, die Frau eines *Tárago* aber *Pakilába*. Durch nichts lassen sich die Eingeborenen bewegen, von dieser Regel eine Ausnahme zu machen. Durch die beiden Totem wird also von vornherein die Ehe zwischen einer großen Anzahl von Personen unmöglich gemacht. Alle Kinder folgen dem Totem der Mutter.

Gehen zwei *Pakilába* oder zwei *Tárago* dennoch eine Ehe ein, so verfallen sie dem *Búdo*. Hiermit bezeichnen die Eingeborenen sowohl das Verbot, eine solche Ehe einzugehen, als auch die Übertretung dieses Verbotes und die Personen, die es übertreten. Die Kinder einer Budoehe heißen *a nát-natahánuo*. Auf das *Budo* steht die Strafe der Erhängung, welche die Schuldigen selbst an sich vollziehen müssen. Häufig jedoch unterbleibt die Strafe, und wegen des wachsenden Einflusses der Weißen verfällt diese Sitte immer mehr. Außer dem *Budo* bestehen auch noch andere Ehehindernisse, auf die ich an Ort und Stelle zu sprechen komme.

Ein jedes Totem zerfällt wieder in zahlreiche Stämme oder Geschlechter *a Hun* oder *a Huntunán,* welche alle ihre besonderen Namen tragen und auf einen längst verstorbenen, einflußreichen Mann zurückgehen. Die Namen dieser Ahnen gelten heutzutage nicht mehr als Eigennamen, sondern als Stammesnamen und werden deshalb niemandem mehr beigelegt. Einige wichtige Geschlechter sind z. B. unter den *Tárago: a Sósir, a Rapís, a Sélaman, a Úlahothót* u. a., unter den *Pakilába: a Tunubuáh, a Hunáñar, a Isnamaródu* u. a.

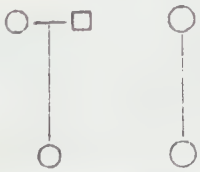
Die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Totem, zu dem einen oder anderen *Hun* bezeichnet man mit dem Worte *a lup.* So sagt man beispielsweise *a lup-Pakilába, a lup-Tárago, a lup-Sósir.* Ebenso bedient man sich häufig des Ausdruckes *jau bulu* ich bin ein Kind, ich bin ein Sproß oder ich bin geboren aus, z. B. *jau búlu ra Sósir* ich bin ein Sproß der *Sosir; i bulu ra Tunubuáh* er ist geboren aus dem Stamm *Tunubuáh.*

* * *

Die Verwandten bezeichnet der Neumecklenburger mit dem Ausdrucke *a hinsagánari; a hinsagagu* mein Verwandter oder meine Verwandten, *a hinsagám* dein Verwandter, *a hinsagána* sein Verwandter. Nach der Verwandtschaft selbst fragt man mit den Worten: *mur sahen?* „seid ihr zwei verwandt?" worauf der Eingeborene sogleich die Verwandtschaft angibt, falls eine solche besteht. Eine Person, deren sämtliche Verwandte ausgestorben sind, heißt *a soi* oder *a katil.*

Beim Studium der nachstehenden Verwandtschaftsnamen muß man stets folgende Punkte im Auge behalten:

1. Das Totem, welches durch T = *Tárago* und P = *Pakilába* bezeichnet ist.
2. Das Geschlecht oder den Stamm *Hun.*
3. Das Geschlecht der Personen, ob männlich oder weiblich. Männer sind mit einem Kreise ○ oder mit dem gewöhnlichen ♂ bezeichnet, Frauen mit einem Quadrate □ oder mit ♀.
4. Eheleute sind durch einen wagrechten Strich miteinander verbunden ○—□.
5. Die Deszendenten stehen unter den Aszendenten und sind mit diesen durch einen Strich nach unten verbunden.



Wie ich bereits erwähnte, ist das Aufsuchen von Verwandtschaftsnamen mit großen Schwierigkeiten verbunden, und ein jeder Sachverständiger wird es mir nicht verübeln, wenn ich hier bemerke, daß das nachfolgende Studium kein abgeschlossenes Ganzes darstellt, und daß sich auch Fehler eingeschlichen haben können. Ich selbst bin der Überzeugung, daß das Gebiet der Verwandtschaftsnamen mit den angegebenen Bezeichnungen nur teilweise erschöpft

ist, wie mir denn auch noch eine Menge Material vorliegt, zu dessen Bearbeitung es mir an Zeit gebricht. Nur ein fortgesetztes emsiges Studium kann volle Aufklärung über diesen Gegenstand bringen, und ich spreche allen denen, die mich auf etwaige Unrichtigkeiten aufmerksam machen, im voraus meinen verbindlichsten Dank aus.

Nr. 1. Gatte und Gattin. *Dir Lālén.*

Das Verhältnis zweier Ehegatten zueinander bezeichnet man mit den Worten *dir lālén* oder *dir suán, dir makasón* „die zwei sind Gatten". Ein weiterer, grammatisch etwas unregelmäßiger Ausdruck ist *dal tamán.* (Siehe Nr. 3.) Liegt Polygamie oder Polyandrie vor, so sagt man *dal lālén, dal suán, dal makasón.* Ehegatten reden sich gegenseitig mit ihren Namen an und bedienen sich, wenn sie von einander zu einer dritten Person sprechen, der Bezeichnungen *a lalégu, a suágu, a makasógu* „mein Gatte, meine Gattin". Noch häufiger indes sind die einfachen Ausdrücke *r'ánugu tunán* mein Mann, *r'ánugu háhin* meine Frau.

Gatte und Gattin müssen stets von verschiedenem Totem sein, und wie ich bereits bemerkt habe, wird eine Ausnahme diesbezüglich nicht gestattet. Die Kinder einer Ehe folgen dem Totem der Mutter.

Heiratet ein Mann eine Frau, so heißen diese beiden Personen und jede von ihnen *a tinolén* Ehegatte und Ehegatten. Heiratet ein Mann mehrere Frauen, so sagt man von den letzteren *a hátabinalin dir* oder *a hatabinalin dal* „die zwei (drei) sind Frauen eines Mannes". Ist das Gegenteil der Fall, daß zwei Männer nur eine Frau gemeinschaftlich heiraten, so heißen die beiden Männer *a hatáturān.*

Stirbt ein Ehegatte, so wird der überlebende *a lāla* „ein Eheloser" oder *a makósa* „Witwer", „Witwe" genannt. Stirbt der Mann, so nimmt gewöhnlich dessen Bruder die Witwe zur Ehe: *i ru makósa.* Bisweilen geschieht es sogar,
er nimmt auf Witwe.
daß ein Mann freiwillig zurücktritt, um seinem Bruder die Frau zu überlassen. Die Kinder einer Ehe führen alle den Namen *a nat na tinolén,* ein unehe-
ein Kind von Eheleuten,
liches Kind hingegen heißt *a nat na ñas* „ein Wegekind", „ein Bänkelkind".
ein Kind vom Wege

Auf das Eingehen einer Ehe sowie auf die Ehegatten beziehen sich mehrere sprachliche Ausdrücke, welche ich ebenfalls hier berücksichtigen möchte. Der Neumecklenburger „kauft" seine Frau von ihren nächsten Verwandten, *di la kul ra hahin,* und durch diesen Kaufabschluß wird auch die Heirat
man pflegt kaufen die Frau
als vollzogen betrachtet, so daß man alle anderen Gebräuche als nebensächlich bezeichnen kann. Das Wort *hartola* „heiraten, verheiraten" schließt eine Gegenseitigkeit in sich und kann nur dann gebraucht werden, wenn die in Frage stehenden Personen sich gegenseitig heiraten sollen: *mur na hartola*
ihr zwei werdet (sollt) heiraten
heißt, „ihr zwei sollt euch gegenseitig heiraten". Will man die Gegenseitigkeit

ausschließen und nur im allgemeinen andeuten, daß gewisse Personen heiraten sollen, so sagt man *tola* z. B. *Tulus i tola* „*Tulus* heiratet" oder auch „ist
Tulus er heiratet
verheiratet". Ist von zwei Geschwistern die Rede, so sagt man also: *mur hinén mur na tola* oder noch besser: *mur hinén mur na tola*
Ihr zwei Geschwister ihr zwei sollt heiraten
harbásia. Als Aktivum lautet dieses Zeitwort *tole: ♂ Tulus i tole ♀ Mis;*
getrennt, auseinander.
aber sehr häufig bedient man sich auch der Wörter *lam, lamleh, lamús* „führen, heimführen": *Tulus i lam ta tika hahin, Tulus i ga lamús ra iruo háhin.*
Tulus er führt heim ein Weib, Tulus er hat heimgeführt (die) zwei Weiber.

Nr. 2. Mann, Frau, Kinder.

Unter dieser Überschrift habe ich noch einige andere Sprachausdrücke vereinigt, welche sich nicht direkt auf die Verwandtschaften beziehen, aber immerhin mit dem Stoffe zusammenhängen. Es wäre schwer, dieselben übersichtlich in einem der folgenden Kapitel darzustellen, so daß ich es für besser gehalten habe, sie in einem besonderen Kapitel zu erörtern.

Je nach dem Alter und dem Geschlechte trägt der Mensch, *a tunatúno*, folgende Namen:

A tunán der Mann.

A bo ein eben geborenes Kind
a bana ein kleines Kind im Alter von ½ bis 2 Jahren
a búlu ein Knabe vom 3. bis zum 15. Lebensjahre
a marauán ein Jüngling von 15 bis 19 Jahren
a marauán malós ein junger Mann von 20 bis 28 Jahren
a noñtúno ein Mann in guten Jahren
a pokóna-tunán ein bereits zeugungsunfähiger Mann
a noñtamát ein Greis.

A háhin das Weib.

A bo
a bana
a hínaslk ein Mädchen von 3 bis 13 Jahren
a buláhin eine Jungfrau (verheiratet oder nicht) von 13 bis 15 Jahren
a buláhin malós eine junge Frau, die noch nicht geboren hat
a ‿atana-búlu eine Frau, die bereits geboren hat und noch gebären kann. Mutter
a pokóna-háhin eine Frau, die nicht mehr gebären kann
a hátoñ ein altes Weib
a parána eine bereits erblindete, hilfsbedürftige Greisin, die nie mehr das Haus verläßt

Hátoñ und *parána* vereinigt man auch unter dem gemeinsamen Namen *a tabi háhin* ein altes Weib. *A hintu* bezeichnet ein unfruchtbares Weib.

Das Wort *bulu* hat die verschiedensten Bedeutungen und kann sowohl einen Mann als auch eine Frau bezeichnen, wie aus den nachstehenden Ausdrücken klar wird:

a bulu bak ie er (sie) ist noch ein Kind
ein Kind noch er (sie)

a bulu kása ein eingeborenes Kind, gleichviel ob Knabe oder Mädchen
das Kind eingeboren

a bulu múrmur das letztgeborene Kind, auch „die Nachkommen"

diet he ra bar bulu? wo sind die Knaben?
sie wo die alle Knaben?

a bulu ta ra Koňkoň die Leute (Arbeiter, Boys) des Chinesen
die Knaben von dem Chinesen

a bulu ta kúkurai die Leute des Häuptlings
die Leute vom Häuptling

Hun i ga bulu ra Sósir Hun ist ein Abkömmling der Sosir
Hun sie wurde geboren aus den Sosir

i bulu me er (sie) ist mit diesem Körperfehler zur Welt gekommen
er (sie) ist geboren damit

het bulu namúr (wir haben dieses Ereignis nicht miterlebt) wir sind erst später geboren worden
wir sind geboren worden nachher

i ga bulu ta Kuroh ♂
er wurde geboren aus Kuroh

a bulu-méhurus der Mittelmann; nicht der Unterhändler, sondern derjenige, welcher in der Mitte zwischen zwei Personen geht oder sitzt.

Entspringen einer Ehe mehrere Kinder, so benennt man sie wie folgt:

Sabón ♂ *a máta-na-búlu* der Erstgeborene, auch die Erstgeborene

Teň ♂ *a lamínine* der Mittlere

Kálik ♀ *a lamínine* die Mittlere

Káta ♂ { *a hánsik* der Kleine
a búlu-mûrmur der Letztgeborene, auch die Letztgeborene.

Stellt man einen Vergleich zwischen diesen Kindern an, so sagt man:

Sabon ra tamát ta Ten (oder *ta Kalik)* Sabon ist der ältere Bruder des Teng
Sabon der große von Teng

Teň ra hánsik ta Sabon Teng ist der jüngere Bruder des Sabon
Teng der kleine von Sabon

Káta ra hánsik tadír tásin heißt nicht „*Kata* ist der kleinste von den zwei Brüdern", sondern „*Kata* ist noch ein jüngerer Bruder dieser beiden Brüder dort", es besteht also ein Vergleich zwischen drei Personen.
Kata der kleine von den zwei Brüdern

Ebenso sagt man:

ra tamát tagu mein älterer Bruder, meine ältere Schwester, d. h. eine Schwester, die älter ist als ich

ra hánsik tana sein jüngerer Bruder.

Die Wörter *tamát* und *hánsik* dienen also sowohl für Bruder und Bruder, als auch für Bruder und Schwester und Schwester und Schwester.

Zwillinge heißen *a kasáṅ: tika kasáṅ* ein Zwilling, *a íruo kasáṅ* zwei Zwillinge, *a itúl a kasáṅ* Drillinge.

Nr. 3. Vater und Kind. *Dir Tamán.*

Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, zwischen Vater und Tochter bezeichnet man mit dem Ausdrucke *dir tamán.*

Sohn und Tochter reden ihren Vater an mit den Worten *máma* oder *tamágu.* Sprechen sie von ihrem Vater zu einer dritten Person, so nennen sie dessen Namen oder sie sagen ebenfalls *máma, tamágu* und ferner noch *agu sus.* Diese drei Benennungen sind gleichwertig und haben den Sinn
mein Vater.
„mein Vater".

Der Vater nennt seinen Sohn und seine Tochter *nátigu* „mein Kind"; will er aber zwischen Sohn und Tochter unterscheiden, so nennt er seinen Sohn *nátigu*, seine Tochter *nat-na-háhigu.* Ebenso gebräuchlich sind die Ausdrücke *r'ánugu búlu* mein Knabe, *r'ánugu hínasik* mein Mädchen.

Der Verwandtschaftsausdruck der zweiten Gruppe für Vater und Sohn oder für Vater und Tochter ist *a hátatamán.*

Die Kinder sind stets vom entgegengesetzten Totem des Vaters und die Ehe zwischen Vater und Kindern ist streng verboten. Es gilt der Satz:
a tamánari pá i leh tóle ra náti ne oder *a susánari pá i leh tóle*
der Vater nicht er gewiß heiratet das Kind sein der Vater nicht er gewiß heiratet
ra nat-na-háhi ne.
die Tochter sein.

Diese beiden Sätze gelten nicht allein für Vater und Kind, sondern auch für alle Personen, welche sich als *der tamán* bezeichnen. (Siehe Nr. 14.)

Dieses Ehehindernis, die Übertretung desselben und die Personen, welche es übertreten, heißen *a mártakap;* auf dasselbe steht die Strafe der Erhängung.

Die Ausdrücke der Mehrzahl *datal tamán* usw. haben drei verschiedene Bedeutungen. Es kann damit 1. der Vater mit zwei oder mehreren Kindern gemeint sein, 2. der Vater, die Mutter und wenigstens ein Kind, 3. der Vater und die Mutter allein oder Gatte und Gattin. In der letzten Bedeutung verstößt der Ausdruck gegen die Grammatik, weil nur von zwei Personen die Rede ist. *Kúkurai dal tamán tuar ke!* kann heißen: 1. Dort ist der Häuptling
Der Häuptling sind dort
mit seinen Kindern, 2. Dort ist der Häuptling mit seiner Frau und seinem Kinde oder Kindern, 3. Dort ist der Häuptling mit seiner Frau.

Die Fehlerhaftigkeit des letzteren Ausdruckes läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß nach der Auffassung der Eingeborenen zu Eheleuten auch Kinder gehören.

Ein einheitliches Wort für „Eltern" ist mir bisher nicht bekannt geworden und wahrscheinlich besteht ein solches nicht. Von einem Bänkelkinde, dessen Vater unbekannt ist, sagt man:

pat' ân' ta sús (pata ana ta sus).
nicht sein ein Vater.

Nr. 4. Mutter und Kind. *Dir Nān.*

Das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn, Mutter und Tochter wird ausgedrückt durch *dir nān.*

Sohn und Tochter reden ihre Mutter an *mâkai.* Reden sie von ihrer Mutter, so bedienen sie sich der Ausdrücke *mâkai, etnágu, pauásigu* „meine Mutter"

Die Mutter nennt ihren Sohn *r'ánugu búlu* „mein Knabe" ihre Tochter *r'ánugu hinasik* „mein Mädchen".

Mutter und Kind *a hátatnān* sind stets von demselben Totem.

Die Ausdrücke *datal nān* usw. bezeichnen immer eine Mutter mit wenigstens zwei Kindern, der Vater wird durch diese Redeform stets ausgeschlossen. Eine Ehe zwischen Mutter und Sohn wird schon durch die Gleichheit des Totems verhindert.

Nr. 5. Brüder. *Dir Tásin.*

Zwei leibliche Brüder sind einander verwandt als *dir tásin.* Sind mehrere Brüder vorhanden, so sagt man *dal tásin.* Ein Bruder redet seinen Bruder an mit *tásigu* „mein Bruder", welchen Ausdruck er auch gebraucht, wenn er zu anderen von seinem Bruder redet. Die Brüder-*Hatatasin* sind von demselben Totem.

Die Söhne zweier Brüder nennen sich ebenfalls Brüder-*Hatatásin* und sagen wie diese *der tásin, tásigu.* Solche Brüder-*Hatatásin* sind nach unserem Sprachgebrauch „Vettern".

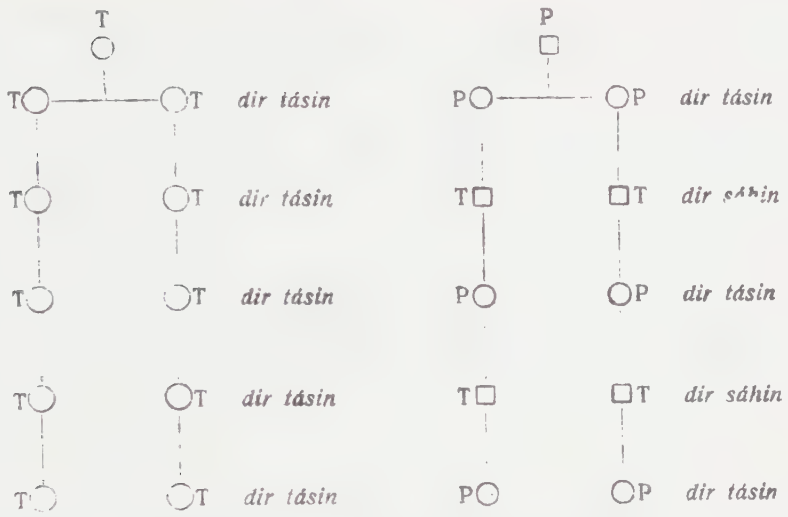
Die Söhne von Vettern nennen sich wiederum Brüder-*Hatatásin* und so schreitet die Benennung in allen Abstammungen fort.

Die Söhne zweier Schwestern *Hatasáhin* bezeichnen sich ebenfalls als „Brüder", und zwar auch in allen Abstammungen. Man kann also folgende kurze Regel aufstellen: Söhne von Brüdern-*Hatatásin* heißen Brüder-*Hatatásin;* Söhne von Schwestern-*Hatasáhin* heißen auch Brüder-*Hatatásin.*

Dieses endlose Fortschreiten der Bezeichnung Bruder-*Hatatásin* bringt es mit sich, daß die meisten Eingeborenen, welche sich als *der tásin* betiteln, nur sehr entfernt verwandt sind, so daß wir einer solchen Verwandtschaft gar keine oder nur geringe Rechnung tragen.

Das Substantiv der dritten Gruppe heißt *tasinari.*

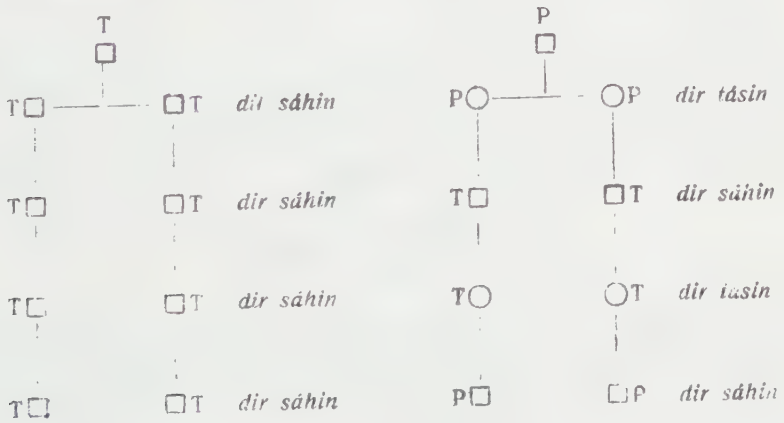
An Stelle der hier angeführten Namen bedient man sich auch der gleichwertigen *dir másañān, masañágu, a hátamasañān, a masañánari.* (Siehe auch Nr. 8, 29.)



Nr. 6. Schwestern. *Dir Sáhin.*

Zwei Schwestern nennen sich *der sáhin;* sind ihrer mehrere, so sagen sie *dáini sahin.* Eine Schwester redet zur anderen und von derselben mit dem Worte *sáhigu* „meine Schwester". Die Substantive der zweiten und dritten Gruppe heißen *a hatasáhin* und *a sahinari.* Die Schwestern-*Hatasáhin* gehören demselben Totem an.

Die Benennung Schwester-*Hatasáhin* schreitet in allen Abstammungen fort, wie es in Nr. 5 betreffs der Brüder gesagt wurde. Die Töchter zweier Schwestern, die Töchter zweier Brüder, nennen sich also auch Schwestern-*Hatasáhin* und demzufolge sind die meisten Schwestern-*Hatasáhin* nur entferntere Verwandte.



Anstatt *dir sáhin* und *sáhigu* sagt man auch *dir tesnahähin, tesnaháhigu.*

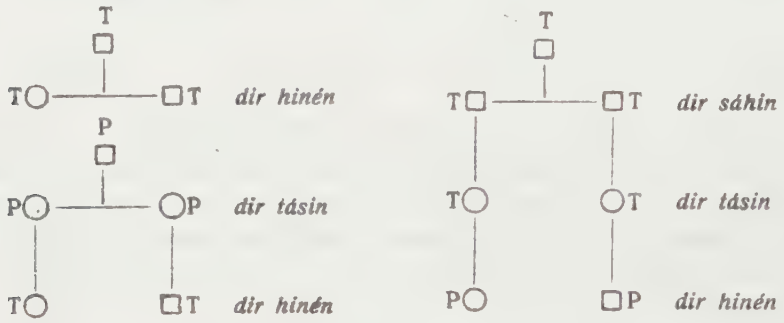
Nr. 7. Bruder und Schwester. *Dir hinén.*

Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen einem Bruder und seiner Schwester bezeichnet der Neumecklenburger mit den Worten *dir hinén* „Geschwister". Solche Geschwister-*Hatahinén* sind von demselben Totem und bezeichnen

stets einen Mann und eine Frau. Der Bruder nennt seine Schwester *hahinígu* oder *hainígu,* nicht aber *sáhigu;* die Schwester nennt ihren Bruder ebenfalls *hahinígu*, nicht *tásigu*. Das Wort *hahinígu* kann also einen Mann oder eine Frau bezeichnen, während *tásigu* stets einen Mann, *sáhigu* stets eine Frau bezeichnet. Ferner beachte man, daß eine Frau sich nie des Ausdruckes *tásigu*, ein Mann sich nie des Ausdruckes *sáhigu* bedienen kann.

Die Plural-Ausdrücke *datal hinén* usw. bezeichnen drei oder mehrere Personen, unter denen sich wenigstens eine Frau und mehrere Männer oder wenigstens ein Mann und mehrere Frauen befinden.

Sohn und Tochter von zwei Brüdern-*Hatatásin,* sowie Sohn und Tochter von zwei Schwestern-*Hatasáhin* nennen sich auch Geschwister-*Hatahinén*, und zwar in allen Abstammungen.



Man unterscheidet vier Arten von Geschwistern-*Hatahinén*, zu deren Bezeichnung man sich folgender Ausdrücke bedient:

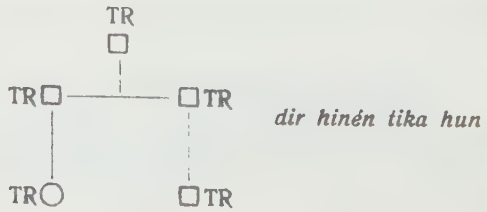
1. *dir hinén tūn;* 2. *dir hinén tika hún;* 3. *dir hinén*
die zwei Geschwister echte: die zwei Geschwister ein Stamm; die zwei Geschwister
búlu tiká; 4. *dir hinén-kokup.*
erzeugt aus einem;

Da hier der Stamm *hun* zu berücksichtigen ist, so bezeichne ich der Kürze halber einige Stämme mit ihren Anfangsbuchstaben:

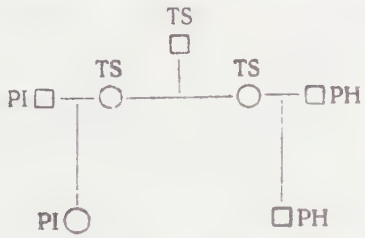
S = *Sósir* } *Tárago.*
R = *Rapís*

H = *Hunánar* } *Pakilába.*
I = *Ísnamaródu*

Der erste Ausdruck umfaßt die leiblichen Geschwister. Der zweite Ausdruck bezeichnet diejenigen Geschwister, die zu einem Stamm-*Hun* gehören, deren Mütter also auch von einem Totem und einem Stamm sind.



Der dritte Ausdruck ist eine Abkürzung und würde in seiner Vollständigkeit lauten: *dir hinén búlu tíka hun,* oder wenn man den Namen
die zwei Geschwister erzeugt aus einem Stamm
des Stammes nennt: *dir hinén bulu tíka ra Sósir* die zwei sind Geschwister erzeugt aus dem Stamm der *Sósir.* Solche Geschwister-*Hatahinén* entstammen also zwei Vätern, die zu demselben Totem und zu demselben *Hun* gehören.



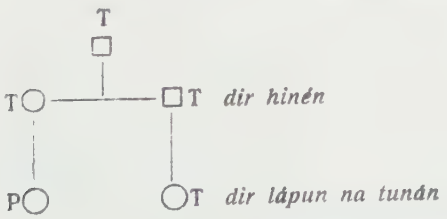
dir hinén búlu tíka ra Sósir

Von den *Hátahinén-kókup* wird in Nr. 9 die Rede sein.

Zwischen allen *hátahinén,* ob leiblichen oder nicht leiblichen Geschwistern, ist die Ehe verboten. *A hahininari diet pa i har tola.*
(die) Geschwister sie nicht sie gegenseitig heiraten.
Das diesbezügliche Ehehindernis ist das *mámaiān,* auf dessen Übertretung die Strafe der Erhängung steht. Zum Zeichen, daß den Geschwistern-*Hátahinén* die gegenseitige Ehe verboten ist, besteht zwischen ihnen gegenseitige Schüchternheit oder Scham; sie treten nie aneinander heran, reichen sich nicht zum Gruße die Hand, berühren sich überhaupt nicht, reden miteinander nur im Abstande von einigen Schritten und machen sich keinerlei Geschenke.

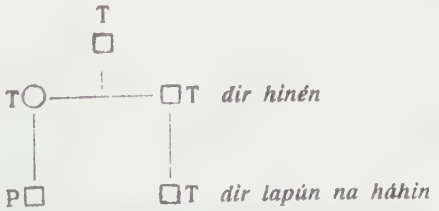
Nr. 8. Vettern, Basen. *Dir Lapún.*

Die Söhne von zwei Geschwistern-*Hatahinén* bezeichnen sich gegenseitig als *der lapún;* denselben Namen legen sich die Töchter von zwei Geschwistern-*Hatahinén* bei. Die Anrede lautet *lapúgu,* „mein Vetter", „meine Base". Die *hatálapun* sind von demselben Geschlechte, entweder männlich oder weiblich und von verschiedenem Totem. Will man die Vettern von den Basen unterscheiden, so nennt man die ersteren *a hatálapun na tunán,*
von Männern,
die letzteren *a hatálapun na háhin.*
von Frauen.



dir hinén

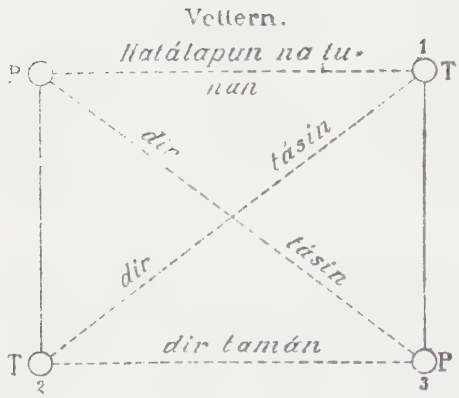
dir lápun na tunán

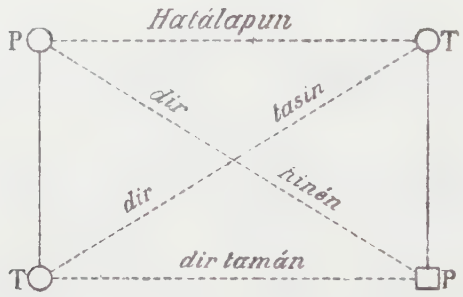


dir hinén

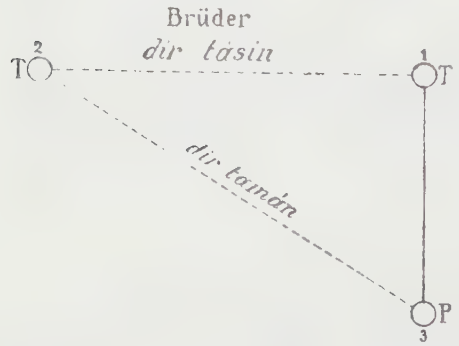
dir lapún na háhin

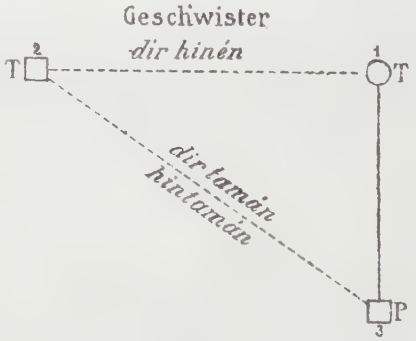
Die gegenseitige Verwandtschaft der Deszendenten zweier *Hatálapun* zueinander, sowie der Deszendenten mit den Aszendenten wird aus folgenden Figuren ersichtlich. Die Kinder zweier Vettern-*Hatálapun na tunán* nennen sich gegenseitig *dir tamán,* gleichviel ob es zwei Söhne, zwei Töchter oder ein Sohn und eine Tochter ist.





Daß die Verwandtschaft *dir tamán* auch begründet ist, erhellt aus Nr. 12 und 14 und wird ersichtlicher, wenn man die Verwandtschaften überkreuz in die wagerechte Linie bringt. Man erhält alsdann:

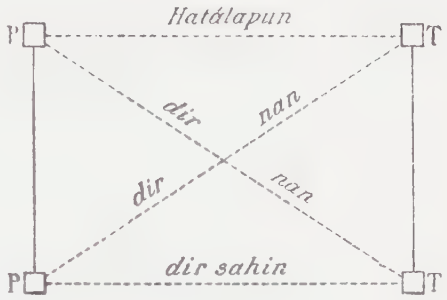




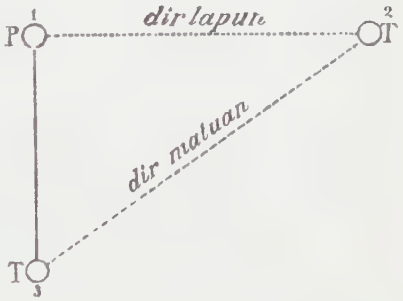
Ein Kind (3) und der Onkel (2) beziehungsweise die Tante (2) väterlicherseits nennen sich *„der tamán"*. (Siehe Nr. 12, 14.)

Die Kinder zweier Basen-*Hatálapun-na-háhin* nennen sich gegenseitig wie die Kinder einer Mutter, also Brüder-*Hatatásin* oder Schwestern-*Hatasáhin* oder Bruder und Schwester-*Hátahinén*. Solche *Hatatásin, Hatasáhin* und *Hatahinén* sind j doch von verschiedenem Totem.

Basen



Es liegen mir auch noch Beispiele von *hatálapun* vor, die nicht auf diese Weise verwandt sind, wie z. B.:



Die Angaben der Eingeborenen widersprachen sich hier nicht selten, so daß es geschah, daß sie denselben Personen an verschiedenen Tagen verschiedene Verwandtschaften beilegten. Der Neumecklenburger ist eben nicht der Mann des Überlegens und des Nachdenkens, und ein Widerspruch in seinen Worten fällt ihm gar nicht auf und kümmert ihn wenig. Die Frage der *hatálapun* sowie der damit zusammenhängenden Verwandtschaften ist also noch nicht gelöst.

Auch muß man beachten, daß nicht selten mehrere Verwandtschaften ineinander greifen, wobei es geschehen kann, daß eine neue Verwandtschaft eine bereits bestehende verdrängt oder im Gegenteil gar nicht zur Geltung kommt.

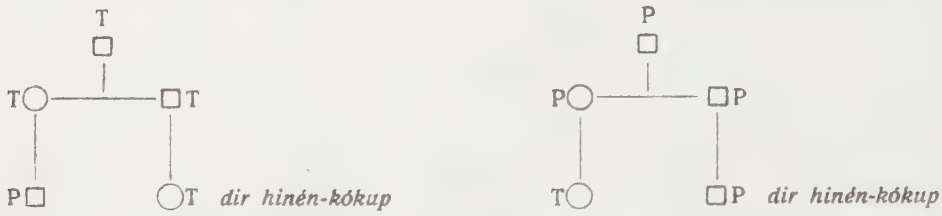
Da die *Hatálapun* von verschiedenem Totem sind, so besteht unter ihnen ein kleiner Haß, und sie pflegen sich gegenseitig, bei der geringsten Veran-

lassung auszuschimpfen mit Ausdrücken, die nicht gerade zart genannt werden können. Einige derselben kann ich hier anführen:

A máta sakasáka „Du abscheuliches Gesicht", *hána máta púlungor* „Du Schmiergesicht", *a kas táka* „Du Exkrementenfresser", *a koh páre* „Du Mistwühler", *a koh ńásien* „Du Abortwühler".

Nr. 9. Vetter und Base. *Dir Hinén-Kókup.*

Sohn und Tochter von zwei Geschwistern-*Hatahinén* nennen sich gegenseitig *der hinén-kókup.* Die *hatahinén-kókup* bezeichnen Vetter und Base, also einen Mann und eine Frau, welche von verschiedenem Totem sind.



Gewöhnlich bedienen sich die Eingeborenen kurzweg des Ausdruckes *dir hinén,* ohne *kókup* hinzuzufügen; will man deshalb sicheren Aufschluß haben, so frage man sogleich, ob *hinén-kókup.* Der Kürze halber und um Undeutlichkeiten zu vermeiden, nenne ich hier die *hatahinén-kókup* kurzweg *kókup* und dieses Verwandtschaftsverhältnis „Kokupschaft".

Die Eingeborenen berechnen die Kokupschaft nach dem Onkel mütterlicherseits (siehe Nr. 11), und sagen: *tika háhin i búlu r'águ húna*
ein Weib es geboren aus meinem Onkel
jau kókup, d. h., wenn ein Weib aus meinem Onkel mütterlicherseits geboren
ich Kokup,
wird, dann bin ich *Kókup* zu diesem Weibe[1].

Ein Mann wird also die Kokupschaft folgendermaßen ausdrücken: „Die Tochter meines Onkels mütterlicherseits ist zu mir *Kókup*". Eine Frau wird sagen: „Der Sohn meines Onkels mütterlicherseits ist zu mir *Kókup*". Daher besteht denn auch eine Verschiedenheit zwischen den Kokupschaften. Da die Angaben der Eingeborenen betreffs der Verwandtschaft der Deszendenten zweier *Kókup* auseinander gehen und schwer in Übereinstimmung zu bringen sind, so muß ich von diesen Verwandtschaften absehen.

Die Kokupschaft, d. h. das Verhältnis zwischen Vetter und Base, ist für die Ehe von der allergrößten Wichtigkeit. Zwischen Vater und Tochter, welche ja von verschiedenem Totem sind, darf wegen des *Mártakap* keine Ehe stattfinden; bei den Geschwistern-*Hatahinén* ist eine Ehe ausgeschlossen, da diese Personen von demselben Totem sind. Bei Vetter und Base, den *Kókup*, ereignet es sich immer, daß dieselben von verschiedenem Totem sind. Diese Personen könnten also gegenseitig heiraten, aber gerade hier besteht

[1] So redet ein Mann.

das strengste Verbot, eine Ehe einzugehen. Man pflegt zu sagen: *i tábu ra kókup.* „Die Base (oder der Vetter) ist heilig."

Als äußere Zeichen dieses Verbotes der Ehe gelten alle bei den *Hatahinén* unter Nr. 7 angeführten Gebräuche. Ferner macht sich die Kokupschaft besonders dadurch bemerkbar, daß zwei *Kókup* „Base und Vetter" sich nie bei ihren Namen nennen. Sie reden sich einander an mit dem Worte *Kókup* und reden zu dritten Personen von ihrem *Kókup* mit den Ausdrücken: *r'ánugu kókup* oder *a kókup tágu.*
mein(e) Vetter (Base)
der (die) Vetter (Base) von mir.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Sitte der Eingeborenen, niemals den Namen ihres Vetters respektive ihrer Base zu nennen, sehr wohl berechtigt ist, obschon diese Sitte bisweilen sehr lästig werden kann. Würde man das äußere Zeichen des Eheverbotes, an welchem die Eingeborenen mit wahrer Hartnäckigkeit festhalten, abschaffen oder auch nur abschwächen, so würde dadurch die Gefahr nahegelegt, daß die Eingeborenen zu einer solchen Ehe schreiten würden.

Nr. 10. Großeltern und Enkel. *Dir Tubún.*

Ein Kind männlichen oder weiblichen Geschlechtes nennt sich mit allen seinen Großeltern, Urgroßeltern und noch höheren Aszendenten sowie mit all deren Geschwistern und Gatten *der tubún.*

Das Kind redet von den Ahnen und zu denselben mit den Ausdrücken *pûpu* oder *túbugu* „mein Großvater, meine Großmutter, mein Ahne".

Die Ahnen sagen zum Kinde nur *túbugu* „mein Enkel, mein Urenkel" usw.

Da die Verwandtschaft der *hatátubun* mit allen Personen des zweiten, dritten und vierten Grades aufsteigender Linie besteht, sowie auch mit den Seitenverwandten dieser Personen, so ist der Ausdruck *dir tubún* sehr häufig.

Pûpu und *túbugu* werden auch als ganz allgemeine Namen gebraucht, die kein Verwandtschaftsverhältnis darstellen. Ein Kind redet einen jeden Mann und eine jede Frau mit *pûpu* oder *túbugu* an, ähnlich wie im Deutschen ein Kind einen jeden Mann „Onkel", eine jede Frau „Tante" nennt.

Das Substantiv der dritten Gruppe lautet *a tubúnari.*

Nr. 11. Onkel mütterlicherseits und Neffe. *Dir Matuán.*

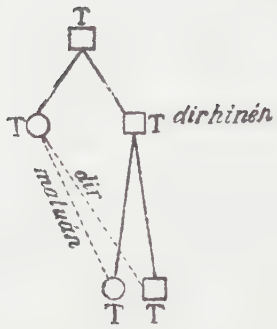
Das Verhältnis zwischen einem Kinde, einem Knaben oder einem Mädchen und seinem Onkel mütterlicherseits bezeichnet man mit den Worten *dir matuán,* „Onkel und Neffe, Onkel und Nichte". Dieser Onkel ist entweder ein leiblicher Bruder der Mutter oder nur ein Bruder-*Hatahinén.*

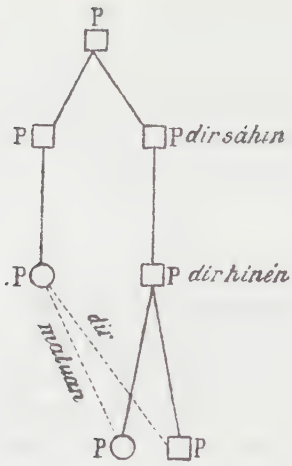
Das Kind spricht den Onkel an *matuágu* und redet von ihm zu anderen Personen mit den Bezeichnungen *a matuágu* oder *águ hûna* „mein Onkel".

Der Onkel nennt seinen Neffen und seine Nichte *a lauágu.* Will er deutlicher hervorheben, daß er von seiner Nichte spricht, so sagt er *a láua-na-háhigu* „meine Nichte".

Die *Hátamatuán* sind von demselben Totem.

Die Verwandtschaftsausdrücke der dritten Gruppe lauten *a matuánari, a hunánari, a lauánari.*





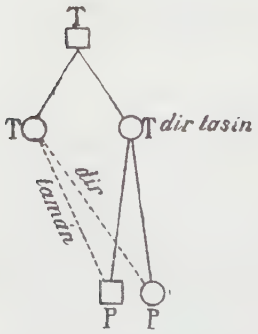
Nr. 12. Onkel väterlicherseits und Neffe. ***Dir Tamán.***

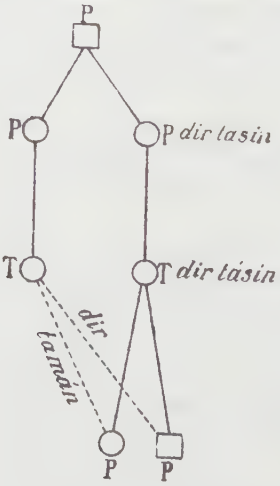
Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Neffen respektive der Nichte und dem Onkel väterlicherseits wird ausgedrückt durch *dir tamán*. Dieser Onkel ist ein leiblicher Bruder des Vaters oder nur ein Bruder-*Hatatásin*.

Das Kind nennt den Onkel *máma* oder *tamágu* und redet von demselben mit den Bezeichnungen *máma*, *tamágu*, *águ sus* genau so wie es zwischen Vater und Kind geschieht. (Siehe Nr. 3.)

Der Onkel redet Neffen und Nichte an mit *nátigu*.

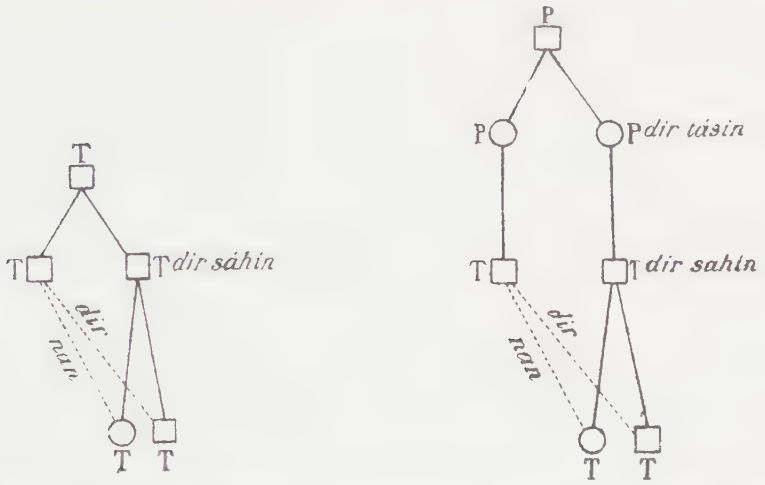
Durch die Gleichheit der Namen wollen die Eingeborenen wahrscheinlich andeuten, daß diese Personen in dem Verhältnis zueinander stehen wie Vater und Kind.





Nr. 13. Tante mütterlicherseits und Neffe. ***Dir nān.***

Das Verhältnis zwischen Kindern und ihrer Tante mütterlicherseits ist genau dasselbe wie das zwischen den Kindern und ihrer Mutter. (Siehe Nr. 4.) Auch die Benennungen und das Totem sind dieselben. Eine solche Tante ist eine leibliche Schwester der Mutter oder nur eine Schwester-*Hatasáhin*.



Nr. 14. Tante väterlicherseits und Neffe. ***Dir Tamán.***

Neife und Nichte stehen zu ihrer Tante väterlicherseits in demselben Verhältnis wie ein Kind zu seinem Vater, und die Titel, deren sich Kind und Vater bedienen, gelten auch für Neffe und Tante, respektive Nichte und Tante. Diese Tante ist eine leibliche Schwester des Vaters oder eine Schwester-*Hatahinén.* Der gewöhnliche Ausdruck für das genannte Verhältnis ist *dir tamán;* will man indes jede Zweideutigkeit vermeiden, so sagt man *dir hintaman, a hatahintamán, hintamágu, hintamánari.*

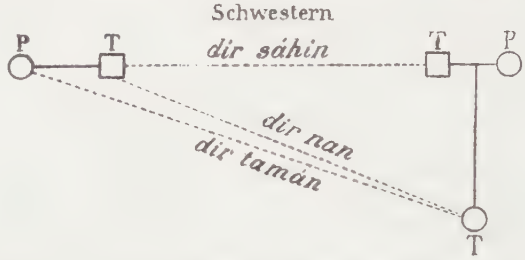
Es gibt zwei Arten von *hatahintamán*[1]. Ist das Kind vom Totem des *Tárago,* so nennt es seine Tante *rahát* und vice versa ist das Kind vom Totem des *Pakilába,* so nennt es seine Tante *tau.*

Zwischen zwei *rahát* und zwischen zwei *tau,* d. h. Neffe und Tante, ist die Ehe durch das *Mártakap* verboten. Sie nennen sich auch nicht gegenseitig bei ihren Namen, sondern reden zu- und voneinander mit den Worten *rahát* oder *tau.* An die Stelle der Schüchternheit tritt jedoch zwischen Tante und Neffe ein freundlicher Verkehr; sie reichen einander die Hand, umarmen sich und pflegen einander zu necken: *di la hahábane ra hintamánari.* Sieht
man pflegt necken die Tante.
man seine Tante, so ruft man beispielsweise: *Hui, ne Biérbiér no hin tahút!*
Hui, Bierbier die Frau gute!
Da ist ja *Biérbiér,* die gute Tante! Die Neffen pflegen auch bei der Tante allerhand zu erbetteln, und umgekehrt beschenken die Tanten ihre Neffen häufig.

[1] Diese beiden Arten werden jedoch nicht immer auseinander gehalten.

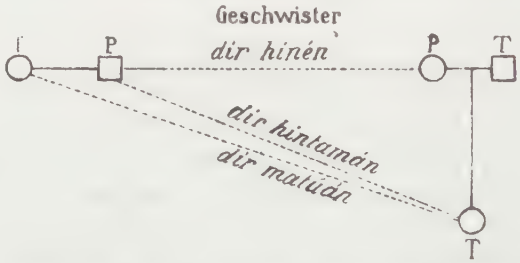
Nr. 15. Onkel. Mann meiner Tante mütterlicherseits. ***Dir Tamán.***

Die Namen sind dieselben wie die, deren sich Vater und Kind bedienen.



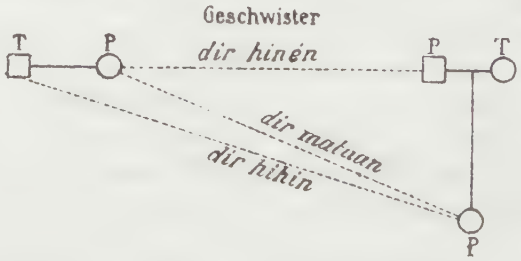
Nr. 16. Onkel. Mann meiner Tante väterlicherseits. ***Dir matuán.***

Die Benennungen sind dieselben wie in Nr. 11.



Nr. 17. Tante. Frau meines Onkels mütterlicherseits. ***Dir Hihín.***

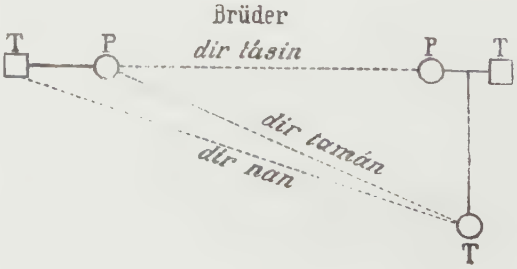
Das Verhältnis zwischen einem Kinde und der Frau seines Onkels- *Hatamatuán* bezeichnet man mit dem Ausdrucke *dir hihín.* Tante und Kind reden einander an *hihígu;* die weiteren Ausdrücke heißen *hatahihín, hihínari.*



Der Eingeborene sagt: *métal hihín ma ra suá na áhet húna.* (Siehe Nr. 25.)
wir (sind) Hihin mit der Gattin von unserem Onkel.

Nr. 18. Tante. Frau meines Onkels väterlicherseits. ***Dir Nān.***

Tante und Kind bedienen sich derselben Ausdrücke wie Mutter und Kind. (Siehe Nr. 4.)



Nr. 19. Schwäger. *Dir Hárin.*

Das Verhältnis zwischen einem Manne und dem Gatten seiner Schwester drückt man aus mit den Worten *dir hárin, dir makûs* Schwager. Die Schwäger reden sich gegenseitig an und reden voneinander mit den Ausdrücken *hárigu, makúsug*. Die *hatahárin* sind immer zwei oder mehrere Männer und *hárigu* „mein Schwager" ist der Mann meiner Schwester oder der Bruder meiner Frau. Die ferneren Sprachausdrücke sind: *a hatámakus, a harínari, a makusúnari.*

Zwischen zwei Schwägern, zwischen Schwager und Schwägerin und auch noch zwischen anderen Personen, wie ich es in der Folge andeuten werde, besteht der eigentümliche Gebrauch, daß die eine Person die andere stets in Gedanken mitzählt. Der auf Neumecklenburg übliche Abschiedsgruß lautet: *áugu* (du) *bak kek! mur* (ihr zwei) *bak kek! múat* (ihr) *bak kek!* was ich hier mit „lebe wohl" oder „lebt wohl" übersetze.

Sieht nun beispielsweise *Káta* ♂ den *Soi* ♂ auf sich zukommen, so sagt er: *Soi* ♂ *dir tuar ke!* d. h. „Dort kommt *Soi*", welcher zu zweit meine
Soi die zwei kommt dort
Schwester zur Frau hat. Desgleichen sagt *Soi* ♂ wenn er von *Káta* ♂ Abschied nimmt: *Mur bak kek, Soi dir!* „Lebe wohl, *Soi*", und in Gedanken rechnet er die Schwester des *Soi*, welche seine Frau ist, mit. Diese Redensart bezeichnen die Eingeborenen mit dem Ausdrucke: *Di uauás makús*, ob-
man zählt (den) Schwager
schon dieselbe nicht allein auf Schwäger, sondern auch noch auf andere Personen Anwendung findet. Das *uauás makús* schließt stets den Dual, also die Pronomen *mur* „ihr zwei" und *dir* „die zwei" in sich.

Eines ähnlichen Ausdruckes bedient sich das Weib *Hun*. Nimmt *Hun* von ihrem Bruder *Soi* Abschied, so sagt sie: *Muat bak kek, Soi diet!* „Leb wohl, *Soi!*" Diesen Sprachgebrauch nennen die Eingeborenen *di uauas mahát*, und derselbe schließt immer den Plural und die Pronomen *muat* „ihr", *diét* „sie" in sich. Den eigentlichen Sinn des Wortes *mahát* kennen die Eingeborenen nicht mehr, nur der Ausdruck ist ihnen geläufig. Welche Personen die Eingeborenen durch das *uauas mahát* in Gedanken mitrechnen, ist sehr schwer zu ersehen und heutzutage gehören wohl beide Ausdrücke zum Formelwesen, bei denen sich niemand etwas denkt. Grammatisch sind die beiden Ausdrücke, wenn sie als Anrede benutzt werden, fehlerhaft, da *dir* und *diet* Pronomina der dritten Person sind. Es müßte folglich heißen: *mur bak kek Soi mur!* aber ich hebe nochmals hervor, daß in dieser Form der Ausdruck nicht besteht.

Für die Anwendung des *uauás makús* und des *uauas mahát* gelten folgende Regeln:

1. Ein Manne redet von oder zu einem Manne stets mit *uauás makús dir.*
2. Ein Mann redet von oder zu einer Frau stets mit *uauás mahát diét.*
3. Eine Frau redet von und zu einem Manne mit *uauas mahát diét.*
4. Eine Frau redet von und zu einer Frau mit *uauás makús* oder *uauás mahát* ohne Unterschied *dir, diét.*

Anstatt *uauás mahát* sagt man auch *uauás tirih.*

Nr. 20. Schwägerinnen. *Dir Jahén.*

Eine Frau sagt zur Gattin ihres Bruders *der jahén* „wir zwei sind Schwägerinnen" oder *jahégu* „meine Schwägerin" Die *Hatajahén* sind also zwei Frauen und *jahégu* ist „die Schwester meines Mannes" oder „die Frau meines Bruders". Reden die beiden Schwägerinnen voneinander oder zueinander, so bedienen sie sich des *uauás makús* oder des *uauás mahát.*

Mis sagt: *Huli dir* oder *Huli diét. Huli* sagt: *Mis dir* oder *Mis diét. Pon* sagt: *Mis diet.*

Der Ausdruck der dritten Gruppe heißt: *a jahénari.*

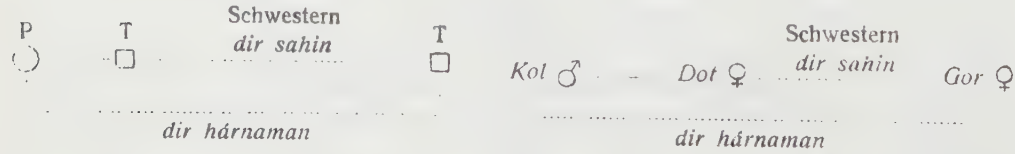
Nr. 21. Schwager und Schwägerin. *Dir Hárnaman.*

Das Verhältnis zwischen Schwager und Schwägerin bezeichnet man mit *dir hárnaman* und die Anrede lautet von beiden Seiten *harnamágu* „mein Schwager" oder „meine Schwägerin". Es ist damit also immer ein Mann und eine Frau gemeint. Der *hatahárnaman* gibt es zwei Arten:

1. Bruder meines Mannes oder Frau meines Bruders.

Uas sagt: *Goi diét. Goi* sagt: *Uas diét.*

2. Schwester meiner Frau oder Mann meiner Schwester.

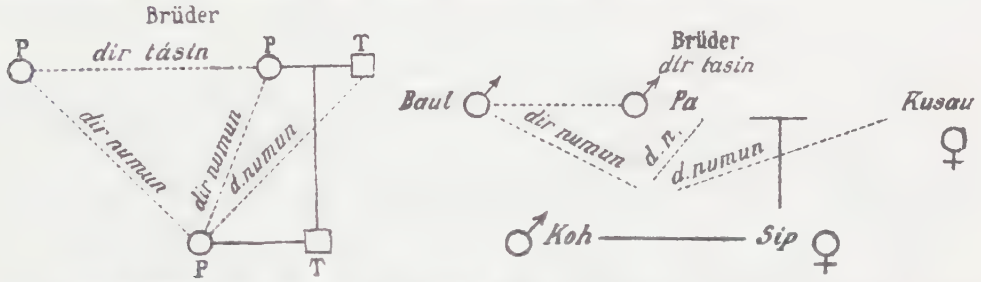


Kol sagt: *Gor diét. Gor* sagt: *Kol diét.*

Der Ausdruck der dritten Gruppe lautet: *Harnamánari.*

Nr. 22. Schwiegereltern eines Mannes. *Dal Numún.*

Das Verhältnis zwischen einem Manne und seinen Schwiegereltern drückt man aus mit den Worten *dal numún.* Ist nur von Schwiegervater und Schwiegersohn oder Schwiegermutter und Schwiegersohn die Rede, so sagt man *dir numún.* Die Anrede lautet von beiden Seiten *númugu.* Die Ausdrücke der zweiten und dritten Gruppe heißen: *a hatánumun, a numúnari.* Dieselbe Verwandtschaft besteht auch mit dem Bruder des Schwiegervaters.

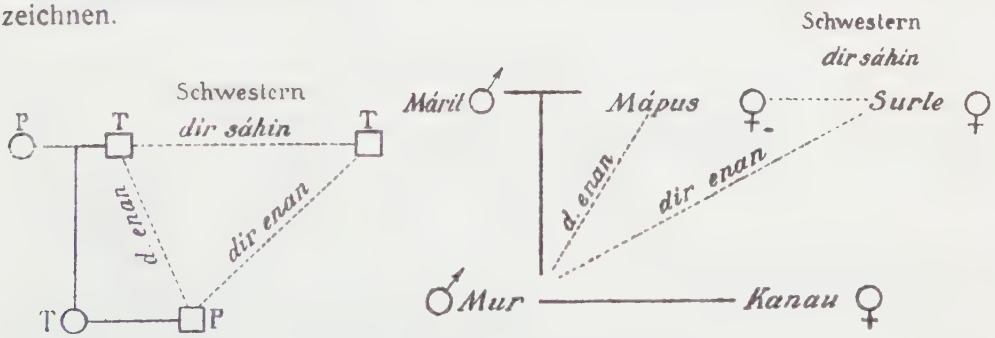


Koh sagt: *Pa dir* und *Kusau diét. Pa* sagt: *Koh dir. Kusau* sagt: *Koh diet.*

Nr. 23. Schwiegereltern einer Frau.

I. Eine Frau und ihre Schwiegermutter. *Dir Enan.*

Dieses Verhältnis, welches auch mit der Schwester der Schwiegermutter besteht, wird wiedergegeben mit den Worten *dir enan.* Die Anrede zwischen diesen drei Personen ist *enágu* „meine Schwiegermutter", „meine Schwiegertochter". Man beachte, daß die *hataenān* und *enánari* stets nur Frauen bezeichnen.



Marit sagt: *Kanau diet.*

II. Eine Frau und ihr Schwiegervater. *Dir Tubún.*

Die Ausdrücke lauten alle wie in Nr. 17.

Nr. 24. Onkel meiner Frau. *Dir Kámalān.*

Ein Gatte nennt sich mit dem Onkel mütterlicherseits seiner Frau *der kámalān.*

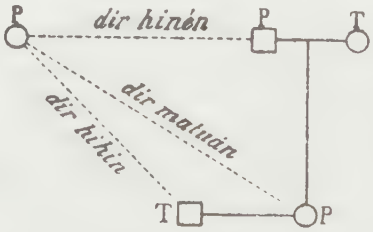
Die Eingeborenen sagen: *no ra nongtúno i lámleh ra láua-na-háhigu*
der Mann er führt die Nichte mein
a kamalágu. Die *hatakámalan* oder *kamalánari* sind stets Männer.
der Kamalágu.

Bas sagt: *Pako dir. Pako* sagt: *Bas dir.*

Nr. 25. Onkel meines Mannes. *Dir Hihín.*

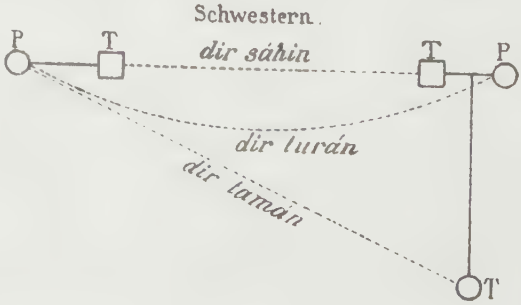
Eine Gattin nennt sich mit dem Onkel mütterlicherseits ihres Mannes *der hihín.* Die Ausdrücke sind dieselben wie in Nr. 17.

Der Eingeborene sagt: *métal hihín ma ra suána áhet húna.*
wir (sind) Hihin mit der Gattin von unserem Neffen.



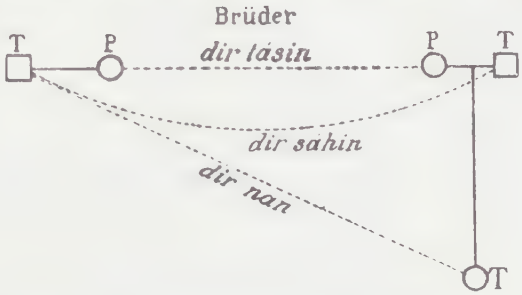
Nr. 26. Die Männer zweier Schwestern. *Dir Turán.*

Die Gatten zweier Schwestern reden einander an mit *der turán, turágu* „wir zwei sind Brüder", „mein Bruder". Die *hatáturān* sind von demselben Totem, und ein Kind betrachtet den Gatten seiner Tante wie seinen Vater und nennt ihn *tamágu* usw.



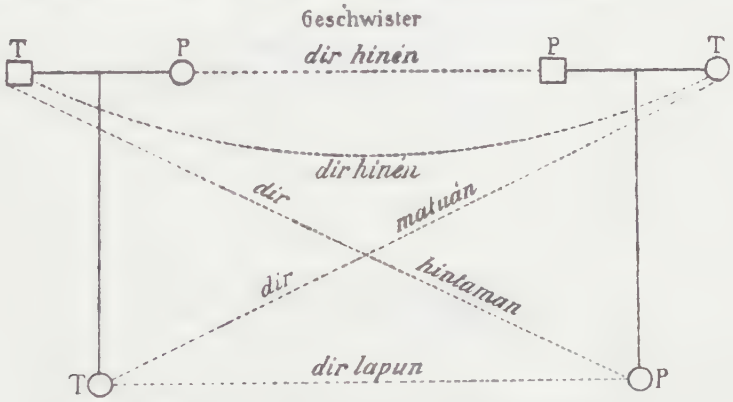
Nr. 27. Die Frauen zweier Brüder. *Dir Sáhin.*

Die Namen sind dieselben wie in Nr. 6. Ein Kind betrachtet die Gattin seines Onkels als seine Mutter und nennt sie *mákai, etnágu* usw.



Nr. 28. Mann und Frau zweier Geschwister. *Dir Hinén.*

Die Namen sind dieselben wie in Nr. 7. Ein Kind betrachtet die Gattin seines Onkels als Tante und den Gatten seiner Tante als Onkel.



Nr. 29. Namensvetter. *Dir Máuran.*

Tragen zwei Männer oder zwei Frauen denselben Namen, so nennen sie sich *der máuran* und reden sich an *maurágu,* ohne daß dadurch eine Verwandtschaft bezeichnet wird.

Auch Personen, die nicht verwandt sind, betiteln sich nicht selten aus Freundschaft mit *tásigu* oder *masaňágu* „mein Bruder".

Nr. 30. Stiefverwandtschaft.

Dfe Stiefverwandtschaft gilt in den Augen der Eingeborenen als vollbürtige Verwandtschaft und weder in den Benennungen noch im Umgange macht sich ein Unterschied bemerkbar.

Nr. 31. Adoptivverwandtschaft.

Sterben die Eltern eines Kindes, so nehmen sich die Verwandten oder andere Personen desselben an. Auch zu Lebzeiten der Eltern geschieht es häufig, daß Kinder von anderen Personen erzogen werden. Eine Verwandtschaft entsteht durch die Adoption nicht, wohl aber legt das Kind den Pflegeeltern die Namen von Vater und Mutter bei.

Nr. 32. Alphabetische Übersicht der Neumecklenburger Verwandtschaftsverhältnisse.

PP bedeutet gleiches Totem; PT ungleiches Totem; PP PT gleiches oder ungleiches Totem.

Dir Enán PT Nr. 23
dir Hárin PT Nr. 19
dir Hárnaman PT Nr. 21
dir Hihin
1. Frau meines Onkels mütterlicherseits PT Nr. 17
2. Onkel meines Mannes PT Nr. 25

dir Hinén
1. Bruder und Schwester PP Nr. 7
2. Sohn und Tochter zweier Brüder PP Nr. 7
3. Sohn und Tochter zweier Schwestern PP Nr. 7
4. Sohn und Tochter zweier Geschwister-*Hatahinén* PT Nr. 9
5. Mann und Frau zweier Geschwister PP Nr. 28
6. Stiefgeschwister PP Nr. 30

dir Hintamán
1. Tante väterlicherseits PT Nr. 14
2. Frau des Onkels mütterlicherseits PT Nr. 28

dir Jahen PT Nr. 20
dir Kámalān PT Nr. 24
Kókup PT Nr. 9
dir Lálen PT Nr. 1
dir Lapún
1. Vettern PT Nr. 8
2. Basen PT Nr. 8

dir Mákason PT Nr. 1
dir Makús PT Nr. 19
dir Másaňan PP PT, siehe *dir tasin*
dir Matuán
1. Onkel mütterlicherseits PP Nr. 11
2. Mann meiner Tante väterlicherseits PP Nr. 16, 28

dir Mauran Nr. 29
dir Nān
1. Mutter und Sohn; Mutter und Tochter PP Nr. 4
2. Eine Base und das Kind der anderen Base PT Nr. 8
3. Tante mütterlicherseits und Neffe oder Nichte PP Nr. 13
4. Frau des Onkels väterlicherseits und Kind PP Nr. 18, 27
5. Stiefmutter und Kinder PP Nr. 30
6. Pflegemutter und Kinder Nr. 31

dir Numún PP PT
Rahát PT Nr. 14
dir Sáhin
1. Leibliche Schwestern PP Nr. 5
2. Töchter zweier Schwestern oder zweier Brüder PP Nr. 5
3. Töchter von Vettern und Basen PP Nr. 5
4. Töchter zweier Basen-*Hatalapun* PT Nr. 8
5. Frauen zweier Brüder PP Nr. 27
6. Stiefschwestern PP Nr. 30

dir Suán PT Nr. 1

dir Tamán

1. Vater und Sohn; Vater und Tochter PT Nr. 3
2. Zwei Söhne zweier Vettern PT Nr. 8
3. Sohn und Tochter zweier Vettern PT Nr. 8
4. Zwei Töchter zweier Vettern PT Nr. 8
5. Onkel väterlicherseits und Neffe oder Nichte PT Nr. 12
6. Tante väterlicherseits und Neffe oder Nichte PT Nr. 14
7. Mann meiner Tante mütterlicherseits PT Nr. 15, 26
8. Stiefvater und Stiefkinder PT Nr. 30
9. Pflegevater und Pflegekind PP PT Nr. 31

dir Tásin

dal Tamán

1. Vater und Kinder PT Nr. 3
2. Vater, Mutter und Kind PT Nr. 3
3. Gatte und Gattin PT Nr. 3

1. Leibliche Brüder PP Nr. 5
2. Söhne zweier Brüder oder Schwestern PP Nr. 5
3. Söhne von Vettern und Basen PP Nr. 5
4. Ein Vetter und der Sohn des anderen Vetters PT Nr. 8
5. Söhne zweier Basen-*Hatálapun* PT Nr. 8
6. Stiefbrüder PP Nr. 30
7. Unverwandte Personen Nr. 29.

Tau PT Nr. 14

dir Tesnahähin PP, siehe *dir Sáhin*

dir Tubún

1. Ahnen und Enkel PP PT Nr. 10
2. Unverwandte Personen, Onkel, Tante Nr. 10
3. Eine Frau und ihr Schwiegervater PP Nr. 23
4. Stiefgroßeltern und Enkel Nr. 30

dir Turán PP Nr. 26, Nr. 1.

Contes et légendes des Indiens de Surinam.

Par le **P. C. van Coll**, C. SS. R., Paramaribo, Surinam.

(Suite.)[1]

II. L'histoire du Piay Macanaholo.

Nul entrait si avant dans l'art des Piays que le Piay Macanaholo. Il s'élevait de la terre, allait au-dessus des arbres, même il se donnait des ailes, quand il le voulait. Le plus étonnant effet de l'art c'était de pouvoir arbitrairement changer de face et de prendre la figure de tel ou tel animal comme il plaisait au prestidigitateur. Toujours le cerf y jouait le rôle principal.

Eh bien! Un beau jour Macanaholo s'était fait un cerf. Et pourquoi? Il ne lui fut bon d'être seul, il désira d'avoir une compagne. Et comment il s'y prit? Etant devenu un cerf il sût mettre sa propre chair en état de pourriture ce qui au même instant attirait autour de lui une foule de vautours. Au moment que ceux-ci se regalaient à la viande de leur gré, vint avoler un petit oiseau du nom de Saly qui leur dit en criant: «Allez-vous-en bien vite, car on vient vous tuer». Mais eux, ne voulant laisser leurs mets délicieux, n'y croyaient du tout. Alors le cerf putatif se sécoue et se remue fortement à réprises, de sorte que les vautours effrayés s'enfuient en toute hâte. Il le fit, sachant que sa future ne se trouvait pas parmi eux. Mais à peine ceux-ci s'étaient-ils éloignés que soudain du haut de l'air le plus beau des vautours, le roi ou plutôt la reine d'eux, descendait tout près de Macanaholo. Voilà c'était bien elle et il la prit pour son épouse.

Bien des années ils vécurent ensemble en parfaite harmonie. Il n'y avait qu'une chose qui le dérangeait: elle avait les pous par milliers. Son art ne lui fit de fruit. Il parvint à préparer une espèce de savon, nommé *holwassa* et quelques lotions suffirent à délivrer la dame de son mal.

Des années après la dame dit un jour à Macanaholo: «Si longtemps déjà je demeure ici-bas près de vous et ma bonne mère là-haut ignore tout. Je désire beaucoup de la revoir. Permettez-moi de monter.» Macanaholo le trouva excellent et répondit: «Moi, je vais vous accompagner et monter avec vous ensemble.»

Si vous voulez apprendre de l'Indien, pourquoi les vautours jouent toujours un rôle si remarquable et pourquoi toujours ils les font monter, il vous répond d'un ton naïf: «Là-haut se trouve toute la science du vautour.»

Etant monté, Macanaholo rencontre la mère du roi des vautours du nom de *Acathu* à l'hamac. Comme elle se réjouissait en revoyant son enfant en compagne d'un tel homme!

---

[1] V. «Anthropos» II. (1907), p. 682 suiv.

Par rapport à Acathu si respectée par son peuple, on contait que jamais encore personne avait pu voir son visage. Toujours, toujours elle restait à l'hamac. Maintenant Acathu, voulant expérimenter l'art de son beau-fils, donne l'ordre à Macanaholo de menuiser pour elle un petit banc pour s'asseoir à condition qu'il ait la forme de sa tête.

Comment faire tant qu'Acathu restera isolée dans l'hamac? Macanaholo domine les animaux. Il appelle les fourmis rouges. Celles-ci de monter dans l'hamac par des millardes et de la brûler par leurs piqûres. Elle saute de l'hamac et Macanaholo, qui en espion s'était caché, eut l'occasion de la voir. Ce qu'il vit, c'était qu'elle avait non une seule tête, mais non pas moins que douze. A l'instant même Macanaholo se mit à l'œuvre et fit un petit banc qui reproduit admirablement les traits d'Acathu. Celle-ci en était si bien content qu'elle s'écriait hautement: «Oui, oui, vous êtes un homme bien ingénieux.»

Mais encore plus elle voulut voir de son génie. Elle dit: «Prends-toi la perche, va à la pêche et apporte-moi de ce que tu as pris.» — Il le fit et bien vite il eut à apporter à Acathu. Comme il avait l'art de rétrécir les poissons, il les mit dans quelques feuilles d'arbre et les offrait ainsi à sa belle-mère. Celle-ci jettait loin d'elle les poissons disant avec dédain: «Comment oses-tu m'offrir d'aussi minces poissons?» Mais les ayant jetés, elle les vit tous changés en des poissons bien gros. Suivit maintenant pour la seconde fois: «Oui, oui, vous êtes un homme bien ingénieux.»

Cependant elle désira encore plus de son génie. Après que tous avaient bien mangé des poissons excellents, bien dormi et que le nouveau jour se faisait, Acathu lui commande: «Vas-tu me chercher de l'eau, car j'ai soif. Prends ce *courou-courou* (panier) pour y mettre l'eau.» C'était bien un peu trop fort. Néanmoins Macanaholo s'en alla. Il essayait en vain de retenir l'eau dans son panier. Une fourmi vient à son aide: «Que fais-tu là?» dit-elle. Et lorsqu'il lui avait expliqué l'ordre précis donné à lui, elle répond: «Soyez parfaitement tranquille; moi, je vous serai de service.» Et elle le fit et l'eau restait dans le panier.

Peut-être faut-il lire ici entre les règles que dans un moment les fourmis aient cimenté la corbeille de la manière qu'il put retenir l'eau. Les fourmis font de ces constructions, mais non dans un moment, mais par un travail de mois, d'années quelques fois.

Macanaholo avec son panier à l'eau, chemine vers la maison d'Acathu. Il lui dit: «Voici le *courou-courou* plein d'eau.» Voyant cela, elle ne se possédait plus et s'écriait pour la troisième fois: «Oui, oui, vous êtes un homme bien ingénieux,» et elle ajoutait: «Plus ingénieux que tous les autres.»

Convoquant tous ses enfants elle dit: «Allons, faisons-lui un beau jardin, parce qu'un homme si ingénieux nous doit rester pour toujours.» Dans son cœur Acathu était rempli de peur pour l'art de Piay. Elle craignait tant pour elle-même que pour sa fille et pour ses autres enfants et elle avait dit: «Sitôt qu'il sera dans son beau jardin et qu'on le verra endormi, il faut qu'on le tue immédiatement.»

Mais parmi les enfant d'Acathu c.-à-d. parmi les vautours, il y avait un traitre, qui racontait tout le plan de la belle-mère: athu veut vous tuer,

par conséquent fuyez si tôt possible.» Macanaholo n'en fit rien, car il se fiait à l'art de Piay. Seulement il dit à l'interlocuteur qu'il ne sentait aucune envie de rester encore en haut où était sa demeure. Mais avant de partir, il voulait par son énergie et sagacité éluder l'attentat préparé à sa vie.

Cinq heures du matin du jour suivant était fixé pour l'attentat. Le jardin étant fermé de tout point, les assassins étaient bien sûrs que Macanaholo ne pouvait être enfui. Et pourtant il n'y était plus. Sa coutume de jouer la flûte, l'avait sauvé. Cette flûte avait des petits trous. Dans une des murailles du jardin il y avait une petite ouverture, par laquelle pouvait passer la flûte. Il la passait si bien que trois des trous étaient hors du jardin. Après cela il se change en *mawarakathie* (très petite mouche) entrait par le trou resté au jardin et s'envole par les trous du dehors, à l'autre côté. Et les assassins venus pour le perdre, entendaient Macanaholo jouer de la flûte en toute liberté. C'est après ce tour de force qu'il retournait à la terre.

III. L'Indien anachorète et son chien.

Il y a beaucoup de siècles d'ici que dans un endroit lointain et écarté vivait un homme tout seul en compagnie toutefois avec un chien très vigoureux.

Un jour il sortit pour la chasse après avoir mandé au chien la garde de sa maison. Dans la forêt il eut la bonne aventure de touver à l'improviste des cultures superbes de cassave etc.

La première pensée qui lui vint, fut celle-ci: «Qui est-ce-qui a préparé tout cela pour moi?» Et comme il était dans tout le pays le seul être humain qui s'y trouvait, il avait bien raison de s'interroger de la sorte. Car pour qui l'aurait-on fait, si ce ne serait pour lui?

Comme Petit-Poucet il se cache derrière un arbre dans les broussailles. «Peut-être,» se dit-il, «un inconnu viendra ici pour travailler et pour moi ce sera un grand bonheur de faire la connaissance d'un bienfaiteur si insigne.»

A peine caché il vit venir le chien, son fidèle compagnon, qui à sa grande admiration échangea la peau et se transforma en homme. Après que le chien, devenu un homme, se fut mis au travail et qu'il eut fini sa tâche de laboureur, il reprit la peau et se transforma de nouveau en chien. Puis il retourne à la cabane.

L'Indien lui aussi retourne à la suite du chien et il le fait tout à l'indienne, c.-à-d. sans faire le moindre semblant d'avoir observé ce qui s'était passé. C'était raison de prudence. Car un autre jour visitant les mêmes cultures, il se choisit tout près d'un creux une place à dormir et à faire sa besogne. Il y fit du feu, necessaire pour préparer la cassave.

Comme toujours il avait mandé son chien d'avoir la garde de la maison. Malgré cela le chien le suit en cachette. L'Indien qui fit semblant de dormir avait placé tout près de lui un *courou-courou* c.-à-d. un panier dans lequel les femmes ont coutume de porter les fruits de leur terre à la cabane. Le chien arrivé dépose à l'instant la peau et devenu homme de nouveau, se met au travail. Et l'Indien sans faire le moindre bruit prend la peau, la cache dans

le *courou-courou* et la porte bien avant dans la forêt où il la brûle sur un grand feu. Désormais le chien ou à mieux dire la chienne resta ce qu'elle était c.-à-d. une femme qui jamais ne put se métamorphoser encore.

Comme il s'entend cette femme bienfaitrice dut devenir l'épouse du célibataire d'autrefois et la mère d'une famille nombreuse, très célèbre parmi les Indiens. Il va sans dire qu'une femme qui vint de faire d'une manière si prodigieuse la conquête d'un époux dut être dans l'avenir l'objet d'une fête célébrée en bacchanale.

IV. *Halwanli* et ses deux frères *Ourwanama* et *Hiwanama*.

Le fameux *Halwanli* était l'aîné de deux frères. Le nom du premier était *Ourwanama* qui, vivant de la manière des Patriaches, avait deux femmes. Le cadet s'appellait *Hiwanama*.

Lorsque les choses merveilleuses des perroquets se passaient avec le grand chef des Piay's *Halwanli*, son frère *Ourwanama* se cheminait vers la forêt avec l'intention de la déchiffrer et la préparer pour les différentes cultures de la besogne.

De même son frère *Hiwanama* allait lui aussi dans les bois, mais pour faire la chasse, et comme il s'entend, avec arc et flèche. *Hiwanamã*, touchant par hasard le territoire d'*Ourwanama*, y rencontre l'une des femmes de son frère. Voilà la porte de nouveau ouverte au rôle de séduction de la première femme! Pour elle la légende indienne n'est pas des plus honorables. Voyons-en la représentation.

Ce n'est pas un fruit qu'elle présente à manger, mais plein de ruse et prenant l'indien à l'indienne, elle lui offre à boire du cassiry. L'on ignore ce que s'y passa sinon qu'il est bien indubitable que *Hiwanama* s'enivra de manière à être bientôt irresponsable de ses actes. L'on sait encore que jamais femme avoue sa faute quand même la nature s'érige contre elle en témoignage. Mentionnons ici pour le démontrer clairement, qu'une guêpe à l'improviste vint se mettre sur la jambe de *Hiwanama*. Ceci fut pour l'indien signe incontestable de culpabilité pour la part de la femme. Mais elle à nier tout absolument et à confirmer la négation par une espèce de serment. Ce serment consiste à mettre en pièces sur les jambes de *Hiwanama* un *godo* (calebasse) en répétant à l'instant même sa négation mensongère.

Hiwanama, deconcerté et plein de soucis, reprend le chemin de la maison, ne faisant que répéter à haute voix: «J'ai soif! j'ai soif!» Comme ils connaissent bien par expérience le soif du pochard, ces Indiens, qui ne peut manquer même dans les légendes!

Ourwanama, à la hauteur de tout ce que se fut passé, prenait bien de jours à penser avant qu'il en vint à une résolution par rapport à ce qu'il aurait à faire de son frère, duquel il exerçait une espèce de tutèle.

Enfin il choisit la partie de l'envoyer dans un endroit lointain et bien écarté, afin de le mettre à l'abri de tout danger. Malheureusement il le fit sans l'avis de sa mère; faute grave parmi les Indiens! Car celle-ci, ne voyant plus son dernier-né, se mit à pleurer amèrement. Elle demande *Ourwanama*: «Dis-moi donc, où en est ton frère?» Et celui-ci répond par un mensonge;

«Je ne le sais, mais *Halwanli* pourra vous dire tout.» On le fit mander de suite et tel était son respect pour sa mère qu'il ne se fit attendre un seul moment, afin d'accéder à ses désirs si justes. La tristesse de la mère allait toujours s'augmentant et à l'arrivée de *Halwanli,* elle rompit en pleurs disant: «*Halwanli!* dis-moi donc, où est mon fils? Je veux le voir et cela sans retard.»

Halwanli, à qui les choses inanimées et les êtres irrationnels étaient sujettes, fut bien ému. Quoiqu'il trouvera les moyens de venir à bout de tout, cependant cela ne se fera tout-à-fait selon les désirs de sa mère. Il y a bien de fautes de part et d'autre qui préalablement durent être expiées, surtout de la part d'*Ourwanama,* et de ses femmes. Pour ce qui regarde *Hiwanama,* il a fraudé lui aussi, mais par mégarde et par suite de séduction.

Un beau jour, après avoir pris sa cassave comme déjeûner, *Ourwanama* appelle ses deux femmes pour l'accompagner à faire la pêche dans une rivière. Cheminant elles rencontrent de tout petites tortues qu'ellés mettent de suite au feu, fait à la hâte, pour les faire rôtir. Mais ces tortues n'étaient de tout de l'espèce et de la nature ordinaire. Ces petites bêtes, de nature à peu près immobiles, se retirent du feu à toute force et se mettent à danser plaisamment au devant les femmes. Chose inouie! voir des tortues en danse. Les femmes ne se tiennent plus de rire et l'une d'elles rit de manière à en crever, toute fois sans crever dans le stricte sens du terme, car elle s'élève dans l'air où immédiatement elle est changée en un oiseau, qui ramageant prend doucement son vol vers le ciel. Ce ne fut pour *Ouriro* — tel était son nom — qu'un gain et bon marché, elle fit d'un ciel peu dispendieux.

Une seule femme restait encore à *Ourwanama,* du nom *Sibourouyan.* Un jour qu'il fit très chaud, celle-ci, n'en pouvant plus des ardeurs excessives, s'en alla afin de prendre un bain rafraîchissant. A l'instant même qu'elle entre dans l'eau, elle est changée en poisson et devenue un *casseconya,* poisson qui est très fréquent aux environs de la mer.

Ourwanama, privé de ses femmes, se dit: «Je me lève et je retourne à la maison de ma mère.»

Et la mère voyant le venir tout seul lui demande: «Où sont tes femmes?» *Ourwanama* mettant mensonge sur mensonge affirme qu'elles aussi sont en train de venir. Le lendemain la mère ne les voyant pas arriver et se méfiant d'*Ourwanama* lui demande avec instance: «Qu'as tu fait de tes femmes? les as-tu tuées?» Et lui bref de répondre: «Elles sont encore dans la forêt.»

La mère en deuil prenait son morceau de cassave, arrosé de ses larmes. Voilà que tout à coup un petit oiseau s'approche d'elle, ne faisant que répéter: *Couà, Couà, Couà, Couaré . . . Ourwanama!* A l'instant elle se lève et prend son arc. Elle tire une première, une seconde fois et la flèche manque. Elle tire pour la troisième fois et encore la flèche ne peut toucher l'oiseau, mais chose mirable! voilà que la mer, oui, les ondes de la mer se lèvent de si loin et touchent le petit oiseau; mais non pas le petit oiseau, ce fut *Ourwanama* métamorphosé qu'elles font périr. Telle fut la fin de cet homme tout à fait pécheur!

Maintenant *Halwanli* restait lui seul à sa mère, qui jour et nuit pleurait ses enfants. Aussi *Halwanli* partageait sa tristesse. Il résolut d'épuiser tout

ce que son art de Piay pourrait lui suggérer. Et d'un ton assuré il promet de lui rendre son cher *Hiwanama*. A l'instant il s'en va chercher le bon Benjamin. Aussi il le trouve. Mais où pense-t-on? dans l'endroit où vivent ensemble les *maboumaliyou* c.-à-d. les diables.

Les diables à l'heure de son arrivée n'étaient pas dans leur village, mais peu s'en fut que de retour chez eux et qu'ils eurent remarqué *Halwanli,* tous le talonnent. *Halwanli* sût les éjouer tous. Il se recéla dans un creux, repaire de tortues et de serpents. Les diables, arrivés à l'entrée de la caverne, se dirent: «Voilà le nôtre, voilà que nous l'avons trouvé.» Mais alors *Halwanli* de montrer son ascendant sans égal. Il leur offre ses mains, mais chose mirable! les serpents vinrent de suite les lui lécher. A cette vue les diables se mirent en fuite et rien désormais n'en couta à *Halwanli* de sauver son frère du plus misérable esclavage.

Maintenant les deux frères vont ensemble, marchant des jours et des jours, et arrivé près de la maison de leur mère *Halwanli* victorieux lui crie de loin: «Voici votre enfant retrouvé, voici *Hiwanama!* Et c'est depuis le temps que *Halwanli* l'emporta aux diables que personne au monde ait eu le moindre pouvoir sur lui. Et c'est pour cela que toujours encore on prend le cassiry au bienêtre du grand Piay, chef de tous les autres.

V. Une aventure de Chasse.

A l'aube du jour, un Indien partit à la chasse. Bientôt il arrive dans une forêt bien obscure où il rencontre quantité de *pingos,* c.-à-d. de sangliers de la grande espèce. Intrépide chasseur il les tue tous à l'exception d'un seul. Comme il poursuit celui-ci, voilà qu'un homme, qui lui aussi était à la poursuite du *pingo,* lui crie: «Halte-là! Ne poursuis la bête davantage!» Notre chasseur obéit et le *pingo* de s'enfuir de suite. L'homme demande au chasseur: «Par bonté, mets-moi sur tes épaules, je me sens si fatigué; porte-moi à ma maison.» Portant son fardeau, il remarque avec frayeur, que celui-ci qu'il porte, n'est pas homme, mais une tigresse. Il la met à terre avec l'intention de s'enfuir. Mais la tigresse lui inspire courage en disant: «Mon habitation n'est pas si loin d'ici, bientôt nous y sommes.» Bien qu'avec répugnance il reprend le fardeau. Arrivé à l'endroit indiqué, il voit une maison qu'il ne vit là jamais. Etant entré il rencontre la fille de la tigresse. Celle-ci lui montrant sa fille lui dit: «Voilà celle que tu auras comme femme en recompense du service que tu m'as prêté!» Et se tournant vers sa fille: «Va vite,» dit-elle, «cherches de l'eau pour le sieur.» Et elle s'éloigne et rétourne de suite avec une calebasse d'*urito,* boisson excellent d'autrefois, ressemblant beaucoup le *cassiry.* Après qu'il eut bu, la tigresse répète: »Prends la maintenant comme ta femme» et . . . le mariage était conclu.

Environ deux ans après, un beau matin les vieux tigres lui dirent: «Allez avec votre femme nous chercher du gibier!» Ils s'avancent dans les forêts, mais la prise fut bien petite. Et pourquoi? Parce que notre chasseur avait en charge de battre le gibier avec les pattes, ce que pour lui était chose impossible. Ils retournent avec un seul lapin! «Si peu de chose!»

dit l'un, le *pater familias* des tigres, «demain si mes blessures aux pattes seront guéries, nous irons ensemble». Et ils allèrent et firent la prise d'un *paquira,* espèce de cochon, et des lapins et des poissons sans nombre, parce qu'ils s'en prirent de la façon des tigres en les battant avec les pattes. Maintenant le *pater familias* dit au chasseur: «N'est ce pas, tu désires beaucoup de revoir ta mère et ta famille?» Et soudain à la vitesse du vent il replace notre chasseur au milieu des siens. Sa mère et ses sœurs et ses frères l'embrassent et le comblent d'interrogations sur ce qui s'est passé avec lui pendant tant d'années. Et la joie vint comblée lorsqu'ils virent la quantité des poissons apportés.

Comme dans une semaine il lui fallût retourner à l'habitation des tigres, on lui apporta toutes sortes de viande pour la fête pour son départ. C'était une des plus magnifiques. On lui offrit un boisson exquis, dont il prit autant qu'il n'en pouvait plus. Sa femme, inquiétée à cause de la longue durée de son absence, vint en vraie bicycliste le trouver. Encore une fois elle revient, afin de voir, si fidèle aux lois du mariage, il la suivra à son habitation, mais à son grand regret, elle trouve porte close. C'est ainsi que bien peu de choses tiennent ferme ici-bas même selon les visionnaires du Totémisme!

(A suivre.)

Notes sur la Chronologie et l'Astrologie au Siam et au Laos.

Par le **P. Marjos Pionnier**, Laos, Indochine.

I. Ères, cycles et années chez les Siamois et les Laotiens.

Beaucoup de personnes savent déjà que dans les pays d'Extrême-Orient il y a différentes ères; ainsi au Siam et au Laos Siamois on en compte trois.

1° Le *Phŭttha-Sâkkārāt,* ou Ère bouddhique commençant 544 ans avant Jésus-Christ.

2° Le *Chŭla-Sâkkārāt,* ancienne ère civile datant du fameux *Phra-Rùang,* le Salomon Siamois, 658 ans après Jésus-Christ.

3° Enfin l'ère actuelle ou *Rātānākôsīn,* datant de la fondation de Bangkôk 1782 après Jésus-Christ. Au Laos français cette dernière ère n'est pas en usage.

Beaucoup de lecteurs savent aussi que ces différentes ères sont divisées en deux cycles, le mineur et le majeur. Le cycle mineur compte douze années portant chacune le nom d'un animal, à savoir:

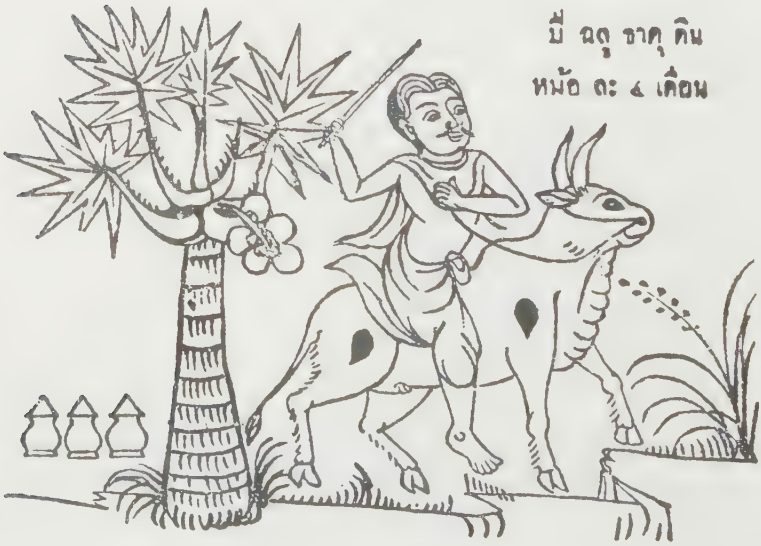
1° L'année du rat ou *pi xüet.*
2° L'année du bœuf ou *pi xâlú.*
3° L'année du tigre ou *pi khán.*
4° L'année du lièvre ou *pi thō.*
5° L'année du dragon ou *pi mārông.*
6° L'année du serpent ou *pi māséng.*
7° L'année du cheval ou *pi māmia.*
8° L'année de la chèvre ou *pi māmē.*
9° L'année du singe ou *pi vòk.*
10° L'année du coq ou *pi raka.*
11° L'année du chien ou *pi cho.*
12° L'année du porc ou *pi kŭn.*

Le cycle majeur se compose du cycle mineur cinq fois répété, soit 60 ans, que l'on subdivise en six décades. Chaque année d'une décade est distinguée des autres par des mots numériques tirés du «*Bali*» v. gr. *Ekāsŏk, thôsŏk, trinisŏk* etc. Quant à la dernière de chaque décade elle s'adjoint le mot *sāmrĭtthĭsŏk.*

Ce que les lecteurs de l'«Anthropos» n'ont peut-être jamais eu l'occasion de voir, c'est la représentation de ces années dessinées par des indigènes eux-mêmes; aussi nous faisons-nous un plaisir de mettre sous leurs yeux les images suivantes.

1ere Année.

L'année du Rat monté par un Ange.
L'élément pour l'année est l'Eau.
La résidence du Génie protecteur est dans le Cocotier et le Bananier.



2me Année.

L'année du Bœuf monté par un homme.
L'élément pour l'année est la Terre.
La résidence du Génie protecteur est dans le Palmier à Sucre.

3me Année.

L'année du Tigre monté par une ogresse.

L'élément pour l'année est le Bois.

Le génie protecteur habite le Jacquier et le *tôn răng* ou Pentacme siamois, dont le bois sert aux constructions.

4me Année.

L'année du Lièvre monté par une femme.

L'élément pour l'année est également le Bois.

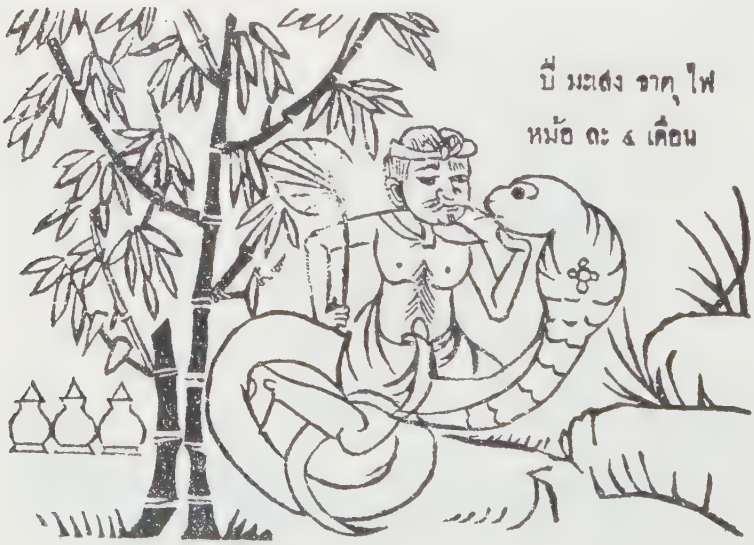
La résidence du génie protecteur est dans une espèce de Cocotier et dans le Fromager (variété de Cotonnier).

5me Année.

L'année du Dragon monté par un Ange.

L'élément de l'année est l'Or.

Durant cette année le génie protecteur habite le Cotonnier et le Bambou sauvage.



6me Année.

L'année du Serpent monté par un homme.

L'élément pour l'année est le Feu.

La résidence du génie protecteur est dans les Bambous et le Pentacme siamois.

7me Année.

L'année du Cheval monté par un Ange.

Le Feu est aussi l'élément de cette année.

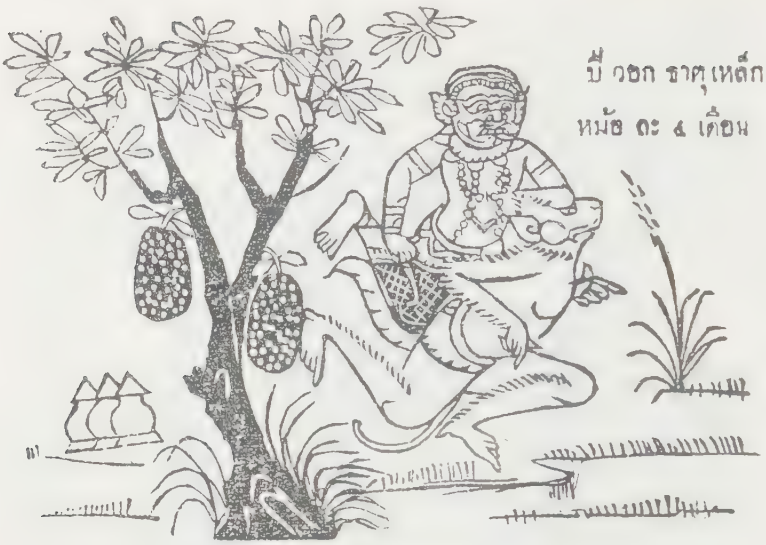
La résidence du génie protecteur est le Hopea *tôn tâkhien* (ou *cây sao* des Annamites) et le Bananier.

8me Année.

L'année de la Chèvre monté par un Ange femelle.

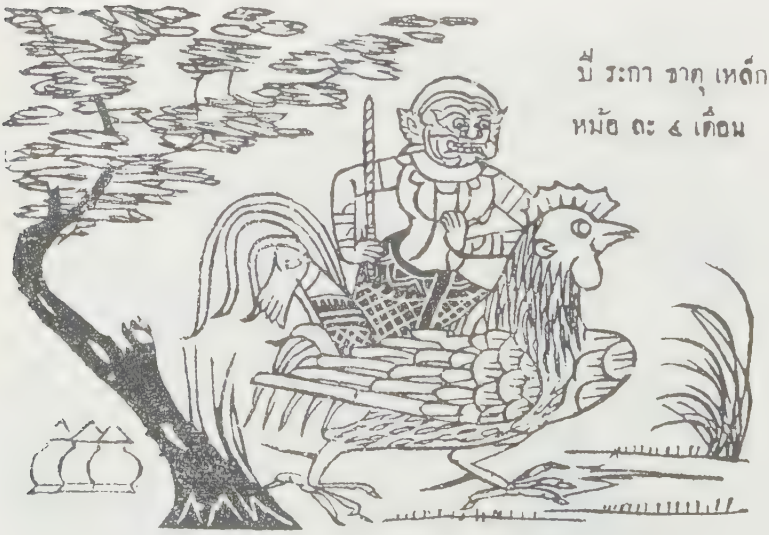
L'élément pour l'année est l'Or.

La résidence du génie-protecteur est située dans les Bambous sauvages.



9me Année.

L'année du Singe monté par un Ogre.
L'élément de l'année est le Fer.
Son génie protecteur habite dans le Jacquier.



10me Année.

L'année du Coq monté également par un Ogre.
Le Fer est aussi son élément.
La résidence du génie protecteur est dans les Diptérocarpées et dans te Cotonnier exotique.

11me Année.

L'année du Chien monté par une Ogresse.

L'élément de l'année est la Terre.

La résidence du génie protecteur est la Sterculia fœtida et dans le Lotus sacré.

12me Année.

L'année du porc monté par une femme.

L'élément de l'année est l'Eau.

Le génie protecteur réside au milieu des Nénuphars et des Nymphéas.

II. Comment on peut connaître l'âge d'un Siamois ou d'un Laotien.

Ces animaux qui donnent leur nom à chacune des douze années et du petite cycle sont d'un grand secours pour connaître l'âge d'un indigène. En effet aucun d'eux ne peut dire en quelle année de l'ère bouddhique ou de l'ère civile il est né; mais un Siamois ou Laotien d'intelligence moyenne sait généralement le nom de l'animal qui présidait son année de naissance; il connaît aussi l'ordre et la série des animaux qui forment le petit cycle.

Si donc vous lui demandez en quelle année il est né, ou quel est son âge, il vous répondra inévitablement: «Je suis de l'année du Rat, ou de l'année du Coq, ou de l'année du Porc» etc. etc. Pour arriver à savoir son âge, il suffit dès lors de compter combien il y a d'années écoulées depuis l'animal indiqué jusqu'à l'animal de l'année courante. Par exemple, un individu se dit de l'année du Rat, il faut compter ainsi: Le Rat un, le Bœuf deux, le Tigre trois, le Lièvre quatre, le Dragon cinq, le Serpent six, le Cheval sept, et la Chèvre huit (la Chèvre étant l'animal qui donne son nom à la présente année 1907).

Au chiffre huit il faut ajouter ensuite autant de fois douze, c'est-à-dire autant de cycles que la physionomie générale de l'individu en question paraît le comporter, c'est-à-dire qu'il a huit ans ou 20 ans ou 32 ou 44 ou 96 ou 68 ou 80 ans .... L'écart ne peut-être que de douze années comme on le voit!!!

Quant aux ignares ou aux sauvages, ils ne peuvent, pour leur âge, donner d'autres indications que celles-ci: «Je suis né l'année de la grande inondation ou de la grande famine, où l'année où tel peuple est venu dévaster la région, ou l'année où la foudre est tombée sur telle montagne, ou l'année où la bufflesse blanche d'un tel a eu un petit bufflon noir» etc. C'est vague comme indication, surtout lorsqu'on est étranger à l'histoire d'une région ou d'un pays. Il ne reste plus qu'à déterminer l'âge de l'individu approximativement au jugé.

III. Alliances heureuses ou malheureuses.

Si l'animal qui donne le nom à l'année a son utilité vraiment pratique puisqu'il sert à déterminer l'âge de quelqu'un, il n'en est pas de même du personnage (Homme, Ange ou Génie) qui monte chacun des animaux du cycle, ni de l'élément ou métal attribué à chaque année.

En effet ce personnage ou cet élément ne sert qu'aux devins pour pronostiquer les alliances heureuses ou malheureuses à leurs dupes trop crédules.

Figure I.

Figure II.

Figure III

Figure IV.

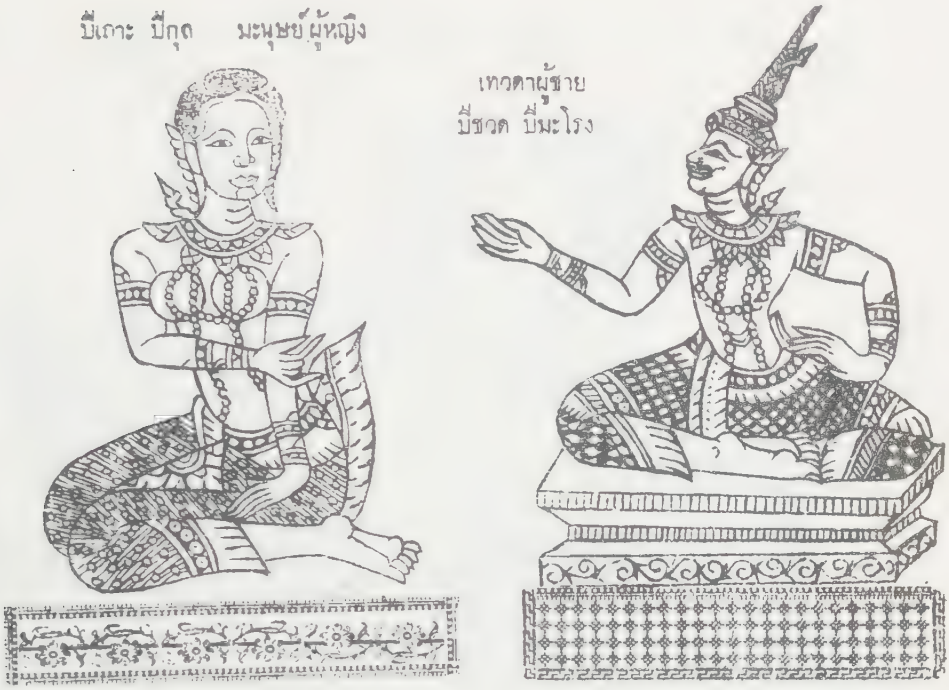


Figure V.

Figure VI.

Figure VII.

Figure VIII.

Figure IX.

a) Augures tirés de l'Elément de l'animal de l'année de naissance.

Figure I.

L'alliance entre un ange femelle et un ange mâle donnera un très bon ménage et ils auront de charmants enfants.

(C'est-à-dire que si l'un des partis est né l'année du Cheval ou de la Chèvre, animaux montés par un ange femelle [comme on l'a vu précédemment] et l'autre né l'année du Rat ou du Dragon, montés par un ange mâle, le mariage sera ce qui est indiqué ci-dessus.)

Figure II.

L'alliance entre une femme (années du Lièvre et du Porc) et un homme (années du Bœuf et du Serpent) sera tout à fait heureuse. Les époux vivront longtemps, auront de nombreux enfants et jouiront d'abondantes richesses.

Figure III.

L'alliance entre une ogresse (années du Tigre et du Chien) et un ogre (années du Coq et du Singe) sera des plus heureuses.

Figure IV.

L'alliance entre un ange femelle (années du Cheval et de la Chèvre) et un homme (années du Bœuf et du Serpent) donnera un ménage bien

uni d'abord; ils auront des enfants ensemble, mais ils se quitteront un jour pour se réconcilier plus tard. Les enfants seront nombreux mais les querelles de ménage seront fréquentes.

Figure V.

L'alliance entre une femme (années du Lièvre et du Porc) et un ange (années du Rat et du Dragon) sera médiocre; il y aura de nombreuses disputes, séparation, puis retour à la vie commune.

Figure VI.

L'alliance entre une ogresse (années du Tigre et du Chien) et un ange (années du Rat et du Dragon) sera médiocre aussi; ils auront des enfants, mais aussi des querelles et des dissensions.

Figure VII.

L'alliance entre un ange femelle (années du Cheval et de la Chèvre) et un ogre (années du Coq et du Singe) aura les mêmes effets que l'alliance précédente (figure VI).

Figure VIII.

L'alliance entre une femme (années du Lièvre et du Porc) et un ogre (années du Coq et du Singe) donnera un funeste ménage; ils auront des enfants, mais l'affection réciproque cessera bientôt et ils se sépareront.

Figure IX.

L'alliance entre une ogresse (années du Tigre et du Chien) et un homme (années du Bœuf et du Serpent) aura d'heureux débuts, mais les époux divorceront plus tard.

b) Augures tirés de l'Élément du métal indiqué pour chaque année.

Si les époux sont nés tous les deux dans une année ayant la terre pour élément (Bœuf et Chien), les époux auront des enfants et vivront longtemps.

Si l'époux est né une année présidée par le feu (Serpent et Cheval) et la femme une année présidée par l'eau (Rat et Porc), les débuts laisseront à désirer, mais la suite sera heureuse et ils vivront de longues années non sans disputes cependant.

Avec le bois (Tigre et Lièvre) pour l'homme et l'eau (années du Rat et du Porc) pour la femme, le mariage sera heureux, les époux auront des richesses, mais ils auront aussi de la peine à élever leurs enfants.

Avec le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour l'homme et le fer (années du Singe et du Coq) pour la femme, l'union durera peu.

Avec le fer (années du Singe et du Coq) pour l'homme et la terre (années du Bœuf et du Chien) pour la femme, le ménage marchera bien et jouira d'abondantes richesses.

Avec la terre (années du Bœuf et du Chien) pour l'homme et le fer (années du Singe et du Coq) pour la femme, les époux n'auront que deux enfants.

Avec le fer (années du Singe et du Coq) pour l'homme et le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour la femme, les époux s'entendront bien et deviendront mandarins.

Si tous deux sont nés une année présidée par l'eau (années du Rat et du Porc) ils vivront dans la paix.

Avec l'eau (années du Rat et du Porc) pour l'homme et le feu (années du Serpent et du Cheval) pour la femme, la jalousie règnera dans le ménage.

Avec l'eau (années du Rat et du Porc) pour l'homme et le fer (années du Singe et du Coq) pour la femme, le mariage prospèrera et les époux deviendront mandarins.

Avec l'eau (années du Rat et du Porc) pour l'homme et la terre (années du Bœuf et du Chien) pour la femme, les époux seront très unis.

Avec le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour l'homme et le feu (années du Serpent et du Cheval) pour la femme, les époux seront heureux; leur premier enfant sera un garçon, mais lui et ses frères ou sœurs deviendront orphelins dès leur jeune âge.

Avec la terre (années du Bœuf et du Chien) pour l'homme et le feu (années du Serpent et du Cheval) pour la femme, les époux seront finalement heureux et auront beaucoup de richesses.

Avec la terre (années du Bœuf et du Chien) pour l'homme et l'eau (années du Rat et du Porc) pour la femme, après un an de mariage la bonne chance viendra et les époux trouveront des protecteurs.

Avec le feu (années du Serpent et du Cheval) pour tous les deux, ce sera la misère pour les conjoints.

Avec le feu (années du Serpent et du Cheval) pour l'homme et la terre (années du Bœuf et du Chien) pour la femme, c'est le divorce au bout de deux ans.

Avec le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour tous les deux, le mariage ne sera pas heureux.

Avec le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour l'homme et la terre (années du Bœuf et du Chien) pour la femme, la séparation viendra malgré la bonne entente.

Avec le feu (années du Serpent et du Cheval) pour l'homme et le fer (années du Singe et du Coq) pour la femme, la misère sera grande dans le ménage.

Avec le fer (années du Singe et du Coq) pour l'homme et le feu (années du Serpent et du Cheval) pour la femme, les malédictions et les coups pleuvront dans le ménage.

Avec le feu (années du Serpent et du Cheval) pour l'homme et le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour la femme, il y aura des querelles dans le ménage.

Avec le fer (années du Singe et du Coq) pour tous les deux, ce sera le bonheur.

Avec le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour l'homme et la terre (années du Bœuf et du Chien) pour la femme, le ménage sera médiocre.

Avec l'eau (années du Rat et du Porc) pour l'homme et le bois (années du Tigre et du Lièvre) pour la femme, le mariage sera heureux.

Avec l'or (années du Dragon et de la Chèvre) d'un côté, quel que soit le métal ou l'élément présidant l'année de naissance de l'autre conjoint, l'alliance donnera joie et prospérité.

IV. Tableau des devins pour prédire l'avenir.

Puisque nous avons déjà parlé des devins dont l'influence est si grande en ces pays qu'aucun grand acte de la vie n'est accompli sans les avoir consultés préalablement, qu'on nous permette de présenter encore le tableau dont se servent les devins pour tirer la bonne aventure. Ce tableau se compose de douze casiers contenant chacun une figure.

Les explications qui vont suivre feront comprendre facilement l'usage que font de ces figures nos aruspices siamois et laotiens.

Pour savoir si l'année, le mois et le jour de la naissance sont fastes ou néfastes, commencez par la pyramide à Bouddha, puis allez à gauche pour un homme, (Pyramide, Parasol d'argent, Homme sans tête etc.) et à droite pour une femme (Pyramide, Dragon etc.).

1° Pour le Jour, comptez: Dimanche sur la Pyramide et continuez jusqu'à votre jour de naissance.

2° Pour le Mois, comptez avril (premier de l'an siamois) sur la Pyramide et continuez jusqu'à votre mois de naissance.

3° Pour l'année, commencez par l'année du Rat sur la Pyramide et continuez d'appliquer sur les autres figures (en allant à droite ou à gauche suivant le sexe) le nom des autres animaux présidant aux années jusqu'à ce que vous soyez arrivé à votre année de naissance (Bœuf ou Tigre ou Lièvre ou Dragon etc.).

Si l'on tombe sur une funeste image une fois sur trois, le présage est bon (Pars major trahit ad se minorem).

Si l'on tombe bien pour les trois (jour, mois, année) le présage ne peut être meilleur.

Si l'on tombe trois fois de suite sur un vilain sujet, il en faut augurer de bien tristes malheurs.

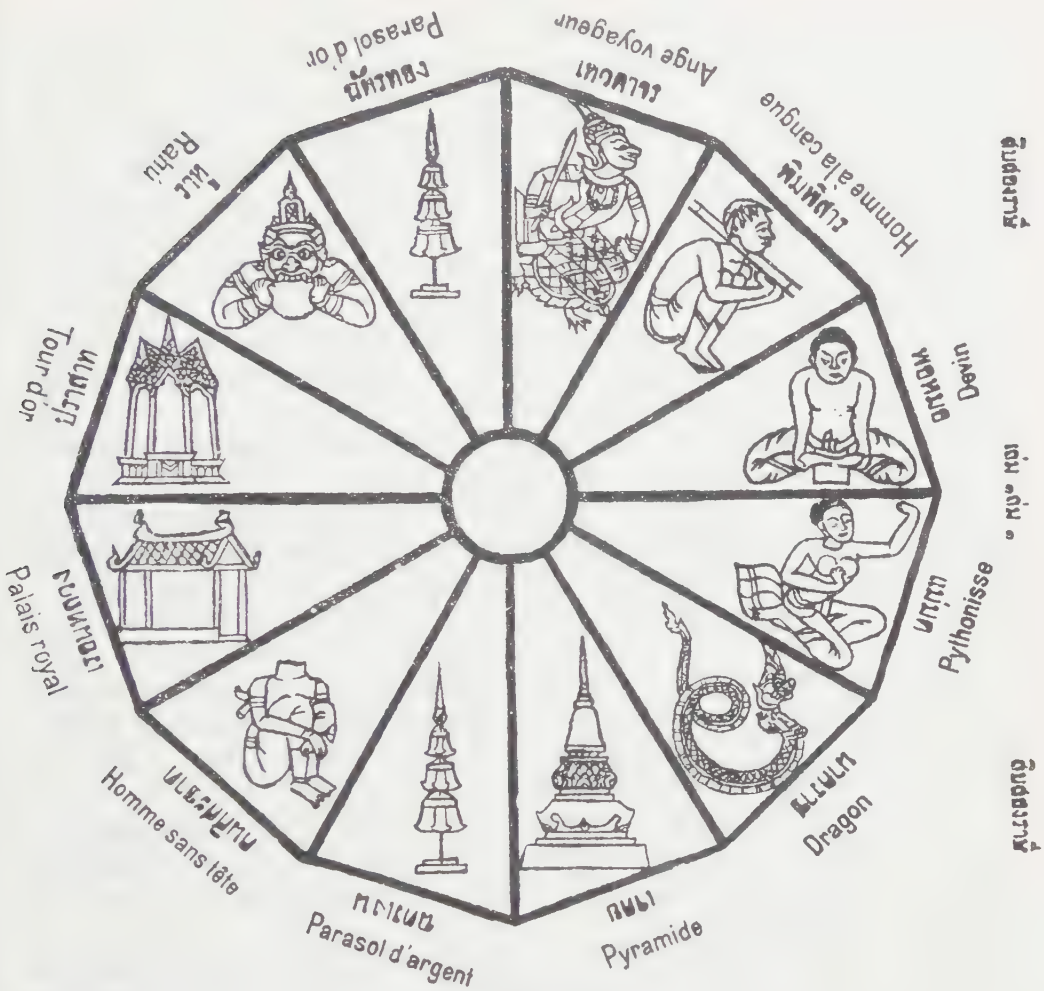


Tableau des Devins.

a) Signification des douze figures du tableau des devins pour tirer l'Horoscope.

Le Parasol d'argent présage les honneurs, la puissance, le respect rendu par les autres, la facilité pour les langues et les sciences, la prudence et la prévoyance pour sa sûreté. Le tout mêlé d'ambition démesurée.

L'Homme sans tête pronostique la perte des procès et des biens matériels, la misère noire sans ami ni protecteur et enfin une mort violente.

Le Palais royal marque des dignités assez hautes et de l'influence pour aider le prochain; quant aux richesses elles seront peu importantes, l'individu trouvera protecteur contre ses ennemis et l'adversité.

La Tour d'or indique les grandeurs et la vénération publique des mandarins, mais aussi une teinte de fierté. Elle indique en outre la charité pour les pauvres et l'invulnérabilité; on louera l'individu, on aura confiance en lui, mais ses affaires seront peu prospères; de loin en loin il réussira une fois.

Răhú, le Roi des Singes, frère du Soleil et de la Lune qu'il veut sans cesse croquer (de là les éclipses) indique un esprit colère et vindicatif, sans pitié pour les êtres, un langage emporté et orgueilleux; le plaisir de molester les autres. Cet individu sera fourbe; quand il entrera en furie il sera d'une violence et d'une haine incroyables, mais aussi ses affections seront de longue durée. S'il entre dans le service royal il arrivera aux plus grandes dignités.

Le Parasol d'or et la Pyramide à Bouddha (ou *Chedi*) présagent les honneurs, un cœur droit, prudent, ardent à l'étude des arts et des sciences. Il sera respecté par tous et deviendra comme une colonne de l'Etat; l'ennemi ne pourra rien contre lui. Ses seules richesses seront le fruit des rémunérations de ses services et il vivra de longues années.

Le génie protecteur ou l'Ange qui déambule est le diagnostic d'un caractère inconstant et d'un homme vagabond, mauvais coucheur, polisson qui n'aura de l'argent que par le commerce et l'appui des mandarins. Cet homme au cœur faux, tantôt stupide, tantôt rusé, obtiendra des dignités mais ne saura pas les conserver.

Le *Phăsa Phĕmphĭsán* (ou l'homme à la cangue) indique la bonne fortune d'abord, puis les revers, la persécution; une épouse, des enfants, et des serviteurs infidèles; les accusations calomnieuses venant même des mandarins, mais le persécuté gardera une patience invincible; lorsque les richesses viendront, elles seront immenses, mais lorsqu'elles feront défaut, il sera impossible de trouver un protecteur quelconque.

Le Devin présage richesse et des honneurs qu'il devra aux mandarins.

La Pythonisse indique une personne habile mais à langue fourchue, paresseuse, respectée néanmoins de tous pour son honnêteté apparente; les biens ne lui manqueront pas.

Le Dragon indique un caractère colère, sans retenue ni respect pour qui que ce soit; il marque aussi la paresse, la gourmandise, la jalousie, une bonté ou une méchanceté extrême, l'avarice sans vergogne, la lenteur et enfin le désir de la vengeance.

b) Que sera l'année qui va commencer?

Ajoutons pour terminer que ce même tableau des douze signes du zodiaque sert aussi aux devins pour indiquer ce que sera l'année nouvelle pour tel ou tel sujet.

La Pyramide bouddhique sert également de point de départ et, se dirigeant à gauche (parasol d'argent) ou à droite (dragon) suivant qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme, on défile sur chaque figure (comme au jeu de l'Oie) chacune des années du sujet suivant son âge. La figure sur laquelle tombe la dernière année de l'âge du sujet, donnera la réponse attendue.

Si le point terminus est la Pyramide bouddhique, le sujet aura le bonheur chez lui et au dehors. Des troupeaux de quadrupèdes et de bipèdes seront sa propriété et il gagnera ses procès.

Si l'on tombe sur le Parasol d'or ou d'argent, le sujet aura tout à souhait.

Si l'on tombe sur l'Homme sans tête, le sujet mourra par l'épée ou la lance, ou du moins il aura à subir d'horribles tortures.

Si l'on arrive au Palais royal ou à la Tour d'or, le sujet sera riche en argent et en bétail, il sera agréablement logé et arrivera aux grandeurs.

Si l'on tombe à *Rāhú* (le Roi des singes) ou au Dragon, le sujet aura des migraines et souffrira par tout le corps; il devra prendre garde aux serpents aux éléphants, à la lance et à l'épée car ses blessures seraient excessivement graves.

Si l'on tombe à l'Ange à cheval sur une tortue, le sujet aura continuellement la bonne chance pour lui.

Si l'on arrive au Détenu (l'homme à la cangue), le sujet aura des dissensions; il devra se garder contre la langue des voisines et ne pas voyager la nuit. S'il a des hémorragies, elles seront d'une extrême gravité.

Si l'on arrive au Sorcier, le sujet jouira de la protection des grands et arrivera lui-même aux honneurs.

Enfin si l'on tombe au logis de la Pythonisse, le sujet épousera une fille de bonne maison et parviendra aux plus hautes charges.

Die Isikula-Sprache in Natal, Südafrika.

Von **Br. Otto O. Trapp**, Marianhill, Natal.

Zwischen Zulukaffern, aus Indien eingewanderten Asiaten und Europäern hat sich hier in Natal bereits eine neue Verkehrssprache zu bilden angefangen. Diese neue Sprache, vom Zulu *isikula* (indisch) genannt, heißt spottweise „Küchenkafferisch", wohl weil die Küche vornehmlich der Platz ist, wo „Missis und Boy" dieselbe miteinander pflegen; sie wird allgemein verächtlich zurückgewiesen, gilt nicht als Zulu, ist kein Indisch und kein Englisch — wird aber, besonders wenn Not Eisen bricht, allgemein gesprochen. Viele Eiferer für reines Zulu warnen ausdrücklich vor deren Gebrauch, doch ohne Erfolg.

Im Jahre 1906 wies die Natalbevölkerung folgende Zahlen auf:

Europäer 97.109 Asiaten 100.918 Kaffern 904.041.

Die herrschenden Sprachen sind in Natal Englisch und Zulu. Viele Zulu und Indier verstehen, mehr oder weniger, auch englisch.

Isikula, hauptsächlich von Indiern im Verkehr mit Kaffern angewandt, besteht aus Zulu und Englisch. Von Indisch ist bis jetzt noch nichts zu bemerken.

Ein bis auf das äußerste vereinfachtes Zulu gibt die Grundkonstruktion, aus dem Englischen werden die in moderner Kultur nötigen Worte entlehnt. Die neue Sprache hat das Gute an sich, ihren Bildungsgang ganz offen erkennen zu lassen. Aus diesem Grunde habe ich eine Anzahl Sätze aufgenommen, und es dürfte interessant sein, zu sehen, wie „Sprache" gemacht wird.

Die Aussprache weicht vom Deutschen nur in folgenden Fällen ab:

y = j	*z* = weiches s	*s* = scharfes s
sh = sch	*hl* = schl	*j* = tsch
tsh = tsch	*dhl* = dschl.	

1. *Mina buka wena.*
   Ich sehe dich.
2. *Wena buka mina.*
   Du siehst mich.
3. *Tima buka yena.*
   Wir sehen ihn (3. Person ohne Geschlecht).
4. *Nina buka tina.*
   Ihr seht uns.
5. *Yena buka mina.*
   Er sieht mich.
6. *Bona buka yena.*
   Sie sehen ihn.
7. *Mina buka bona.*
   Ich sehe sie.
8. *Bona shinga.*
   Sie sind schlecht.

9. *Bona sebenza kahle pela.*
Sie arbeiten gut wirklich.

10. *Mina tshena wena, tata lo!*
Ich sage dir, nimm dieses.

11. *Wena bukile mina.*
Du hast gesehen mich.

12. *Bona tshayile lo innja.*
Sie haben geschlagen diesen Hund.

13. *Lo pupu pelile.*
Das Mehl ist zu Ende.

14. *Lo bantu zo tshaya innja*[1].
Diese Leute werden schlagen den Hund.

15. *Mina zo tshena lo Polismen.*
Ich werde anzeigen dieses dem Polizisten.

16. *Lo bebi ai dhla lo.*
Dieses Kind nicht ißt dieses.

17. *Baas ai fikile.*
Der Herr nicht ist gekommen.

18. *Mina ai yenzile lo.*
Ich nicht gemacht habe dieses.

19. *Tina ai hlala na yena.*
Wir nicht leben (wohnen) mit ihm.

20. *Wena ai tshenile lo daba mina.*
Du nicht gesagt hast diese Sache mir.

21. *Mina idhla.*
Ich esse.

22. *Mina idhlile.*
Ich habe gegessen.

23. *Mina zo idhla.*
Ich werde essen.

24. *Mina zo yiba idhlile.*
Ich werde sein gegessen haben.[2]

25. *Mina bukile lo kät idhla lo bred.*
Ich habe gesehen diese Katze fressen (wie sie fraß) dieses Brot.

26. *Baba ka mina zo fika.*
Der Vater von mir wird kommen.

27. *Bona funa mali ka tina.*
Sie wollen Geld von uns (unser).

28. *Upi lo Kudhla ka mahashi?*
Wo ist das Futter der Pferde?

29. *Upi wena hlala?*
Wo du wohnst?[3]

30. *Upi sebenza wena?*
Wo arbeitest du?

31. *Upi wena hamba?*
Wo du gehst?[4]

32. *Upi bona zo hamba?*
Wo sie werden hingehen?[5]

33. *Upi sebenzile yena?*
Wo hat gearbeitet er?[6]

34. *Upi lo mahashi?*
Wo (sind) die Pferde?

35. *Upi lo dog?*
Wo (ist) der Hund?

36. *Yini tshena wena?*
Was sagst du?

37. *Yini wena sebenza?*
Was du arbeitest?[7]

38. *Yini wena tshena nga yena?*
Was du sagst über ihn?[8]

39. *Mina sebenza ku lo maloma.*
Ich arbeite bei den Römern (Katholiken, Trappisten).

40. *Ubani yena hamba na wena?*
Wer (ist) der (welcher) geht mit dir?

41. *Jim! yini-daba wena kala?*
Jim! was ist die Sache (daß) du weinst?[9]

42. *Upi-sikati yena zo fika?*
Wo (ist) die Zeit (daß) er wird kommen[10]

43. *We Josef! buka upi mina kona!*
He Josef! schau, wo ich bin!

44. *Muhle yena sinkwa.*
Gut (ist) es (das, dieses) Brot.

---

[1] *Innja* behält den anlautenden Vokal *i* bei, weil *nja* einfach unverständlich wird.
[2] Ich werde gegessen haben.
[3] Wo wohnst du? [4] Wohin gehst du?
[5] Wohin werden sie gehen? [6] Wo hat er gearbeitet?
[7] Was arbeitest du?
[8] Was sagst du über ihn?
[9] Warum weinst du?
[10] Wann wird er kommen?

45. *Maningi manandi banana.*
Viel, sehr gut (sind) die Bananen (Früchte).

46. *Yena maningi hlupa!*
Er (ist) häufig lästig, quälend.

47. *Ai muhle sinkwa lo.*
Nicht gut (ist) Brot dieses.

48. *Ai muhle hleka sonke-sikati.*
Nicht gut (ist) lachen alle Zeit.

49. *Ai maningi manje.*
Nicht viel (ist es) jetzt.

50. *Ai muhle wena.*
Nicht gut (bist) du.

51. *Wena sipukupuku.*
Du (bist) ein Dummkopf.

52. *Lo bantu silwane.*
Diese Leute (sind) Vieh [1].

53. *Lo bantu ai silwane.*
Diese Leute (sind) kein Vieh.

54. *Lo bantu kona mfuyo.*
Diese Leute haben Vermögen, Reichtum.

55. *Lo bantu ai kona mfuyo.*
Diese Leute nicht haben Vermögen.

56. *Mina zo yiba kona mfuyo.*
Ich werde sein habend Reichtum [2].

57. *Mina kade-kona mali zolo.*
Ich längst habe Geld gestern [3].

58. *Peka lo kofi, wena leta yena lapa ndhlini!*
Koch' den Kaffee, du bringe ihn da in das Haus.

59. *Landa lo nyuspeper lapa posofis!*
Hole die Zeitung dort (in an) dem Postschalter.

60. *Lo nyama bisa yini-mali lapa butsher?*
Das Fleisch kostet welches Geld beim Metzger?

Vergleicht man *Isikula* mit *Isizulu*, so sieht man, daß der Indier alles weggelassen hat, was ihm schwierig und hinderlich war. Zulu führt selbstständige Fürwörter (*mina* ich) und Bindefürwörter (*ngi* ich). Von den Bindefürwörtern ist nicht eines aufgenommen worden, man nahm bloß die zweisilbigen selbständigen. Die dritte Person führt im Zulu acht Fürwörter in der Einzahl, sechs in der Mehrzahl. Von diesen wurde nur *yena* er, *bona* sie verwandt. In der neuen Sprache ist, je nach der Stellung, das gleiche Fürwort Objekt oder Subjekt. Das bequeme Suffix *ile* (Funktion vergangene Handlung) des Zulu ist beibehalten. Die Formen der zukünftigen Zeit sind im Zulu ziemlich reich vorhanden. Von diesen hat man für *Isikula* die einfachste und klarste *zo* ausgewählt. Der Genitiv ist, ähnlich wie im Zulu, mit *ka* „von" umschrieben.

Für einen Satz in der Leideform oder für einen Relativsatz liegt heute noch kein Bedürfnis vor.

Die Hauptwörter beginnen im Zulu mit einem Vokal, Isikula stößt diesen anlautenden Vokal regelmäßig ab. Die einsilbigen Zeitwörter, wie *dhla* essen, *enza* machen, lehnen sich an die Zuluimperative *yi-dhla!* iß! *y'enza!* mache! an und werden *idhla, yenza.*

Zulu hat Sätze wie: *u-boni-ni?* = was siehst du? *u-vela-pi?* - woher
du siehst was du kommst her wo
kommst du? *u-fika-nini?* = wann kommst du?
du kommst wann

[1] Das ist einfach Vieh, diese Leute.
[2] Ich werde reich werden.
[3] Gestern habe ich Geld gehabt.

Diese Formen waren dem Indier einfach widrig. Er zog es vor, hier lieber neue Formen zu schaffen. Er machte aus dem Satze *ku-yi-ni* ein *yini*,
es ist was was
von *u-pi umuntu* nimmt er einfach *upi* für ein allgemeines „wo".
er (ist) wo der Mann

Für *nini*, wann, macht er *upi-sikati*.
wo (ist) die Zeit = wann.

Die Frage warum? ist auch in Zulu ein Satz, *ku-ya-nga-ni, ukuba* . . .
es ist wegen was daß . . .

Der Indier sagt in *Isikula* dafür *yini-daba*.
Was (für) eine Sache = warum

Schwierig wird es, für den Begriff „Sein" ein Wort ausfindig zu machen. Einerseits ist die Kopula im Zulu selbst eine verworrene Sache und jeder Anknüpfung ungünstig, anderseits ist es im allgemeinen nicht leicht, bei ungenügender Sprachkenntnis seinem Gegenpart einen abstrakten Begriff klar zu machen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Begriff „haben".

Das Wort *kona* da, dasein, es gibt, im Zulu, wird, gleichsam wie zum Versuch, in suchender, fühlender Weise eingeführt. Bald heißt es „haben", bald muß es für „sein" gelten, doch in den meisten Fällen wird die Kopula übersprungen.

Die junge Sprache ist lediglich Verkehrssprache. Auf der Straße, auf dem Markte, auf den Arbeitsplätzen der Städte und vielleicht noch beim weißen Farmer entsteht sie, wird sie unterhalten und ausgebildet. In Familien mag sie heute noch nicht gesprochen werden. Bloß ein einziger Fall ist mir bekannt, wo ein junger Zulu nur im Isikula sich ausdrücken konnte. Er war bei einem Farmer aufgewachsen und hatte eben diese Sprache immer gehört.

Die Sprache hat drei Vorzüge: 1. befriedigt sie ein wirkliches Bedürfnis, 2. ist sie einfach in ihrer Konstruktion und läßt sich leicht aneignen, 3. wird sie von jedem Südafrikaner verstanden.

Betrachtet man die eingangs erwähnten Bevölkerungsziffern, so wird man wohl einsehen, daß an ein Ausrotten des Isikula nicht zu denken ist. Aller Eifer für reines Zulu wird umsonst sein.

Isikula wird wachsen, wird Familiensprache der unteren Arbeiterbevölkerung werden, wird lange nicht des Schreibens würdig erachtet werden, wird sich aber in diesem Zurückgestoßensein feiner ausbilden, an Wortreichtum gewinnen, wird stark und kräftig werden und eines Tages die führende, alleinherrschende Sprache in unserem Lande sein.

Estudio sobre el Dialecto Thô[1] de la región de Lang-sön.

Por el **P. Fr. Th. Gordaliza** O. P., Lang-sön, Tonkin.

Introducción.

1. Es bien sabido que la lengua *Thô* no es mas que un dialecto de la lengua *Thăi*, que se habla, con diferencias mas ó menos notables, en la alta región del Tonkin, en los Laos y Siam. Desparramada la gran raza *Thăi* en una extensión tan grande que comprende el Siam, los Laos, la alta región del Tonkin y aun algunas provincias del sur de la China, especialmente el Kuang-si, en regiónes sumamente montañosas, y sin ninguna, ó casi ninguna comunicación de unas partes con otras, su lengua por fuerza ha tenido que sufrir modificaciones profundas, que han venido por fin á formar numerosos dialectos. El Siamés, Laosien, *Thô* y los diferentes dialectos hablados por los pueblos llamados *Thăi-nứa, Phương, Lư, Phu-thăi, Nung*, etc. no son mas que modificaciones mas ó menos profundas de la lengua *Thăi*.

Ademas, mientras que el Siam, vencedor de las incursiones de los pueblos vecinos, ha podido, no solamente conservar, sino aun perfeccionar su lengua hasta el grado en que hoy la conocemos, el Laos mas apático y menos civilizado, no solo no ha podido perfeccionar la hermosa lengua madre, sino que la ha degenerado, conservando, no obstante, una escritura particular y relaciones tan íntimas con la lengua de Siam, que se puede afirmar, que fuera de las modificaciones, alteraciones y supresiones de algunas vocales y consonantes, sobre diez palabras, apenas habrá tres particulares al Laos, y aun éstas son de nombres de la Historia natural: de animales, aves, plantas, etc. (Mgr. Cuaz, Etude sur la langue laocienne).

El dialecto *Thô* no es tampoco homogéneo; mientras los pueblos *thô* del Oeste del Rio Rojo, mas independientes y con menos comunicaciones con

---

[1] El dialecto *Thô* hasta el presente es muy poco conocido. En 1899 el capitán Diguet publicó una «Etude de la langue Taï» però la lengua que nos presenta en ese estudio es el dialecto *Thô* hablado entre el Fleuve rouge y la Rivière noire y difiere notablemente del dialecto hablado en esta región de *Lạng-son*. El Teniente de Infanteria M. Silve publicó tambien el año pasado una «Grammaire *Thô*»; para ser la primera está bastante bien. No creo que exista ningun otro trabajo serio sobre la lengua *Thô*. Los *Thô* en esta región saben casi todos, en especial los hombres, la lengua anamita que penetra cada dia mas en los pueblos *thô*, y se puede preguntar si andando el tiempo no suplantará completamente al dialecto *Thô*.

los Anamitas, han podido conservar su lengua mas exenta de palabras anamitas y una escritura particular muy semejante á la escritura de los Laos, los pueblos *thô* del Este del Rio Rojo (parte de la provincia de *Tuyên-quang, Thái-nguyên, Băc-kạn, Cao-băng, Lạng-sơn)* no han podido ni conservar ninguna escritura particular propia, ni librarse de la introducción de muchas palabras anamitas y chinas, modificando, es verdad, algunas consonantes y vocales y el acento proprio de las palabras anamitas. Y aun es mas; en esta misma región del Este del Rio Rojo, se encuentran notables diferencias en la pronunciación de algunas consonantes y vocales, debido sin duda á la falta de communicación de unas provincias con otras y á las diferentes influencias de los Anamitas y Chinos. Así, por ejemplo, en *Cao-băng* se halla cambiada la labialodental *v* de *Lạng-sơn,* en la aspirada *h: tu hoài* en vez *tu vài,* el búfalo, que se dice en *Lạng-sơn;* la paladial *ch,* en la gutural *k: kảng,* hablar, en vez de *chảng;* la vocal gutural *ư* en *ơ* ú *aư: hảư,* dar, en vez de *hử,* etc.

Nos proponemos pues en este pequeño estudio presentar el dialecto *Thô* tal como se habla en la provincia de *Lạng-sơn,* haciendo ademas algunas comparaciones con la lengua anamita, para ver mas su influencia sobre el *thô* y poniendo al fin y como segunda parte, un pequeño vocabulario *thô*-anamita-español. Asi creo que daremos una idea exacta del dialecto *Thô.* Tengo que notar tambien, que habiendo diferencias en la pronunciación de algunas letras segun los diferentes pueblos, aun en esta misma región de *Lạng-sơn,* en la transcripción he seguido la pronunciación mas comun.

2. Hemos dicho que los pueblos *thô* del este del Rio Rojo no tienen escritura propia. Para las comunicaciones y actos oficiales se sirven de los caracteres chinos que pronuncian del mismo modo que los Anamitas. Tienen ademas una manera especial de transcribir su lengua propia por medio de los caracteres chinos modificándolos á la manera de la escritura vulgar *(chữ nôm)* de los Anamitas. Para esto á veces se sirven del carácter chino, sin modificarlo, pero no teniendo en cuenta mas que sonido ó pronunciación; es decir que para escribir una palabra *thô,* cogen un carácter chino que dé poco mas ó menos el sonido de esa palabra que se quiere escribir, sin tener para nada en cuenta la significación del carácter chino. Así, por ejemplo, la palabra *ná,* negación en *thô,* la escriben con el carácter de *nà,* pronombre relativo en chino; *dải,* «poder» con el carácter de la palabra *đế,* emperador (*ná dải,* no poder). A veces añaden algun otro radical al carácter chino, para dar á entender que el carácter está modificado; sobre todo se sirven mucho del radical *khẩn* «boca», que anteponen al fonético chino. Así, por ejemplo: al carácter *mi* «pestañas» anteponen *khẩn,* resultando *khẩn mi* «tener». Pero lo mas comun es formar sus caracteres á la manera de los complejos fonéticos chinos; es decir, que para formar un carácter, ó sea, una palabra, cogen dos caracteres, de los cuales el uno dá la idea en general, y el otro el sonido ó la pronunciación. Así, por ejemplo: la escritura de *kàn* «hombre», está formada del fonético de la palabra *càn* «hacha» y de él de *nhân* «hombre»; *nhân* da la idea, y *cân* la pronunciación al compuesto. Otro ejemplo: *kưn* «noche» compuesto fonético de *cân* «turbante» y de *rạ* «noche».

Con esta clase de escritura copian los cánticos populares, mezcla vizarra de *thổ* y de anamita. Por mas que he buscado, no he podido ver ningun impreso con ésta clase de escritura ni creo que exista, y si, solo manuscritos de ninguna importancia.

3. El dialecto *Thổ* por su origen nada tiene que ver con la lengua anamita. No obstante, habiendo estado la raza *thổ* largos años aun siglos bajo el dominio de la raza anamita, la lengua de esta ha dejado grandes rastos en la lengua *Thổ,* y es chocante ver en una lengua de un fondo tan differente, un número tan considerable de palabras anamitas. I no sólo en las palabras, sino tambien en la construcción de la frase, la raza anamita ha dejado señales evidentes de su preponderancia sobre la raza *thổ;* cosa que se ve particularmente en muchos idiotismos propios de la lengua anamita que han pasado al dialecto *Thổ* traducidos palabra par palabra.

Para esto han influido sin duda muchísimo los maestros anamitas. Por falta de maestros *thổ*, que son la mayor parte iletrados, los pueblos *thổ* de la región de *Lạng-sơn* se han servido siempre y aun hoy dia se sirven de maestros anamitas. Estos como en el delta tunkinense, no enseñan á los muchachos á leer y escribir su propia lengua, sino que toda su enseñanza versa sobre los caracteres chinos que les enseñan á pronunciar lo mismo que los Anamitas. De donde resulta que todas las palabras de ciencias y que expresan ideas un poco elevadas son tomadas de la lengua sino-anamita, esto es, de los caraeteres chinos pronunciados á la manera de los Anamitas.

Sin embargo, las palabras anamitas al pasar á la lengua *Thổ,* por fuerza tienen que sufrir modificaciones mas ó menos profundas, sobre todo en la pronunciación de las consonantes al principio de dicción y en los acentos.

Vamos á enumerar algunas de estas modificaciones; las restantes se verán en el vocabulario que pondremos al fin.

Las palabras anamitas cuya inicial es *b*, al pasar al *thổ*, cambian esa letra en *p*. Ejemplos:

Anamita.	*Thổ.*	Español.
Bát	*Pát*	taza
Bã	*Pà*	residuo
Bách	*Pác*	ciento
Bao	*Pao*	envoltario
Bùn	*Pùn*	cieno
etc.	etc.	

La *đ* se cambia en la dental sorda *t*. Ejemplos:

Anamita.	*Thổ.*	Español.
Đâu	*Tôu*	donde
đồng	*tồng*	cobre
đống	*tống*	montón
đâm	*tâm*	moler
đàng	*tàng*	camino
đôi	*toi*	par
đời	*tòi*	generación

La dental sorda *th*, se cambia en la sibilante *s*; no obstante en muchas partes esta sibilante no es pura, y suena mas bien como *s* + *l*, liquidando bien la *l*:

Anamita.	*Thô.*	Español.
thêm	*sêm* ó *slêm*	añadir
thày	*sải* ó *slải*	maestro
thì	*sì* o *slì*	entonces

Algunas otras modificaciones se podrían citar, entre otras el cambio frecuente de la *g* anamita en *ch*, pero ya se verán en el pequeño vocabulario comparativo.

La construcción de la frase *thô* es idéntica en muchos casos á la de la frase anamita, como haremos notar, en el curso de este estudio.

A. Fonética y Transcripción.

Siendo el *thô* un dialecto del siamés y laosien, como ya hemos dicho, la transcripción adoptada en este estudio del *thô* será la misma empleada para el siamés y laosien, con algunas pequeñas diferencias. De este modo, los que estén enterados de ese sistema, empleado en el Siam despues de mucho tiempo, podrán leer con provecho este pequeño trabajo, así como los que por primera vez se enteren de él, podrán leer las numerosas obras de lingüística editadas en Bang-kok. Tendrá ademas la ventaja de que diferenciándose muy poco del *quốc-ngữ* anamita, ó sistema de transcripción adoptado en todo el Anam y Tonkin y cuyas pequeñas diferencias haremos ver despues, los acostumbrados á ese sistema podrán facilmente servirse de él con utilidad. Bajo el punto de vista científico tendrá algunas imperfecciones, pero bien pensado todo, pueden bien tolerarse esas imperfecciones en compensación de las ventajas que trae.

Siendo el dialecto *thô* monosilábico, dos cosas principalmente hay que tener en cuenta su transcripción, es á saber: el sonido que pudieramos llamar literal y el sonido tonal, ó sea la representación exacta del sonido de las letras y la del tono ó acentuación de las palabras, ambas á dos cosas muy importantes en las lenguas monosilábicas.

I. Vocales.

Diez vocales nos serán necessarias para la transcripción del *thô*, es á saber:

a, â, e, ê, i, o, ô, ơ, u, ư.

Añadimos al sistema de transcripción siamés y laosien la *â*, cambiada en dichas lenguas en *ŏ* ó *ă*, y modificamos la *e*, que sin ningun signo en siamés es cerrada y aquí siempre abierta, y la *ê* abierta en siamés que para hacerla cerrada nosotros escribimos siempre *ê*, desapareciendo la *ê*, por conformarnos al *quốc-ngữ* anamita.

a) Advertencias sobre la pronunciación de las vocales.

â, tiene un sonido algo parecido á la *e* muda francesa. En ciertos casos, sobre todo precedida de *i* y *u,* es sumamente breve y poco perceptible. Ej.: *dâi,* hermoso; *khâm,* amargo; *chlâ,* papel; *huâ,* cabeza.

e, sin ningun signo, se pronuncia muy abierta, cosi como *ea* en la palabra española «reato». Ej.: *me,* madre; *khéo,* diente. La *ê,* cerrada, se pronuncia como en español.

ô, se pronuncia redondeando los labios y emitiendo un sonido de *o* oscura. Ej.: *nông,* inundación; *dông,* bosque.

ơ, que corresponde á la *ơ* llamada barbada en el *quốc-ngữ* anamita; tiene un sonido algo parecido á la *eu* francesa, pero mas gutural. Se obtiene avanzando la mandíbula inferior y esforzándose por emitir un sonido de *o.* Ej.: *hók,* seis; *khơu,* tener sed.

ư, que corresponde á la *ư* barbada del *quốc-ngữ* anamita, tiene un sonido algo parecido al de *u* francesa, pero mas gutural. Se obtiene, como la anterior, avanzando la mandíbula inferior y esforzándose de emitir un sonido de *u.* Ej.: *mừ,* mano; *ức,* pecho; *thươn,* miel.

Las otras vocales se pronuncian como en español.

b) Cantidad de las vocales.

Las vocales que no están modificadas por ningun signo son siempre largas; las que llevan sobrepuesto el signo (˘) son siempre breves; *ô* es larga.

c) Diptongos.

Los diptongos en *thổ* son os siguientes:

ai, ăi, ao, au, âu, ươ, ĕa, eo, êu, ia, iâ, ie, iê, io, iô, iu, oa, oe, oi, ôi, ua, uâ, ưa, uo, uê, ue ui, uô, ươ, ưu.

Regla general. — Se pronuncian siempre las dos vocales sucesivamente y tal como se ha dicho en la pronunciación de las vocales.

Hay que notar, sin embargo, que en el diptongo:

âi, la *â* es breve y la *i* larga, recayendo el acento sobre la *i.* Corresponde al *ây* del *quốc-ngữ* anamita. Ej.: *pâi,* ir.

âu, se pronuncia casí como *ou*; el sonido de la *â* es intermedio entre la *a* y la *e* muda francesa.

ĕa, sale en un corto número de palabras. La *ĕ* en este diptongo es semivocal; hay que pronunciar pues muy breve la *ĕ,* y como apoyando solamente la *ĕ* para pronunciar la *a.* Ej.: *pĕa,* pez; *pĕạ,* cuchillo; *pĕá,* devolver.

uê, ue; en estos diptongos, la *u* es semivocal, y sólo se apoya la voz en ella para pronunciar la *e.* Ej.: *thuế,* impuesto; *kuét,* barrer.

ua, ui; en estos dos diptongos, la *u* es á veces semivocal y á veces vocal. Siempre que la *a* ó la *i* estén acentuadas, la *u* es semivocal. Cuando

la *a* ó la *i* no vayan acentuadas y la *u* sea semivocal, escribiremos *ŭa*, *ŭi*. Ej.: *kŭa*, pasar; *xui*, limpiar, frotar.

uô; hay que hacer las mismas advertencias que en los dos anteriores, y seguiremos la misma regla.

d) Triptongos.

Los triptongos son: *iêu, oai, uăi, uâi, uôi, ươi.*

Se pronuncian emitiendo primero la vocal primera y despues el diptongo, todo en una sola emisión de la voz.

Advertencias. En los diptongos *uăi, uâi,* la *u* es semivocal. En el triptongo *uôi,* el sonido de la *ô* se modifica tendiendo á *ê*; *duổi,* con, suena casi como *duểi.*

II. Consonantes.

Las consonantes en *thổ* son:

b, ch, d, f, h, j, k, l, m, n, ng, nh, p, ph, r, s, t, th, v, x[1].

Pronunciación de las consonantes.

b, ch, f, k, l, m, n, p, r, t, v se pronuncian como en espanol.

d, tiene un sonido muy parecido al de la *r* suave española entre dos vocales. Ej.: *dải,* poder; *dao dí,* estrella. Pronúnciese la *d* como la *r* de «para», «cantara» etc.[2]

h, es siempre fuertemente aspirada: *háng,* mercado; *hăn,* mirar.

j, se pronuncia como la semivocal española *y*: *ja,* medicina; *jai,* arena. Pronunciese como la *y* de «ya», «yacer». Corresponde á la *gi* del *quốc-ngữ* anamita.

kh, se pronuncia la *k* muy aspirada, haciendo sentir la *h* despues de la *k*: su sonido es muy parecido al de la *j* española: *kha,* pierna; *khẩu,* arroz.

ng, nasal-gutural; se obtiene su pronunciación aplicando la lengua sobre el paladar inferior y emitiendo el sonido que viene de la garganta, manteniendo la boca abierta: *ngán,* fastidiado; *ngài,* fácil.

nh, tiene un sonido exactamente igual al de la *ñ* española: *nhá,* hierba; *nhặp,* coser; *nhu,* paja.

ph; p aspirada, diferente no obstante de la *f,* como si se pronunciase *p* seguida de *f* en una sola emisión de la voz: *phi,* fantasma, genio; *phe,* roca; *phék,* frente.

---

[1] Añadimos al sistema de transcripción siamés y laosien la *r,* de que esas dos lenguas carecen, y la *x,* pues en el dialecto *thổ* se distingue perfectamente la sibilante paladial *x* de la sibilante *s.*

[2] En el *quốc-ngữ* anamita se representa esta *d* por *đ,* á mi manera de ver, muy sabiamente. En la nueva reforma del *quốc-ngữ* han suprimido la *d,* escribiendo simplemente *đ* y teniéndola como la dental sonora *d,* siendo así que la *d* del *quốc ngữ* tradicional es mas bien sorda, y, ademas, no tiene nade de dental sino mas bien lingualo-paladial, puesto que se obtiene su sonido apoyando la punta de la lengua sobre el paladar superior.

s, se pronuncia como la *s* española. No obstante en muchas partes tiene un sonido de *sl* ó sea *s* + *l*, haciendo líquida la *l*: *son*, enseñar; *sam*, tres; *si*, cuatro[1].

th, dental sorda aspirada; se pronuncia como la *th* inglesa: *tha*, ojos; *thâng*, llegar; *thai*, morir.

x, es la sibilante paladal: *xo*, pedir; *xa*, buscar; *xe*, rueda.

III. De la entonación.

La entonación en el dialecto *Thổ*, como en todas las lenguas monosilábicas, es cosa muy esencial; de tal modo, que una misma palabra pronunciada con distinta entonación tiene significaciones completamente diferentes. Así por ejemplo la palabra *ma*, pronunciada en el tono natural, sin ningun acento, significa «perro»; *mà*, con el tono descendente significa «venir»; *mạ*, en el tono grave significa «caballo».

Cinco son los tonos ó acentos del dialecto *Thổ*, en vez de seis que tiene la lengua anamita.

1° El tono llano ó recto (*dấu bằng*, en anamita): se reconoce graficamente por la ausencia de todo signo, y se obtiene pronunciando la palabra en el tono natural de la voz y sin ninguna inflexión. Ej.: *tu nu*, raton, *ni* carrer; *ăn sam sa*, tridente.

2° Tono descendente (*dấu huyền*, en anamita): se representa graficamente con el acento grave (ˋ) colocado encima de la vocal, y se pronuncia bajando gradualmente la voz al pronunciar la palabra. Ej.: *fài*, fuego; *mà*, venir.

3° Tono alto ó agudo (*dấu sắc*): se representa con el acento agudo (´) colocado sobre la vocal, y se pronuncia en el tono elevado de la voz, subiéndola gradualmente un poco. Ej.: *chắk*, saber; *hâng*, mercado.

4° Tono interrogativo (*dấu hỏi*), graficamente representado por el signo de interrogación (?) colocado sobre la vocal. Se pronuncia haciendo una inflexión de la voz al pronunciar la palabra, casi como cuando se hace una interrogación en español. Ej.: *thả*, esperar; *lìn*, divertirse.

5° Tono grave ó gutural (*dấu nặng*), graficamente representado por un punto colocado debajo de la vocal, y se pronuncia en el tono mas grave de la voz, haciendo salir el sonido de la garganta. Ej.: *nọi*, pequeño; *nựa*, carne; *chạng*, elefante[2].

---

[1] Son verdaderamente extraordinarias las modificaciones que sufre esta letra segun los lugares, cambiándose en la paladal sorda *ch* ó bien en la sibilante-paladial *x*, ó bien *sl* (lo mas común), veniendo á parar en la dental sorda ó aspirada *t* ó *th*. En el cantón de *Qui-hậu* (á 2 kil. al suroeste de *Lạng-son)* se halla siempre cambiada en *t*. Al principio escribía yo *sl*, creyendo que se trataba de dos letras diferentes, pero despues he visto que es una misma letra pronunciada de distintos modos segun los lugares.

[2] Aunque los tonos del dialecto *Thổ* tienen muchas semejanzas con los tonos de la lengua anamita, sin embargo, no corresponden perfectamente. El tono alto en *thổ* es mas flexible tendiendo al interrogativo, y el grave no es tan duro como en anamita. Además, las palabras en general son mas bréves que en anamita, y la lengua parece mas harmoniosa y mas dulce.

Nota. Diferencias de la transcripción del *thô* y del *quốc-ngữ* anamita:

c anamita es remplazada por *k*: *ka, ko, kô,* etc.

gi y *d* (no barrada) son remplazadas por *j*: *ja, jie,* etc.

qu es remplazada por *ku*: *kŭa, kuá, kuê,* etc.

ph es remplazada por *f*: *fa, fê,* etc. La *ph thô* es *p* aspirada.

y desaparece en *thô,* haciendo breve la vocal anterior: *ăi* en vez de *ay*, *âi* en vez de *ây*, etc.

B. Nociones gramaticales.

Advertencia preliminar. — Siendo el dialecto *Thô* monosilábico é invariables todas sus palabras; siendo además de construcción directa, es decir, que no admite ningun hipérbaton, ó casi ninguno, la gramática *thô,* por fuerza, tiene que ser sencillísima. No obstante para mayor claridad, estudiaremos en particular las diferentes partes del discurso segun acostumbramos en las lenguas europeas.

Distinguiremos pues nueve especies de palabras, á saber:

Nombre sustantivo, Prosustantivo ó Pronominal, Adjetivo, Pronombre, Verbo, Adverbio, Preposición, Conjunción, Interjección.

Capítulo Primero.

Del nombre sustantivo.

I. División de los nombres sustantivos.

Estudiaremos tres divisiones del nombre: nombres propios, comunes y abstractos.

Los nombres propios son los nombres de personas, países, rios, montañas, etc.

1° Nombres propios de personas. — Los *Thô,* como los Anamitas y Chinos, tienen tres nombres. El 1° es el nombre de la familia y nunca se cambia. El 2° designa las diferentes ramas de la familia y puede cambiarse. El 3° es el nombre propio de la persona y le cambian con frecuencia segun su capricho. Así por ejemplo: *Chiêu-Minh-Nộng. Chiêu* es el nombre de la familia; *Minh* designa una de las ramificaciones de la familia *Chiêu*; *Nọng* es el nombre propio y particular de la persona. Este nombre propio es tomado de alguna circunstancia de la vida del indivíduo. Cuando los niños son pequeños, se les nombra por orden de nacimiento. Al primogénito se le da el nombre de *kốk* (tronco de árbol); al último el de *pẽăi* (copa de árbol).

2° Nombre de países. — Fuera de los nombres de las regiones *thô,* por los otros países los *Thô* se sirven de la lengua anamita para nombrarlos. En cuanto á los nombres de pueblos y mercados importantes, casi todos, como los Anamitas se componen de dos palabras. Ademas hay que

tener en cuenta, que con frecuencia tienen dos nombres; uno *thổ*, que es el conocido en la región, y otro anamita, que es el oficialmente conocido.

3° Patronímicos. — Se forman del nombre del pais precedido de la palabra *kần*, hombre. Ej.: *kần keo*, anamita; *kần khèt*, chino; *kần fụlang*, francés.

4° Montañas y rios. — Los nombres de montañas con frecuencia están formados de la palabra *khau*, montaña, y del nombre propio: *khau Pùn*, la montaña de lodo. Los rios ordinariamente toman el nombre de los parajes por donde pasan.

5° Nombres comunes. — Los nombres comunes pueden ser simples ó compuestos de dos palabras: *rườn*, casa; *tà* rio; *lụk báo*, muchacho; *kô mặi*, árbol.

6° Nombres abstractos. — La lengua *Thổ* no abunda, y casí se puede decir, que carece de nombres abstractos. No obstante, bien pensado, el infinitivo de los verbos puede considerarse como nombre abstracto y gramaticalmente hace con frecuencia sus veces.

Hay además algunas palabras que ayudan á la formación de nombres abstractos anteponiéndolas al verbo ó al adjetivo. Estas son: *ăn*, cosa; *kầm*, palabra; *fép* arte, y algunas otras. Ej.: *ăn thai*, la muerte, de *thai* «morir» y *ăn* «cosa»; *kầm son*, la enseñanza, de *son* enseñar y *kầm* palabra; *fép gja*, la medicina, de *gja*, medicina y *fép*, arte. No obstante el genio de la lengua evita esta formación de abstractos en cuanto es posible, y emplea el verbo ó el adjetivo sólos: Ej.: *thai teo tại fạ*, la vide y la muerte depende del cielo (morir, vivir por causa del cielo), en lugar de *ăn thai ăn teo* etc.

II. Del género de los nombres.

Cuatro géneros hay que distinguir en los nombres del dialecto *Thổ*: masculino, fémenino, néutro y epiceno.

1° Decimos que son del género masculino los nombres que significan los grados de parentesco, de dignidad ú oficio propios de los hombres. Ej.: *phò*, padre; *pú* ó *phò thầu*, abuelo; *phua*, marido; *khưới*, yerno, etc.

2° Decimos que son del género femenino los nombres que significan grados de parentesco, dignidad ú oficio propio de las mujeres. Ej.: *me*, madre; *mẻ* ó *me thầu*, abuela; *pá*, tia; *mia*, esposa; *luà*, suegra; etc.

3° Decimos que son del género néutro, todos los nombres de cosas inanimadas. Ej.: *nặm*, agua; *lúm* viento; *hin*, piedra; etc.

4° Por fin, son del género epiceno, ó común al masculino y femenino, todos los nombres de animales, aves, peces, y los nombres de parentesco cuando le designan en general. Ej.: *lụk*, hijo ó hija (progenitura); *lan*, nieto ó nieta (descendientes); *phi*, hermano ó hermana mayor; *nộng*, hermano ó hermana menor, etc.; *mò*, buey ó boca (especie bobina); *mạ*, caballo ó yegua; *kải*, gallina ó gallo, etc.

Transformación del género epiceno en masculino ó femenino.

Nombres de parentesco. — *Lụk*, se convierte en masculino posponiéndole la palabra *báo*, y en femenino la palabra *sao*: *lụk báo*, muchacho;

luk sao, muchacha: ó bien las palabras *sài* para el masculino, y *nhình* para el femenino: *lụk sài*, niño; *lụk nhình*, niña.

Lụk dék, designa en general los niños sin distinción de sexos: *lụk dék lin jú háng*, los niños se divierten en el mercado.

Lan, se convierte en masculino con la palabra *sài*, y en femenino con la palabra *nhình*: *lan sài*, nieto; *lan nhình*, nieta.

Phi, *nộng*, lo mismo que *lụk*, se pospone *báo* para el masculino y *sao* para el femenino: *phi báo*, hermano mayor; *nộng sao*, hermana menor.

Kản, significa hombre ó mujer (especie humana). Cuando se quiere distinguir se añade *tài phò*, hombre; *tài me* mujer.

Nombres de cuadrúpedos. — Los nombres de cuadrúpedos se convierten en masculinos posponiendoles la palabra *tậk (tựk)* para el masculino y *me* para el femenino. — Ej.:

Tu mò tậk, el buey; *tu mò me*, la vaca;
tu ma tậk, el perro; *tu ma me*, la perra;
tu vài tậk, el carabao; *tu vài me*, la caraballa, etc.

Nota. A los cuadrúpedos jovenes del género femenino que nunca han parido se les designa con la palabra *sảo*: *tu mò sảo*, la novilla. A los animales castrados se les designa con la palabra *ton*, castrar: *tu vài ton*, el carabao castrado.

Aves y peces. — Para formar el masculino de los nombres de aves y peces se pospone la palabra *fủ*, y para el femenino *me*. Ej.:

tu pěa fủ, el pez macho; *tu pěa me*, el pez hembra;
tu nộk khạt fủ, el palomo; *tu nộk khạt me*, la paloma.

Nota. Al gallo se le designa indiferentemente con la palabra *fủ* ó con la palabra *seng*: *tu kải fủ* ó *tu kải seng*, el gallo. A los hijos pequeños de la gallina se les llama *khươn*: *tu kải khươn*, los pollos.

Reptiles y plantas. — Para los reptiles y las plantas dioicas se añade *phò* para el masculino y *me* para el femenino. Ej.:

tu ngu phò, la serpiente macho; *tu ngu me*, la serpiente hembra;
kŏ ràu phò, el papayo macho; *kŏ ràu me*, el papayo hembra.

III. Del número de los nombres.

Advertencia. — Propiamente hablando el dialecto *Thổ* carece de número; es decir, que no sólo no cambian los nombres de forma para distinguir el singular y el plural, sino que ni siquiera tiene partículas ó palabras especiales que indiquen esas dos formas gramaticales. Pudieramos decir que en *thổ* no hay mas que un sólo número que podría llamarse

Número indeterminado. — No habiendo una necesidad particular para especificar si se habla de uno ó de muchos, el número queda indeterminado: *nộk bàn*, *pěa loi*, el pájaro ó los pájaros vuelan, el pez ó los pézes nadan.

Singular. — No obstante, como, por fuerza, muchas veces será necesario exprimir la idea de singular y determinar que se habla de un objeto solamente, en estos casos, siempre que el sentido de la frase no lo deje entender, se pospone al nombre el numeral *nưng* ó *dieo*, uno: *tu vài nưng*, un carabao; *kàn lụk dieo*, un solo hijo.

Plural. — Igualmente para exprimir el plural se emplean los numerales dos, tres, cuatro, etc.: *sam tu mạ*, tres caballos; *hả tu chạng*, cinco elefantes.

Nota. El numeral *nưng, dieo*, siempre se pone detrás del nombre, y por consiguiente cuando se dice un ciento, un mil, etc., los numerales ciento, mil, etc. se anteponen al nombre y el numeral *nưng, dieo*, se pospone. Ej.: *pák kàn nưng*, cien hombres ó una centena de hombres; *xiên bản nưng*, mil pueblos ó un millar de pueblos.

Se exprime tambien la idea del plural por medio de los adjetivos indefinidos *lai* muchos, *thuồn* todos, *kì* algunos, etc. Ej.: *kàn tài phò thuồn*, todos los hombres; *lai kần tài me*, muchas mujeres; *kì lụk dék*, algunos niños: *jú háng vần nải mì lai kần lai*, en el mercado de hoy había muchísima gente.

Como se ve en todos estos casos se exprime bien la idea de uno ó de muchos, pero de ninguna manera el singular ó plural gramaticalmente hablando.

IV. Régimen del nombre.

Como sujeto el nombre precede inmediatamente al verbo, y le sigue como complemento. Ej.: *khỏi kin khẩu*, yo como arroz; *meo kặp nu*, el gato atrapa los ratones.

Como complemento de otro nombre (genitivo), el regido sigue inmediatamente al regente: *ăn ruờn phò khỏi*, la casa de mi padre; *ăn chủp kần keo*, el sombrero del Anamita. Si se quiere exprimir aun mas explicitamente, se interpone entre el regeme y el regido la palabra *hong*, pertenecer ó *kúâ*, cosa: *ăn chủp kúâ* ó *hong kần keo*, el sombrero perteneciente al Anamita.

Como régimen indirecto va precedido de la partícula *hử*, para, á; *kữan châu giải mà song kần sốk hử chánh sứ*, el prefecto remitió dos piratas al residente.

Cuando exprime la materia de que es hecha una cosa, va precedido de la palabra *băng*, aunque la mayor parte de las veces se suprime sin que por eso pierda de claridad la frase. Ej.: *ăn kók băng mặi* ó *ăn kók mặi*, el vaso de madera; *mạk pẽạ lék*, el cuchillo de hierro.

Nota. Un simple vistazo basta para ver que el régimen del nombre en el dialecto *Thổ* es idéntico al régimen del nombre en la lengua anamita. Los ejemplos puestos anteriormente y traducidos palabra por palabra, lo van á demonstrar claramente.

Sujeto y Complemento	*Thổ:*	*khỏi kin khẩu*
	Anam.:	*tôi ăn cơm*
	Esp.:	Yo como arroz.

Complemento de nombre	*Thô:*	*ăn rườn phò khôi ó ăn rườn hang phò khôi*
	Anam.:	*cái nhà bố tôi ó cái nhà thuộc bố tôi*
	Esp.:	la casa de mi padre ó la casa perteneciente á mi padre.
	Thô:	*ăn chủp kàn keo ó ăn chủp kúâ kàn keo*
	Anam.:	*cái nón người kinh ó cái nón của người kinh*
	Esp.:	el sombrero del Anamita ó el sombrero (cosa) del Anamita.
Régimen indirecto	*Thô:*	*kŭan châu giải mà song kàn sốk hứ chánh sứ*
	Anam.:	*Luan châu giải về hai người giặc cho chánh sứ*
	Esp.:	el prefecto remitió dos piratas al residente.
La materia de que es hecho un objeto	*Thô:*	*ăn kốk băng mặi ó ăn kốk mặi*
	Anam.:	*cái cốc bằng gỗ ó cái cốc gỗ*
	Esp.:	el vaso de madera.

Capítulo segundo.

De los pronominales ó prosustantivos.

Son los pronominales ó prosustantivos ciertas palabras que clasifican, por decirlo así, los objetos en ciertas categorías, y que hacen las veces del artículo y del pronombre, sirviendo ademas para dar mas fuerza y claridad al lenguaje: *kàn Mái-pha kặp dải tu mạ,* los habitantes de Mái-pha pudieron coger los caballos; *kl lai tu?* ¿Cuantos caballos? En cuyo ejemplo se ve el pronominal *tu* supliendo al nombre *mạ.*

Los hay de dos clases: unos que nunca van precedidos de otro pronominal y otros que pueden ir precedidos de otro pronominal, pudiendo ellos á su vez ser pronominales.

De la 1ª clase son:

ăn, para las cosas inanimadas en general.
tu, para los animales y algunos otros objetos que el uso hará conocer.
kàn, vằng, ông, etc. para los séres humanos segun su dignidad.
măk, para utensilios con punta de hierro ó madera (cuchillos, arados, etc.).
lăm, para objetos alongados, como vigas, maderos, etc.
phun, para mantas, cobertores, etc. y para parcelas de terreno.
pút, para tegidos de bambú; esteras, etc.

Mas algunos otros que el uso hará conocer.

De la 2ª clasa son:

nộk (nụk), para las aves: *tu nộk,* el pájaro; *nộk pét,* la perdiz.
pĕa, para los pezes: *tu pĕa,* el pez; *pĕa lìng,* una especie de pescado muy común.
mèng, para los insectos: *tu mèng,* el insecto; *mèng thươn,* la abeja.
biók, para los flores: *ăn biók* la flor; *biók lan,* el jazmin.
mák, para las frutas: *ăn mák,* la fruta; *mák mận,* la ciruela.
măn, para los tubérculos: *ăn măn,* el tubérculo; *măn bưn,* el camote.

Mas otros muchos que el uso hará conocer.

Nota. Esta especie de palabras que yo llamo pronominales ó prosustantivos existen tambien en la lengua anamita: no obstante, creo, que en *thổ* son mas numeros que en anamita: *mậk, lầm, phun, pứt,* no tienen correspondientes en anamita.

Capitulo tercero.

Del adjetivo.

I. Adjetivo calificativo.

El adjetivo calificativo, como todas las otras palabras, es invariable, y se coloca detrás del sustantivo. Ej.: *dâi,* bueno; *rừon dâi,* casa buena; *mạ sung,* caballo grande.

Grados de comparación en los adjetivos.

De superioridad. — El comparativo de superioridad se obtiene colocando la palabra *hơn* «mas» despues del adjetivo, ó bien *kuả* «sobrepasar». Ej.: *sửa khôi rì hon sửa ká,* mi vestido es mas grande que él de usted; *ăn thi nải dâi kuả fạ,* este paraje es mas bello que el firmamento.

De igualdad. — El comparativo de igualdad se obtiene de diversas maneras:

1ª Por medio de las partículas *lầm* «semejante» ó *như* «como» interpuestas entre los términos de la comparación: *ăn biók nải dâi nhu ăn biók nặn,* esta flor es tan hermosa como aquella; *kàn nung thải huâ lầm kàn khét,* los Nung se rapan la cabeza como los Chinos.

2ª Por medio de las partículas *bặng, kụng bặng* (anamita *bặng, cũng bặng*) puestas entre los dos terminos de la comparación; ó bien con las palabras *pần hâu . . . . pần nặn; pần nải* ó *pần ru . . . . phì nải,* que se colocan, las primeras (*pần hâu, an ru, pần nải*) despues del primer término de la comparación y los segundos despues del segundo. Ej.: *ăn chúp nải rì bặng* ó *kụng bặng ăn chúp nặn; phò ái pần ru tầng lụk xo pàn phì nải,* de la manera que quiere el padre así piden los hijos que sea hecho; *kàn nải kuải pần hâu, kàn nặn rại pần mần,* este hombre prudente de tal manera, aquel hombre tonto de esa manera.

3ª Se forma tambien el comparativo de igualdad posponido á los dos términos de la comparación *pần kăn,* parejo el uno del otro. Ej.: *tu sưa kập tu hăn kuải pần kăn,* el tigre y la pantera son sagazes el uno como el otro.

De inferioridad. — Se forma con los adverbios *nọi, noi hơn,* «poco», «poco mas», colocados entre los dos términos de comparación; ó con las negaciones *ná, mi,* seguidos de *bặng.* Ej.: *tu nu sung nọi hơn tu meo,* ó bien, *tu nu sung ná bặng tu meo,* el raton es grande (pequeño mas) que el gato, ó no tanto como el gato.

Del superlativo. — El superlativo absoluto se forma con la partícula *lai,* muy, mucho, que se coloca despues del adjetivo ó del sustantivo que determina. Ej.: *văn nải pôm lai,* hoy hace mucho calor; *phô khau sung lai,* montaña muy alta.

Nota. *Lai*, hace con frecuencia las veces de adjetivo indefinido y en este caso se coloca antes del nombre. Ej.: *kŭan châu mì lai vài*, el mandarin tiene muchos carabaos. Sigue en esto la misma regla que su correspondiente anamita *nhiều*.

El superlativo relativo se forma con las partículas *hơn thuồn*: *kàn rại hơn kàn thuồn*, hombre mas tonto que todos los hombres.

II. Adjetivos numerales.

Adjetivos cardinales. — La numeración *thô* es decimal. El numeral cardinal se coloca delante del sustantivo, á excepción de la unidad que se coloca despues.

Hé aquí la tabla de los cardinales:

uno	*nưng, dieo*	doce	*síp song*
dos	*song*	veinte	*song síp*
tres	*sam*	veintiuno	*song síp ét*
cuarto	*sí*	treinta	*sam síp*
cinco	*há*	treinta y uno	*sam síp ét*
seis	*hók*	ciento	*pák nưng*
siete	*chất*	dos cientos	*song pák*
ocho	*pét*	mil	*xiên nưng*
nueve	*kôú*	mil ciento	*xiên pák nưng*
diez	*síp*	mil ciento uno	*xiên pák ét*
once	*síp ét*	diez mil	*vạn nưng*[1]

	Thô.	Cantonés.	Sino-anamita.	Anamita vulgar.
1	*nưng*	*yú*	*nhất*	*một*
2	*song*	*nhì*	*nhị*	*hai*
3	*sam*	*sam*	*tam*	*ba*
4	*sí*	*si*	*tứ*	*bốn*
5	*há*	*ụng*	*ngũ*	*năm*
6	*hók*	*lục*	*lục*	*sáu*
7	*chết*	*xắt*	*thất*	*bảy*
8	*pét*	*pét*	*bát*	*tám*
9	*kôú*	*cầu*	*cửu*	*chín*
10	*síp*	*xập*	*thập*	*mười*

Como se ve la unidad despues de las decenas, centenas, etc., es *ét* y no *nưng*.

Adjetivos ordinales. — Los adjetivos ordinales se forman anteponiendo al cardinal la partícula *thâi*. Ej.: *thâi ét*, el primero; *vàn thâi sam*, dia tercero.

Adjetivos indefinidos. — Los adjetivos indefinidos son: *lai*, muchos, *kì*, algunos, cuantos, *thuồn*, todos, *nọi*, pocos, que se colocan antes del

[1] A título de curiosidad y para que se vea la semejanza, vamos á poner los numerales hasta diez en *thô*, cantonés, sino-anamita y anamita vulgar.

nombre à excepción de *thuồn*. Ej.: *lai mò* muchos bueyes; *kì lục dík*, algunos niños; *bản thuồn*, todos los pueblos; *nọi lính*, pocos soldados.

Adjetivos partitivos. — Se forman con la partícula *mọi* cada: *mọi lính*, cada soldado.

Adjetivos demonstrativos. — Los adjetivos demonstrativos son: *nải*, este, *mản*, ese, *năn* ó *nưa*, *nơu*, aquel: *kản nải*, este hombre; *me nặn*, esa ó aquella mujer; *bản nưa*, aquel pueblo.

Adjetivos posesivos. — No existen en *thổ* adjetivos posesivos; se traduce la idea de posesión con los pronombres personales colocados despues del objeto ó precedidos de *hong*. Ej.: *sửa khỏi* ó *sửa hong khỏi*, mi vestido; *tu ma ká* ó *tu ma hong ká*, el perro de usted; *tu mạ mản* ó *tu ma hong mản*, el caballo de él.

Capitulo cuarto.

Del pronombre.

El pronombre personal varia segun la persona que habla, de quien se habla y á quien se habla.

Hé àqui la tabla de los pronombres personales:

	1ª Persona	2ª Persona		3ª Persona	
		Masculino	Femenino	Masculino	Femenino
De superior á inferior	Yo, *káu*, Nos, *ràu*, *kản káu thuồn*	tu, *mưng*, vos, *mớ*, *mưng thuồn*	Id.	él *mản (min)*, *vằng nặn*, *vằng mản* ellos, *mản thuồn*, *hâu*	*mản*, *mản thuồn*
Entre iguales	Yo, *khỏi*, *ngô*, Nos, *kản khỏi thuồn*, *tằng khỏi thuồn*	hermano mayor, *ká*, *phi sài*, *ká*, *phi*	hermano mayor, *a*, *phi sao*	él *phi nặn*, *phi thuồn*, *hâu*	*phi nặn*, *a nặn*, *phi thuồn*
De inferior á superior	Yo, *khỏi*, hijo, *lục*, *tằng kản khỏi*, *kản luk thuồn*	*Pú*, *phò thầu* abuelo *sâi*, maestro *kŭan kải*, gran mandarin	*mẻ*, *mé kế*, abuela, *pá*, tia	*Pú nặn*, *sâi nặn*, etc.	*mé nặn* *pá nặn* etc.

Advertencias sobre los pronombres personales: Aunque en el cuadro anterior hemos puesto los mas usuales, hay que notar sin embargo, que cuando hablan entre sí personas de igual dignidad, la urbanidad exige que se llamen ó se den los títulos de que están investidos. Se llamarán *pú*, *sâi*. *mé*, segun la dignidad, aunque sea entre iguales. Con frecuencia tanto la persona que habla como á quien se habla, cuando es de inferior á superior, emplean como pronombre personal la dignidad ó título de que está investida: el padre se llama *phò*, el mandarin *kŭan*, el residente *chánh sứ*, etc.

Nota. El dialecto *Thô* tiene en esto muchas afinidades con la lengua anamita. A la 1ª persona *kâu* en *thô* corresponde *tao* en anamita, *râù* á *ta*, *khôi* á *tôi*, *lụk* á *con*.

En cuanto al plural propiamente hablando no existe en *thô*. Cuando por necesidad tienen que determinar, si es uno ó muchos, emplean, como ya se habrá observado en el cuadro de los pronombres, los adjetivos *thuồn* todos, *tảng* otros: *tảng khôi* (otro, yo) nosotros; *tảng kàn thuồn* (otros hombres todos), ellos; *tảng lụk thuồn* ò *lụk kàn thuồn*, todos nosotros (hijos, traduciendo literalmente).

Pronombres demonstrativos. — Se traducen por *kàn nải*, *kàn mản*, este, aquel; ó por *vảng nải*, *vảng mản*, si se habla de gente de baja condición Cuando se habla de animales, se emplea el pronominal propio, *tu*, *nộk*, *pěa*, etc. seguido de *nải mản*: *tu nải*, este animal; *nộk mản*, aquel pájaro. Hablando de cosas, *ăn* este, eso: *ăn nải*, *ăn mản*.

Pronombres relativos é interrogativos. — En *thô* no hay propiamente hablando pronombres relativos: se dejan entender por la construcción de la frase: *lụk dék mà mựa nải*, el niño (que) vino esta mañana. Los interrogativos se traducen por *ka lang* cosa, *mản* ahí, *nơu* quien: *Kàn hâu mản?* ó Quien está ahí? *Hắt ka lang?* Qué haces? *Hắt ka lang ló?* Qué haceis ahí? *Khôi ná chắk hắt ka lang kŭan fạt khôi*, yo no sé porqué el mandarin me ha castigado.

Capítulo quinto.

Del verbo.

El verbo, como todas las otras partes de la oración, es invariable. Solo el pronombre personal cambia para formar los diferentes números y personas. Para formar los modos y tiempos se emplean ciertos giros de la fraze y ciertas partículas que se colocan antes ó despues del verbo.

I. Modos del verbo.

El indicativo es el mismo verbo precedido simplemente del sujeto: *khôi kin khầu*, yo como arroz; *lụk dék lin*, los niños juegan.

Condicional. — Se forma con la palabra *phỏng*, si; ó bien con *sì chảng* precedidos del auxiliar *mì*, haber, tener. Ej.: *phỏng ká mà khôi chảng*, si usted viene yo hablaría: *mì ká mà sì khôi chảng chảng*, si usted viene, entonces yo hablaría. A veces se pueden suprimir las partículas *sì*, *chảng*, sin que por eso pierda de claridad la frase: *mì kàn hòi tu phi ka hkói*, si llaman á la puerta, avísame; *fạ mi făn sì khôi pâi*, si no llueve, iré.

Imperativo. — El imperativo se forma de varias maneras:

1ª Con el verbo solo al principio de la frase: *pâi*, marcha; *au sék nặn hứ khôi*, tráeme aquel libro (trae libro aquel para mí).

2ª Con el verbo *pâi* «ir» colocado despues del verbo ó al fin de la frase: *chót téng pâi,* enciende el quinqué; *son su pâi,* estudia.

3ª Con el verbo *thúc* ó *chừ,* deber, estar obligado: *ká thúc koi ruờn,* guarde usted la casa, ó usted debe guardar la casa.

El imperativo prohibitivo se forma con las negaciones *mí, ná, nám,* etc. colocadas antes del verbo: *ná châng pèng,* no mientes; *mi hải,* no llores.

Subjuntivo. — Se forma con los verbos *thúk, chừ,* deber, estar obligado: *pú ka khói thúk pâi kón,* el señor me dice que yo marche antes (lit.: señor dice yo deber marchar antes).

Infinitivo. — Es el verbo en su simple expresión: *lượng,* cantar; *ók,* salir.

II. Tiempos del verbo.

Sólo hay en *thổ* tres tiempos bien determinados con partículas especiales para expresarlos. Son estas: *dang,* para el presente; *já* ó *xong já,* para el pasado; y *kòi (khòi),* para el futuro. Los otros tiempos se forman dando diversos giros á la frase, ó se dejan entender por el sentido de esta.

Tiempo presente. — Se forma con la partícula *dang* colocado antes del verbo: *khói dang châng,* yo estoy hablando, ó yo hablo. Lo mas común es suprimir esa partícula y colocar el sujeto delante del verbo: *khói châng,* yo hablo.

Pasado. — Se forma con la particula *já* ó *xong já,* colocada despues del verbo, ó despues de la frase: *màn túk mưng já,* él te ha pegado yá; *khói kin khầu xong já,* yo comí yá.

Futuro. — Se forma con la partícula *kòi (khòi)* colocada antes del verbo. Cuando al verbo precede un adverbio de tiempo ó expresión adverbial que indique el tiempo futuro, la partícula *kòi* de ordinario se suprime. Ej.: *khói kòi lượng,* yo cantaré; *văn phiụk khói lượng,* mañana yo cantaré.

Tiempos intermedios. — El pretérito imperfecto se forma con el adverbio *vưa,* cuando, y *nhàng,* todavia: *vưa phi mà thâng khói nhàng nòn dâk,* cuando usted llegó yo (todavia) dormía.

Pluscuamperfecto. — Se forma con el pasado precedido en el primer miembro de *vưa* ó *si,* cuando: *vưa ká mà khòi kin phiêù xong já,* cuando usted volvió yo ya había cenado.

Futuro anterior. — Se forma con el futuro simple pero terminando la frase con las partículas *xong já,* del pasado: *vưa phi mà thâng khói kòi kin khầu xong já,* cuando usted llegua yo ya habré comido, (lit. cuando usted llega yo comeré (acabado) ya.

III. Clases del verbo.

Verbos auxiliares. — No existen en *thổ* verbos auxiliares propiamento dichos. Pueden no obstante considerarse como auxiliares *thúk,* deber, *mên* y *tái,* recibir, sufrir, que sirven para la forma pasiva, y *mi,* haber ó tener, que entra á veces en la composición de algunos tiempos. *Dái,* poder,

colocado delante del verbo hace tambien las veces de auxiliar: *khôi đải kin*, yo he comido. Colocado despues del verbo significa «poder»: *khôi kin đải*, yo puedo comer.

Verbo pasivo. — La forma pasiva no es del genio de la lengua *thô* que vuelve la oración en activa siempre que esto es posible· el perro ha sido cogido por el tigre, *tu sưa kặp tu ma já*, que traducido dice: el tigre ha cogido al perro. En los casos en que la oración no puede volverse en activa, se expresa la pasiva con los verbos *thúk*, caer en, *tải*, recibir, sufrir, *mên*, id. Ej.: *tải fạt*, ser castigado; *thúk pên khải*, caer enfermo (estar enfermo); *thúk kản sók kặp*, ser cogido por los piratas.

Verbos reflexivos y recíprocos. — Los verbos reflexivos se forman con la partícula *dang*, mismo, cuerpo, colocada despues del verbo: *liêù đang*, exponerse; *áp dang*, bañarse.

Los recíprocos se forman anteponiendo al verbo la partícula *to* y posponiéndole *kăn*, uno y otro; con frecuencia se omite *to* y solo se emplea *kăn*. Ej.: *lụk báo to cọn (khòn) kăn*, los jóvenes se pegan; *chặp kăn*, encontrarse.

IV. Régimen del verbo.

En general, el complemento directo sigue inmediatamente al verbo que va precedido del sujeto: *lụk sao háp nặm*, las jóvenes llevan agua.

En cuanto al régimen indirecto, de ordinario, sigue al régimen directo, pero va precedido de las preposiciones *hử*, para, á; *tử*, de desde; *đuổi, sáo*, con, etc. Ej.: *khai hử khét*, vender á los Chinos; *mà tư Bắc-ninh*, venir de *Bắc-ninh*; *pâi đuổi ká*, ir con usted, etc.

Nota. En la formación de los modos y tiempos del verbo el dialecto *Thô* sigue las mismas reglas que la lengua anamita. Esta como aquel, no tiene nada mas que los tres tiempos, presente, pasado y futuro: *dang* en *thô* corresponde á *đang* en anamita *já* á *rồi*; *kòi* á *sẽ*. Sin embargo para la formación del pasado la lengua anamita tiene la partícula *đã* que se coloca delant del verbo y que no tiene correspondiente en *thô*. En cuanto á la formación d la frase para la construccion de los otros tiempos y modos, el dialecto *Thô* sigue en todo á la lengua anamita. Pondremos algunos ejemplos:

Presente	*Thô*:	*khôi chảng ó khôi dang chảng*
	Anam.:	*tôi nói ó tôi đang nói*
	Esp.:	yo hablo ó yo estoy hablando.
Pretérito imperfecto	*Thô*:	*vưa phi mà thâng khôi dang chảng ó nhàng chảng*
	Anam.:	*khi anh về đến tôi đang nói ó còn nói*
	Esp.:	cuando N. llegó yo estaba hablando ó todavia hablaba.
Condicional	*Thô*:	*phông ká mà khôi chảng*
	Anam.:	*ví anh về tôi nói*
	Esp.:	si usted viene yo hablaré.
Pasado	*Thô*:	*khôi chảng já*
	Anam.:	*tôi nói rồi*
	Esp.:	yo hablé ya.

Futuro	*Thổ:*	*khôi kòi chảng*
	Anam.:	*tôi sẽ nói*
	Esp.:	yo hablaré.
Futuro anterior	*Thổ:*	*vưa phi mà thâng khôi kòi chảng xong já*
	Anam.:	*khi anh về đến tôi sẽ nói xong rồi*
	Esp.:	cuando N. llegua yo habré hablado ya.

Capítulo sexto.

Del adverbio.

En este capítulo del adverbio nos limitaremos á citar los adverbios mas comunes, pues su empleo no tiene ninguna dificultad.

Adverbios de tiempo.

Cuando	*vưa, sì, vưa hâu*	Hoy	*vân nải*
Nunca	*sâc pải*	Ayer	*vân ngoa*
Entonces	*sì, chảng*	Mañana	*vân piục*
Ahora	*ka nải*	En otro tiempo	*vân kón*
Largo tiempo	*hơng*	Pronto	*khoái*
Todavia	*nhàng, kénh, chảng*	Tarde	*soai lai*
Antes	*kón*	Temprano	*chậu*
Despues	*lăng, kăng lăng*	Ya	*já*
Frecuentemente	*lai pải*	Al instante	*l thêm.*
Continuamente	*mai*		

De lugar.

Donde	*tâu*	Afuera	*nọk*
En donde	*jú tâu*	Aquí	*jú nải*
Cerca	*sâu, áp*	Allí	*jú nặn*
Lejos	*kuải*	Debajo	*tâu*
En medio	*chăng*	Encima	*nưa, teng*
En	*dong*	Cerca de	*jú sâu*
Dentro	*khâu*	Detrás	*bảng lăng.*
Por aquí	*bảng nải, bương nải*		

De cuantidad.

Mucho	*lai*	Demasiado	*lai kuả*
Poco	*nọi, l*	Menos	*nọi hóng*
Mas	*thêm*	Todo	*thuồn*
Bastante	*do*	Nada	*ná, mí ka lăng.*
Cuanto	*kì lai*		

De modo.

Para formar estos adverbios, que en *thổ* son mas bien locuciones adverbiales, se anteponen al adjetivo las palabras *kách, fép, hứ:*

Fuertemente	*hứ rềng*	Diligentemente	*hứ dâi*
Francamente	*hứ lạo sạt*	Habilmente	*hách khéo*
Sagazmente	*kách kuải*	Modestamente	*kách kò ón*
		etc.	etc.

De orden.

Primeramente	*thải ét*	Despues	*lăng*
En segundo lugar	*thải song*	Pues	*tók lăng*
Ante todo	*kón thuổn*	Al fin	*lăng thuổn*
Antes	*kón*	Seguidamente	*kăng lăng.*

De afirmación y negación.

Advertencia. — Los adverbios de afirmación cambian segun la cualidad de la persona que habla y á quien se habla. El inferior responde al superior con las palabras *chừ, thúk, ja*, que indican respeto; entre iguales emplean *chừ, ừ*; el superior responde al inferior con *ừ, chừ, mi*. Hay ademas ciertas formas de urbanidad que hay que tener en cuenta; asi por ejemplo, una persona del pueblo jamás responderá á un mandarin sin anteponer las expresiones *pảm kữan kải*, etc.

Si	*mì, chừ, thúk, dải, ừ*	Ciertamente	*ná mì sák l*
No	*ná, mí, nảm, bảu*	Necesariamente	*thúk mì*

De niguna manera *ná mì sák l.*

De interrogación y duda.

Porqué	*hát ka lang*	Sí ó no?	*kénh*
Como	*pản hâu, hát ka lang*	No?	*mí, bảu.*
Cuanto	*kì lai*		

Nota. La frase interrogativa se construye poniendo antes la frase afirmativa y al fin la negación. Ej.: ¿ Sabes? *Chák mí?* ¿ Hay mucho arroz en el mercado? *jú hảng mi lai khảu mí?* En esto es dialecto *thô* sigue las mismas reglas que el anamita. La advertencia que hemos hecho sobre la manera de responder en *thô* se aplica tambien á la lengua anamita, de donde el dialecto *thô* ha tomado las expresiones *pảm kữan kải*, en anamita *bảm quan lớn* (hablo con respeto al gran mandarin).

Capítulo sétimo.

De la preposición.

El dialecto *thô* es verdaderamente pobre en preposiciones. Pondremos algunas de las mas principales. Se colocan siempre delante del nombre á quien determinan.

Preposiciones que indican lugar.

En, *dong, jú, chăng*: en casa, *jú rừơn*; en la casa, *dong rừơn*: en (medio de) el rio, *chăng tà.*

En (sobre), *nưa, teng*: en el cielo, *téng fạ* ó *nưa fạ*; en el bosque, *nưa dông.*

Debajo de, *tảu*: en la tierra (en contraposición al cielo), *tảu din*; en el agua (debajo del), *tảu nặm*; debajo de la mesa, *tảu xòn.*

De (lugar de donde), *tự*: de *Lạng-sơn*, *tự Lạng-sơn.*

Hasta, *hứ thâng*: de *Lạng-sơn* hasta *Bắc-ninh*, *tự Lạng-sơn hứ thâng Bắc-ninh.*

Preposiciones que indican orden.

Antes de, *kón*: antes de comer, *kón kin ngài.*
Despues de, *já xong*: despues de cenar, *kin piêù já xong.*
Despues, *tók lăng*: despues de él, *tók lăng màn.*
Detrás de, *lăng*: detrás del muro, *lăng tâm sìn.*

Preposiciones que indican causalidad.

A causa de, *tại vị*: á causa de dormir demasiado ha caido enfermo, *tại vị nòn dâk hơng kuâ màn thúk pên khâi.*

Por, *vị*: por correr demasiado ha caido en tierra, *vị ni khuâi lai màn lộm já.*

A fuerza de, *tại*: á fuerza de dinero concluyó el negocio, *tại màn mì lai xèn màn dâi viek.*

Preposiciones que indican compaña.

Con, *duồi, sáo*: iremos juntos, *pâi duồi kăn*; iré contigo, *pâi duồi mưng*; el padre y el hijo (el padre con el hijo) salieron afuera, *phò duồi lụk ók nọk*; vete con tu hermano, *pâi sáo nọng.*

De, como preposición de genitivo es *hong*; expresando la materia de que es hecha una cosa *băng.*

Capitulo octavo.

De la conjunción é interjección.

Conjunciones copulativas.

Y	*kấp, vặ*	Todavia mas	*nhàng thêm*
O	*hăi là*	No solo	*ná mì kàm dieo*
Entonces	*sì, chăng*	Sino que	*thẹo.*

Conjunciones de subordinación.

A fin de	*sê hử*	Pues que	*vị chưng*
A saber	*ngịa là*	Sobre todo	*thải ết*
Mientras que	*dang sì*	Porque	*bởi vị.*

Interjecciones.

De admiración:	*ờ ờ*	Para llamar:	*ới, hới, hử*
De alegría:	*à lói dâi lai*	De sorpresa:	*a lói, chà chà*
De dolor:	*ôi, ôi me, me ôi*	Basta!	*do lớ, pản lớ.*

Qué miseria! *Khổ lai!*
Animo! No hay que temer! *Mí lao!*

Die Stellung der Ehefrau in Japan[1].

Von **Dr. F. Crasselt** in Charlottenburg (Berlin).

Die Frauenfrage ist heute in jedem modernen Kulturstaate auf der Tagesordnung. Sie ist so akut geworden, daß selbst der dieser Bewegung Fernerstehende fast täglich hierüber aus Zeitungsberichten Neuigkeiten erfährt. Bisher ist jedoch noch nicht ein Laut über eine Frauenbewegung aus Japan zu uns gedrungen, aus dem einfachen Grunde, weil es dort eine derartige Bewegung nicht gibt. Und doch ist Japan ein moderner Kulturstaat, wenn ihm auch die formelle Anerkennung als solcher erst seit 1899 zuteil geworden ist.

Viele der europäischen Frauenrechtlerinnen glauben, daß die Frau in Deutschland im wirtschaftlichen und politischen Leben und selbst in ihrer Eigenschaft als Ehefrau eine beklagenswerte Rolle spiele, und daß die sogenannte gesetzgeberische Bevormundung der Frau deren Stellung niederdrücke. Es soll nun hier im Vergleiche dazu die Stellung der japanischen Frau in ihrer Eigenschaft als Ehefrau beleuchtet werden, um darzutun, daß in dem modernen Kulturstaate Japan die Stellung der Frau als inferior zu bezeichnen und dennoch eine Frauenbewegung dort unbekannt ist. Vielleicht tragen diese Zeilen dazu bei, die Forderungen, die für die europäische Frau gestellt werden, auf das richtige Maß zu reduzieren. Mögen diese Zeilen gleichzeitig der Europäerin als Warnung dienen, einem Japaner die Hand für das Leben zu reichen und diesem nach dem Sonnenaufgangslande zu folgen.

So einfach die Aufgabe zu sein scheint, die wir uns gestellt, so schwierig ist sie in Wirklichkeit. Es genügt hierzu nicht ein allgemeiner, flüchtiger Überblick, sondern eine genaue Kenntnis der japanischen Verhältnisse ist erforderlich. Es genügt ferner nicht, nur die Stellung der heutigen japanischen Frau zu schildern, sondern es müssen auch die Anschauungen, die vor dem Beginne der Neuzeit über die Frau in Japan herrschten, einer genaueren Prüfung unterzogen werden, weil sie mit ihren Nachwirkungen noch wesentlich in die Neuzeit hinüberreichen.

Von 1192 ab bis 1867 regierte in Japan im Namen und an Stelle des Kaisers ein *Shōgun*. Es ist dies die sogenannte Feudalzeit, in welcher die Kriegerkaste — *shi* — die vornehmste Klasse bildete. Begründer des Shogunats war

---

[1] Diese Abhandlung findet ein Seitenstück in meiner in der Zeitschrift „Globus", Bd. 92, S. 37—40, 53—59, 78—81 und 90—94, erschienenen Arbeit: „Japanische Erziehungsgrundsätze in Schrift und Praxis".

Yoritomo aus der Familie *Minamoto*. Die letzte machthabende Familie, welche 15 Generationen hindurch das Amt eines Shoguns besetzte, war die *Tokugawa*-Familie mit ihrem Begründer *Iyeyasu*. Während die Kaiser in Kyoto residierten, regierten die Shoguns aus der Familie *Tokugawa* in Yedo. Nach dem Sturze des Shogunats durch den jetzigen Kaiser *Mutsuhito*, der 1868 den Thron bestieg, verlegte dieser Kaiser seinen Sitz nach Yedo, das den Namen *Tōkyō* erhielt und damit Hauptstadt des Reiches Japan wurde. Es vollzog sich nun in sehr kurzer Zeit die Umwandlung Japans aus einem Feudalstaate im ausgeprägtesten Sinne in einen konstitutionellen Staat nach europäischem Muster, und die sogenannte moderne Gesetzgebung hielt ihren Einzug. Japan wurde ein moderner Staat, dem die Anerkennung als solcher von den europäischen Großmächten nicht versagt wurde. Diese Zeit von 1868 ab bezeichnet man als den Beginn der Neuzeit für Japan.

Wie stand es nun mit der Stellung der japanischen Frau in der dieser Zeit unmittelbar vorangehenden Periode, also in der Zeit, wo die *Tokugawa*-Familie (1603—1867), wenn auch im Namen des Kaisers, so doch selbstständig über Japan herrschte? Hierüber gibt uns die *Tokugawa*-Gesetzgebung einen wertvollen Aufschluß; sie macht uns unabhängig von allen Berichten, die bisher aus japanischen Federn geflossen sind.

Die allgemeinste Wirkung der Ehe ist die Pflicht zur Lebensgemeinschaft. Die gröbste Verfehlung hiergegen bildet der Ehebruch, der deshalb von allen Kulturstaaten Europas mit Recht als absoluter Scheidungsgrund angesehen wird[1]. Nichts ist in einem monogamischen Staate selbstverständlicher, als daß jeder der Ehegatten die Scheidung der Ehe wegen Ehebruchs des anderen Teiles verlangen kann. Es würde in einem Staate, in welchem die Bigamie unter gesetzliche Strafe gestellt, also verboten ist[2], jedem Gefühle Hohn sprechen, wenn einseitig dem Manne nur wegen Befürchtung einer perturbatio sanguinis das Recht auf Scheidung wegen Ehebruchs der Frau gegeben würde, dagegen nicht der Frau, seiner ebenbürtigen Lebensgefährtin, wenn sich der Mann analog vergangen hat. Eine solche einseitige Bevorzugung des männlichen Geschlechtes wäre vom sittlichen Standpunkte aus deshalb zu verwerfen, weil die Frau auf einen Sklavenzustand herabgedrückt würde; die innersten Empfindungen der Frau dürften von der männlichen Seite öffentlich mit Füßen getreten werden, ohne daß der Frau ein Recht zustehen würde, einer solchen niedrigen Gesinnung des Mannes mit der Scheidung zu begegnen. Eine derartige Stellung der Frau ist nach unseren Begriffen in einem monogamischen Kulturstaate undenkbar, und Japan rechnet sich zu den monogamischen Staaten[2].

---

[1] Vgl. auch Mittermaier: Der Ehebruch, in „Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechtes", Berlin 1906. Besonderer Teil, Bd. IV, § 19 und die Literatur daselbst.

[2] Vgl. auch Sakamoto: „Das Ehescheidungsrecht Japans"; Dissertation, Heidelberg 1903, S. 14; vgl. § 354 des jap. Straf-Gesetzbuches, in Kraft getreten am 1. Januar 1882, und Boissonade, Projet révisé de Code pénale pour l'Empire du Japon, Tokyo 1886, Art. 394, S. 1015 und 1044—1047, sowie § 184 des jap. Straf-Gesetzbuches vom 23. April 1907 (übersetzt von Dr. Shigema Oba, Berlin 1908).

Wenn wir allein diesen Teil des Ehescheidungsrechtes in Japan betrachten, so wird schon darin die Stellung, welche die japanische Frau einnimmt, zur Genüge illustriert, so daß es weiterer Erwägungen in rechtlicher Beziehung überhaupt nicht bedürfte. Es soll hierbei eine strenge Scheidung nach der strafrechtlichen und zivilrechtlichen Seite nicht beachtet werden, auch sollen die diesbezüglichen europäischen Bestimmungen nicht, und für die Neuzeit nur in beschränktem Maße anmerkungsweise Berücksichtigung finden, da die Abhandlung sonst zu umfangreich werden würde.

Dem Begründer des *Tokugawa*-Shogunats — *Iyeyasu* — wird das Gesetz *Hyakkajō* (d. h. *hyaku* = 100, *kajō* = Artikel) zugeschrieben, ob mit Recht oder Unrecht[1], mag dahingestellt bleiben; jedenfalls gehört dieses Gesetz unbestritten der *Tokugawa*-Zeit an[2]. Es enthält Bestimmungen aller Art, deren Zweck in Art. 100[3] festgesetzt ist.

In Art. 54[4] dieses Gesetzes ist die Stellung der Frau grundlegend gekennzeichnet, indem darauf hingewiesen wird, es sei allgemeiner Grundsatz in der Welt, daß der Mann die Geschäfte außerhalb des Hauses zu besorgen, während die Frau im Innern des Hauses Ordnung zu halten habe; andernfalls würde das Haus des Mannes zugrunde gehen. Hierzu wird der Vergleich herangezogen, wenn sich die Frau um die Angelegenheiten des Mannes kümmere, so wäre es dasselbe Leiden, als wenn das Huhn den Morgen ankrähe.

In Art. 22[5] werden die Fürsten und Shoguns davor gewarnt, sich das Urteil über die Verdienste gerechter und treuer Vasallen (*samurai* = Ritter) durch den Einfluß der Frauen trüben zu lassen.

Den vierten und niedrigsten Stand während der Feudalzeit bildete der Bürgerstand, nämlich die Bauern *(nō)*, die Handwerker *(kō)* und die Kaufleute *(shō)*. Bezeichnend für die Feudalzeit sind die Kaufleute als letzte aufgeführt. Außer diesem vierten, dem Bürgerstande, gab es die drei vornehmeren Klassen, die ihrem Range nach mit eins bis drei bezeichnet sind, so daß Nr. 1 die vornehmste Klasse bedeutet: 1. *buke*, der Kriegerstand, auch allgemein *shi* genannt (hierzu gehörten die *daimyō* oder Territorial-

---

[1] Vgl. Tsugaru: „Die Lehre von der japanischen Adoption", Berlin 1903, S. 78, Anm. 4.

[2] Über dieses und die folgenden Gesetze während der Tokugawa-Zeit (also von 1603—1867) hat Rudorff nach Manuskripten eine Sammlung herausgegeben, bezeichnet „Tokugawa-Gesetzsammlung", Tokyo 1889; diese Sammlung in deutscher Sprache ermöglicht in manchen Fällen eine Nachprüfung, da Rudorff vielfach die japanischen, bzw. chinesisch-japanischen Originalworte der Übersetzung beigefügt hat. Wenn auch die zugefügten Originalworte nicht der von der Wissenschaft angenommenen japanisch-romanischen Schreibweise entsprechen, so ist es doch dem Kenner der Sprache verhältnismäßig leicht, an den angedeuteten Stellen eine Nachprüfung vorzunehmen. Es wäre nur zu wünschen gewesen, daß der ganze Originaltext mit veröffentlicht worden wäre.

Es wird von mir nach dieser Ausgabe (Suppl. zu Bd. 5 der „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens") zitiert werden. Wegen des weiteren diesbezüglichen Materials wird auf das Vorwort Rudorffs verwiesen.

[3] Vgl. Rudorff a. a. O., S. 21, Hdschr. III.

[4] Rudorff, a. a. O., S. 13.

[5] Ebenda, S. 8, Hdschr. I.

herren, die *hatamoto* oder Vasallen des Shoguns, die *samurai* oder Lehnsleute der *daimyō;* über allen stand der *Shōgun* mit seiner Familie als tatsächlicher Herrscher des Landes); 2. *kuge* der Hofadel, die Vasallen des Kaisers; 3. *soke,* der Priesterstand. Außerhalb dieser vier Klassen standen noch die Unehrlichen, *eta* oder *hinin* genannt. In allen diesen Klassen gab es einen Ehebruch des Mannes nicht; wenigstens konnte die Ehefrau eine Trennung der Ehe deswegen nicht herbeiführen. Dagegen hatte nach dem auch für die *Tokugawa*-Periode gültigem Gesetze *Taihō* der Ehemann das Recht, wegen Ehebruchs der Ehefrau die Ehe zu lösen. Nur diese Tatsache interessiert hier. Die anderen Gründe (z. B. Unfruchtbarkeit der Frau, Schwatzhaftigkeit der Frau) sollen hier unerörtert bleiben. Auch auf die formellen und materiellen Voraussetzungen der Ehescheidung während der *Tokugawa*-Periode und der Neuzeit braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da dies bereits vielfach in Abhandlungen erörtert ist[1].

Außerdem verlieh der Ehebruch der Frau dem Manne, abgesehen vom Scheidungsrechte, das Tötungs**recht,** wie dies in Art. 49[2] des Gesetzes *Hyakkajō* ausdrücklich für den vierten Stand betont wird. Es wird dem Manne sogar als Unrecht vorgeworfen, wenn er nur einen Teil tötet und nicht beide, die ehebrecherische Frau und den correus adulteriae. Machte der Ehemann von seinem Tötungsrechte keinen Gebrauch, so hing es im Falle der Klage von seinem Antrage ab, ob die Schuldigen mit dem Tode zu bestrafen waren oder nicht. Der Ehemann konnte — ganz gleichgültig, welchem Stande er angehörte, da hier ausdrücklich auch dem vierten Stande dieses Recht eingeräumt war — wegen Ehebruchs nicht bestraft werden, vorausgesetzt, daß der Ehebruch nicht mit einer verheirateten Frau erfolgte. Zivilrechtlich war der Ehemann wegen Ehebruchs nicht zu belangen. Die Frau konnte nicht wegen Ehebruchs des Ehemannes ihre Ehe trennen lassen, wie wir gesehen haben. Im Gegeateil, es war den Ehemännern der einzelnen Stände gestattet, sich Nebenfrauen zu halten.

Nach Art. 53[3] stand z. B. dem Kaiser *(tenshi [ten* = Himmel, *shi* = Sohn, infolge seiner angeblich direkten Abstammung von der Sonnengöttin *Amaterasu])* das Recht auf zwölf Nebenfrauen zu, den Fürsten war das Recht auf acht, den *samurai* auf zwei Nebenfrauen eingeräumt.

Am besten ausgebildet war das Strafrecht während der *Tokugawa*-Periode. Es wurde unter dem Shogun *Yoshimune* (1716—1744) unter dem Titel *Kampōritsu* d. h. das Gesetz der Periode *Kampō* (letztere ist die Zeit von 1741—1743) veröffentlicht. Hierzu wurden Ergänzungen und Verbesserungen unter den Shoguns Iyeharu (1761—1786) bzw. dessen Nachfolger Iyenari (1787—1836) herausgegeben. Das ganze Werk heißt *Osadamegaki*[4]

---

[1] Ich verweise daher der Kürze halber, um nicht zu viel Literatur anzuführen, auf Sakamoto, a. a. O., S. 21 ff. und 40 ff.

[2] Ebenda, S. 12.

[3] Vgl. Rudorff, a. a. O., S. 13.

[4] Vgl. hierzu Rudorff, a. a. O., S. 32, dagegen Sakamoto, a. a. O., S. 38 und Ikeda: „Die Hauserbfolge in Japan", Berlin 1903, S. 81.

oder auch fälschlich, nach einem aus 103 Artikeln bestehenden Teile, *Tokugawa-hyakkajō*, eine Bezeichnung, die nicht zu verwechseln ist mit dem Gesetze *Hyakkajō* des Iyeyasu.

Die Strafbestimmungen sind dem Vorhergehenden entsprechend.

In Art. 48[1] ist das Tötungs**recht** des Mannes im Falle des Ehebruchs der Frau sanktioniert. Es ruhte auf dem Ehebruch stets die Todesstrafe. Die kasuistisch angeführten Einzelheiten interessieren hier nicht weiter, da nur die Tatsache selbst zu erwähnen ist. Ein Unterschied zwischen Frau und Nebenfrau bestand in dieser Beziehung nicht. Den Mitschuldigen der Ehefrau traf dieselbe Strafe wie diese. War der Mitschuldige entflohen, so war das Schicksal der Frau ihrem Manne anheimgestellt. Wurde eins der Treuverhältnisse verletzt, war z. B. der Mitschuldige der Ehefrau Vasall des geschädigten Ehemannes, dessen Diener oder Schüler oder war es der eigene Sohn, so wurde die Todesstrafe entsprechend verschärft, z. B. Schaffott nach öffentlichem Umzuge usw. Wechselte die Ehefrau Liebesbriefe, ohne die eheliche Treue geschlechtlich verletzt zu haben, so traf sie und ihren Korrespondenten die Strafe der Landesverweisung. Natürlich fehlt auch in dem *Osadamegaki* eine Strafbestimmung für den Ehemann, welcher Ehebruch getrieben hat, abgesehen von dem Falle des Ehebruchs mit einer verheirateten Frau.

Analog der Ehefrau war in dieser Hinsicht die strafrechtliche Stellung der verlobten Tochter, wie Art. 49[2] zeigt. Was bedeutet in diesem Falle „verlobt"? Nach früherer Sitte war es auch während der Tokugawa-Zeit Bedingung, daß die Gültigkeit der Ehe von der Einwilligung der Eltern oder bei deren Fehlen von der Einwilligung der sonstigen Verwandten abhing. Die Tochter hatte nur zu gehorchen und zwar unbedingt. Für sie wurde der Mann ausgewählt. Wenn nun eine Tochter, die so gegen ihren inneren Willen verlobt war — denn einen äußeren durfte sie nach dem Moralgrundsatze *kimi ni chū, oya ni kō* (d. h. dem Herrn Treue, den Eltern Gehorsam) nicht zeigen — mit dem von ihr heimlich Erkorenen, um die Eltern von ihrem Vorhaben abzubringen, sich in einen geschlechtlichen Verkehr einließ, so hatten die Eltern ein Tötungsrecht an der Tochter und ihrem Mitschuldigen, falls sie diese auf der Tat ertappten. Zog die Tochter den gemeinschaftlichen Tod mit ihrem heimlich Verlobten vor, so durften nach Art. 50[3] die Leichen nicht beerdigt werden; überlebte der eine Teil, so traf ihn die Todesstrafe; überlebten beide, so wurden sie aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen und zu *hinin*, also Unehrlichen, erniedrigt, indem sie außerdem noch drei Tage lang öffentlich ausgestellt wurden *(hininteshita mikka sarashi)*.

Zwecks einheitlicher Rechtssprechung in Strafsachen wurde eine „Sammlung von Vorentscheidungen" *(reigaki)* gebildet, in welche zugleich die späteren Ergänzungen zu dem *Osadamegaki* eingetragen wurden. Zwei Strafrechtsfälle,

---

[1] Vgl. Rudorff, a. a. O., S. 82—83.
[2] Ebenda, S. 83.
[3] Vgl. Rudorff, a. a. O., S. 83—84.

die hier interessieren, sollen zeigen, daß die Strafbestimmungen nicht nur auf dem Papier standen, sondern auch in praxi ausgeführt wurden.

Der erste Rechtsfall bezieht sich auf die Verletzung des Treuverhältnisses, das zwischen Herrn und Dienerin besteht, durch eine Dienstmagd Die Entscheidung datiert von 1742[1]. Eine Dienstmagd namens Natsu war von Shichirobe, dem Sohne ihres Dienstherrn, verführt worden und wurd als sich die Folgen des Umgangs zeigten, von ihrem Dienstherrn entlassen Da Shichirobe nichts von ihr wissen wollte, wünschte sie von ihm getöet zu werden. Auf den Rat eines Vetters ihres früheren Dienstherrn, sich an Shichirobe zu rächen und ihm einen Hieb zu versetzen, brachte sie ihrem Verführer eine Wunde bei. Die auf vorherige Anfrage gefällte Entscheidung lautete, die Natsu sollte, obwohl sie eine schwere Verbrecherin sei, mit Rücksicht auf ihre Schwangerschaft nicht gekreuzigt, sondern schimpflich hingerichtet werden. Sie hatte nämlich dadurch, daß sie den Sohn ihres früheren Dienstherrn verletzte, gegen den ersten Moralgrundsatz *kimi ni chū* (dem Herrn Treue) verstoßen, und die Verletzung eines solchen, wenn auch zur Zeit der Tat nicht mehr bestehenden Treuverhältnisses stellte den größten Frevel dar.

Die andere Entscheidung trägt das Datum 1749[2].

Ein Landmann, Tobei, hatte eine gewisse Ira zur Frau; sie war jähzornig und beleidigte den Tobei häufig. Als dieser einst zur Reisernte fortgegangen war und zum Mittagsessen zurückkam, zankte sie mit ihm wegen seiner frühen Rückkehr und sagte zu ihm, als er es ihr verbot, er möge sie doch totschlagen, wenn ihm das nicht gefalle. In seiner Wut erschlug sie Tobei mit dem kleinen Schwerte *(wakizashi)*. Der Versuch, sich selbst zu töten, mißlang. Die Mutter und die Verwandten der Ira baten um die Nichtbestrafung des Tobei. Die Entscheidung, die auf vorherige Anfrage erging, wurde dahin gefällt, daß Tobei straffrei bleiben solle, da sich die Ira aller Sitte zuwider *(hōgwai)* gegen ihn vergangen habe. Auch hier war das Moralprinzip *kimi ni chū, oya ni kō* verletzt, da die Ira den Gehorsam, den sie ihren Eltern gegenüber zu wahren hat, auch dem Gatten zeigen muß. Eine keifende Frau ist eine ebenso große Verbrecherin, als wenn sie die Hand gegen den Mann erheben würde. Daher ist hier sogar das Tötungsrecht des Mannes sanktioniert, wenn er durch seine Frau auch nur mündlich beleidigt wird.

Vergleiche man nun mit dem vorerwähnten Teile des Ehescheidungsrechtes die moderne Gesetzgebung in Japan.

Das jetzige japanische Bürgerliche Gesetzbuch, *Mimpō*, hatte als Vorgänger das von dem französischen Juristen Boissonade für Japan verfaßte Bürgerliche Gesetzbuch, welches am 1. Januar 1893 in Kraft treten sollte Dieses bestimmte in § 81 als absoluten Scheidungsgrund den Ehebruch[3]; dem Manne war jedoch die Vergünstigung gewährt, daß erst seine Bestrafung

---

[1] Ebenda, S. 109 [12. II. *kampō*].

[2] Vgl. Rudorff, a. a. O., S. 124 [6. II. *kan(y)en*].

[3] Die übrigen absoluten Ehescheidungsgründe interessieren in der vorliegenden Abhandlung nicht, da nur dieser Teil des Ehescheidungsrechtes — der Ehebruch — als typisch herausgegriffen ist; desgleichen sind die relativen Scheidungsgründe außer acht gelassen.

wegen des Ehebruchs, den er begangen hatte, erfolgt sein mußte, bevor die Ehefrau diesen Scheidungsgrund gegen ihn geltend machen konnte. Es wurde also immerhin durch diese Einschränkung von Boissonade eine Konzession an die bisherigen Sitten des Landes gemacht, die einen Scheidungsgrund wegen Ehebruchs des Mannes überhaupt nicht zuließen, wie wir gesehen haben. Man erhob jedoch — besonders in Ansehung des Familien- und Erbrechtes, Rechtsgebiete, in denen sich die zähen Sitten eines Landes am besten konservieren — gegen dieses von Boissonade verfaßte Gesetz den Vorwurf, es breche mit den Verhältnissen des Staates und mit den Volkssitten[1], es sei zu europäisch, noch dazu der Verfasser ein Europäer, der den Japanern Gesetze vorschreiben wolle. Eine heftige Agitation setzte ein, und das Gesetz wurde einer Revisionskommission überwiesen, die nur aus Japanern zusammengesetzt war. Das Gesetz wurde nach japanischem Geschmacke umgearbeitet, besonders auch das Familien- und Erbrecht, und es entstand nunmehr das neue Bürgerliche Gesetzbuch, *Mimpō*, das am 16. Juli 1898 in Kraft trat, und das in der Hauptsache auf deutscher Rechtswissenschaft beruht, abgesehen von den beiden genannten Rechtsgebieten.

Was war nun aus dem erwähnten Ehescheidungsgrunde geworden? Natürlich fehlt im *Mimpō* der Ehescheidungsgrund wegen Ehebruchs des Ehemannes gänzlich[2], dagegen ist dem Manne das Recht auf Ehescheidung wegen Ehebruchs der Ehefrau gegeben. Die Ansicht der Tokugawa-Gesetzgebung siegte, die Frau wurde auf den alten Sklavenzustand herabgedrückt; sie ist heute noch recht- und schutzlos gegen den Ehebruch des Mannes. Außerdem wird sie im Falle des Ehebruchs auf Antrag des geschädigten Ehemannes entsprechend hart bestraft; nach dem neuen Straf-Gesetzbuch vom 21. April 1907 ist die angedrohte Strafe gegen das Straf-Gesetzbuch, das am 1. Januar 1882 in Kraft getreten ist, noch verschärft; sie beträgt bis zu zwei Jahren Zuchthaus. Dagegen wurde die Stellung des ehebrecherischen Ehemannes im Vergleich zu den Anschauungen der Tokugawa-Zeit verbessert. Damals gab es noch eine unmittelbare Bestrafung des Ehemannes, der mit einer verheirateten Frau Ehebruch getrieben hatte. Heute wird dieses Fleischesdelikt[3] als Antragsdelikt behandelt. Fehlt ein Antrag des geschädigten Ehemannes[4], so unterbleibt die Bestrafung des ehebrecherischen Ehemannes, und dessen Ehefrau, die sonst auf Grund der Verurteilung ihres Ehemannes wegen dieses Deliktes zur Ehescheidung im Klagewege berechtigt[2] wäre, hat mangels Bestrafung kein Recht, die Ehescheidungsklage zu erheben. Hierzu kommt noch, daß, während Boissonade in dem von ihm verfaßten Bürgerlichen Gesetzbuche dem Ehemanne die Vergünstigung eingeräumt hatte,

---

[1] Vgl. auch Sakamoto, a. a. O., S. 53—54.

[2] Vgl. § 813, jap. Bürgerliches Gesetzbuch; vgl. Übersetzung von Lönholm, Tokyo, März 1896 und Juli 1898 und Verbesserungen hierzu bei Ikeda, a. a. O., S. 232, Anm. 2 und bei Tsugaru a. a. O., S. 172, Anm. 1 und S. 185, Anm. 2.

[3] Vgl. § 353, jap. Straf-Gesetzbuch (1882); vgl. auch nächste Anm.; § 183, jap. Straf-Gesetzbuch vom 23. April 1907.

[4] Vgl. § 350, jap. Straf-Gesetzbuch (1882); vgl. auch Boissonade, a. a. O., Art. 390, 393 und 393 bis (S. 1013—1015 und 1031 ff.) § 183, jap. Straf-Gesetzbuch vom 23. April 1907.

es sollte als Voraussetzung der Klage gegen ihn auf Scheidung wegen Ehebruchs seine Bestrafung wegen dieses Ehebruches gelten, nach dem neuen *Mimpō* nicht einmal diese Vergünstigung für die Frau übriggeblieben ist, aus dem einfachen Grunde, weil es nach dem neuen *Mimpō* einen Ehebruch des Mannes überhaupt nicht gibt und die Stellung der Frau auch nicht einmal diese Vergünstigung zuläßt. Demgemäß ist die Bestrafung wegen Ehebruchs nach dem neuen Mimpo nicht Voraussetzung der Scheidung.

Ferner ist noch zu berücksichtigen, daß der, dessen Ehe wegen Ehebruch gerichtlich geschieden ist, mit dem Mitschuldigen keine neue Ehe eingehen darf[1]. § 1312, Absatz 2 des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches kennt eine Befreiung von diesem Ehehindernis, *Mimpō*, dagegen nicht[2] und getroffen davon wird in erster Linie nur die japanische Frau, denn der Mitschuldige wird nicht immer zu ermitteln sein; außerdem ist der mitschuldige Ehemann gegen eine Scheidungsklage wegen Ehebruch „gesetzlich geschützt"; bei seinem infolgedessen vielfach freien Lebenswandel, den er gesetzlich ungestraft führen kann und bei den noch später zu besprechenden Sitten, die dem Ehemanne sogar das Halten einer Konkubine in seiner Ehewohnung gestatten, ereignet sich der Fall sehr selten, daß sich ein verheirateter Japaner mit einer verheirateten Japanerin in einen geschlechtlichen Verkehr einläßt und sich so zum Mitschuldigen der ehebrecherischen Frau macht. Nur in diesem äußerst seltenen Falle und auch dann nur bei Vorliegen eines Strafantrages des geschädigten Ehemannes würde eine Bestrafung des schuldigen Ehemannes als correus adulteriae möglich sein. Dagegen wird das Recht des letzteren (falls dessen Ehefrau nicht auf Grund der Bestrafung die Ehetrennung herbeiführt), die Mitschuldige als seine Konkubine in sein Haus aufzunehmen, nicht davon berührt, obgleich gewohnheitsmäßig als solche eine unverehelichte, über 16 Jahre alte, unbescholtene Frauensperson genommen zu werden pflegt. Ist der Mitschuldige der ehebrecherischen Frau, und dies ist der normale Fall, unverheiratet, so wird er von dem Verbot, sie nicht heiraten zu dürfen, nicht betroffen, da ja für ihn die Eltern eine Lebensgefährtin bestimmen und er als gehorsamer Sohn nicht widersprechen darf.

Heute hat der Ehemann zwar nicht mehr ein Tötungsrecht an seiner ehebrecherischen Frau und deren Mitschuldigen, wie zur Zeit der Tokugawa-Gesetzgebung, wohl aber findet die Handlungsweise des Ehemannes durch das Gesetz eine entschuldigende Würdigung, wenn er seine Ehefrau und deren Komplizen in dem Augenblicke, wo er sie beim Ehebruch überrascht, entweder tötet oder schwer verletzt[3]. Dagegen ist die analoge Handlungsweise einer Ehefrau, falls sie ihren Ehemann „ou la complice de celui-ci aurait surpris en flagrant délit d'adultère"[4], nicht etwa ebenfalls gesetzlich entschuldigt, im

---

[1] Vgl. § 768, jap. Bürgerliches Gesetzbuch.

[2] Vgl. auch Sakamoto, a. a. O., S. 98.

[3] Vgl. § 311, jap. Straf-Gesetzbuch (1882) und Art. 346 bei Boissonade, a. a. O. S. 900 und 908 ff.; vgl. Abschnitt 7 des jap. Straf-Gesetzbuches vom 23. April 1907, § 36 (und § 67).

[4] Vgl. Boissonade, a. a. O., Nr. 694, S. 911—912.

Gegenteil, sie würde, zumal es ja einen Ehebruch des Ehemannes gesetzlich nicht gibt, in diesem Falle wegen Verbrechens bestraft werden.

Diese Inferiorität der Frau in der Landesgesetzgebung beruht nicht einzig und allein, wie immer von japanischer Seite betont zu werden pflegt, auf dem Gedanken, einer perturbatio sanguinis vorzubeugen, sondern auf der tatsächlich inferioren Stellung der japanischen Frau überhaupt und der geringen Wertschätzung, die ihr zuteil wird, wie wir dies später noch sehen werden. Die Frau ist tiefstehend; sie darf sich mit ihrem Ehemanne nicht vergleichen; sie hat ihm in allen Dingen unbedingten Gehorsam zu leisten und muß darum auch gesetzgeberisch dementsprechend behandelt werden.

Und wie steht es nun mit der japanischen Ehe im praktischen Leben, abgesehen von den gesetzlichen Bestimmungen?

Diese Frage ist für den Europäer am schwersten zu beantworten, da ihm gerade der Einblick in das Familienleben und speziell in die Stellung der Frau am schwersten zugänglich ist. Hierbei ist gleichzeitig die Frage zu erörtern, ob die Japanerin selbst nach ihrer geistigen Veranlagung etwa als inferior zu bezeichnen ist.

Es empfiehlt sich aus Zweckmäßigkeitsgründen, die Erziehung der Japanerin von Jugend an zu betrachten, aber nur in groben Umrissen, da ein näheres Eingehen eine Arbeit für sich in Anspruch nehmen würde.

Eine alte sprichwörtliche Redensart in Japan heißt: *Otoko tattoshi, onna iyashi,* d. h. „der Mann ist erhaben, die Frau tiefstehend". Die Wirklichkeit dieses „geflügelten" Wortes finden wir schon von der Jugend, sogar schon von der Geburt eines Mädchens an bewahrheitet. Der Mann heiratet, abgesehen von anderen Motiven, entweder eigenen oder Motiven der Eltern, um sein Geschlecht fortzupflanzen und damit dem Ahnenkultus zu genügen. Eine direkte Fortpflanzung ist aber nur durch einen Sohn möglich. „Wenn Nachkommen das Geschlecht fortpflanzen, so klärt sich die Stirn der Vorfahren und dem Grundgesetz der Natur wird entsprochen"[1]. Daher gilt heute noch eine Ehe in japanischem Sinne als unfruchtbar, wenn sie ohne männliche Nachkommen bleibt. Die Geburt von Töchtern ändert daran nichts. Hierauf wird später noch zurückgegriffen werden. Die Töchter werden zum unbedingten Gehorsam gegen die Eltern erzogen, genau so wie die Söhne; der Erziehungsgrundsatz *kimi ni chū, oya ni kō* wird von Jugend an als erster Moralgrundsatz in der Schule gelehrt[2]. Zugleich wird ihnen als die höchste Tugend die Bezähmung von Lust und Unlust hingestellt. Die Vereinigung von Theorie und Praxis zeitigt die sklavisch gehorsamen, bescheidenen, sanftmütigen und stets lächelnden japanischen Frauen, zumal von einem Alter ab, in dem überhaupt von wirksamer Erziehung die Rede sein kann, die Erziehung der Tochter nur der Mutter, die Erziehung des Sohnes dem Vater obliegt, so daß die Tochter in denselben Grundsätzen erzogen wird, nach denen die Mutter ihre Erziehung genossen hat, während der Vater den Sohn nach den männlich

[1] Vgl. Art. 45 des *Hyakkajō* des Iyeyasu bei Rudorff, a. a. O., S. 11—12.

[2] Vgl. hierüber meine Arbeit im „Globus", auf die ich bereits am Eingang dieser Abhandlung hingewiesen habe.

bevorzugten Erziehungsgrundsätzen leitet. Die Erziehung der Tochter ist einzig und allein darauf gerichtet, der Mutter im Hausstande zu helfen und die Tochter zu einer gehorsamen künftigen Ehefrau auszubilden. Es gibt für sie keine Vergnügungen, wie Bälle, Gesellschaften, Konzerte, wo beiderlei Geschlechter zusammen sind, abgesehen von dem Besuch der Theater, von Tempel- und Volksfesten. Sie ist einzig und allein auf den Verkehr mit Freundinnen angewiesen. Dies, die Pflege der Musik, des Gesanges und der Poesie und die Liebe zur Natur, die den Kindern anerzogen wird, bilden im Durchschnitt die einzigen Abwechslungen, die dem japanischen Mädchen geboten werden. Es wird in dem Grundsatze großgezogen, in dem Manne ein ihm übergeordnetes Wesen zu erblicken und ihm als spätere Frau durch Sanftmut und unbedingten Gehorsam zu gefallen. Die Tochter hat in dem Verhalten ihrer Mutter täglich ein praktisches Beispiel, wie sie sich später ihrem Ehemanne gegenüber zu benehmen hat[1].

Der Grundsatz des unbedingten Gehorsams ist sehr streng. Das Mädchen betrachtet es als selbstverständlich, sich für die Eltern aufzuopfern, indem es z. B. seine Ehre opfert und sich in ein Bordell verkauft, oder auch als sogenannte Dienerin in ein Teehaus oder ein Hotel auf eine bestimmte Anzahl von Jahren geht, um mit dem Gelde die Eltern, welche in eine schlechte Vermögenslage geraten sind, zu retten. Es wird vom Volke durchaus nicht als Schande betrachtet, wenn das japanische Mädchen in Ausübung der Gehorsamspflicht gegen die Eltern innerhalb oder außerhalb Japans Prostituierte wird; im Gegenteil, es hat sich die Achtung seiner Mitmenschen erworben[2] Ebenso „dient" es dem europäischen Junggesellen in Japan und Asien überhaupt. Wenn aber deshalb die Japanerin, und es handelt sich hier zumeist um Mädchen des Bürgerstandes, als inferior bezeichnet werden sollte, so wird hierbei ihr Seelen- und Empfindungsleben vollkommen verkannt. Die Japanerin empfindet innerlich ein solches Leben, wenn sie es auch zum grössten Teile als Folge des „Moral"grundsatzes *oya ni kō* führt, als schmachvoll und sehnt sich nach Freiheit und einem ihr würdigeren Leben; die inneren Kämpfe, die sie mit sich selbst auszufechten hat, zeugen von uneigennützigem Sinne und dem gewaltigen Heroismus, der in der japanischen Frauenseele steckt, ein Heldenmut, der vielfach noch offensichtlicher wird, wenn wir nach der anderen Seite hin den normaleren Verlauf des Lebens, die Eheschließung, verfolgen.

Bevor wir jedoch hierzu übergehen, wollen wir in kurzem berühren, was den Japanerinnen in der Geschichte oder in Theaterstücken als nachahmenswert vorgestellt wird. Es würde über den Umfang der Arbeit hinausgehen, wenn wir sämtliche geschichtlichen Überlieferungen oder die zahlreichen Theaterstücke, in welchen die sklavische Unterwürfigkeit und die Opferfreudigkeit der Frau verherrlicht wird, wiedergeben wollten. Es soll deshalb von jeder Kategorie nur ein Beispiel gewählt werden.

---

[1] Ich beziehe mich der Kürze wegen auf meine eingangs dieser Arbeit erwähnte Abhandlung im „Globus".

[2] Vgl. hiergegen Hintze: *Yoshiwara*, in der „Zeitschrift zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten", Leipzig 1907, S. 227.

Das Theaterstück *Higo no komageta,* ein Volks-, nicht etwa ein Sensationsstück, das zur Zeit der Feudalherrschaft spielt, zeigt uns, wie sich die Ehefrau in ein Bordell verkauft, um ihrem Manne aus dem Kaufpreise die Blutrache an dem Mörder des Vaters und Bruders ihres Mannes zu ermöglichen. Der Inhalt ist in kurzem, soweit ich mich dessen noch erinnere, folgender — auf die Anmerkungen wird hierbei Bezug genommen —: Der Held des Stückes zieht mit seinem älteren Bruder aus, um den ermordeten Vater zu rächen[1]. Unterwegs fällt der ältere Bruder durch dieselbe Mörderhand, die den Tod des Vaters herbeigeführt hatte. Der nun alleinstehende jüngere Bruder gerät darauf in die größte Not. Eine Frau, die auf Reisen befindlich, sich in einem Gasthause aufhält, nimmt sich seiner an, als er vor dem Gasthause vor Erschöpfung zusammenbricht und von dem Wirte mit seiner Bitte um eine Erfrischung schroff abgewiesen wird. Die Frau nimmt den Helden mit in ihr Haus. Ihre Tochter verliebt sich in ihn. Als die Mutter dies erfährt, weist sie beide aus dem Hause. Nach ihrem Fortgange geraten sie, die Jungvermählten[2], in großes Elend. Um ihrem Manne die Blutrache zu ermöglichen, verkauft sich die junge Frau in ein Bordell, dessen Besitzer der gesuchte Mörder ist und übergibt ihrem Ehegatten den Kaufpreis, sodaß er sich damit ausrüsten kann. Der Held trifft mit seinem früheren Fechtmeister zusammen, bespricht mit ihm die Angelegenheit und unter dessen Leitung findet nun der Zweikampf statt, und zwar nicht nur mit dem Mörder, sondern auch mit einem von diesem auserwählten Freunde[3]. Es gelingt dem Helden, den Mörder und dessen Freund im Zweikampfe zu erschlagen. Dies ist der Inhalt. Von dem Schicksale der Frau hört man nichts weiter. Nicht einmal ein Wiedersehen zwischen Mann und Frau findet statt, da dies ganz nebensächlich ist. Die Hauptsache ist die Blutrache und ihre Durchführung.

Und nun muß man die Wirkung beobachten, die das Stück auf die Zuschauer ausübt. Der allgemeinen Spannung, mit der das zum großen Teile aus Frauen und Mädchen bestehende Theaterpublikum das Stück verfolgte, konnte auch ich mich als Europäer nicht entziehen. Es war für mich bei meinen häufigen Theaterbesuchen immer von größtem Interesse, die weiblichen Zuschauer gerade bei den Stellen zu beobachten, wo der Heroismus der Frau auf der Bühne verherrlicht wird, bei diesem Stücke also die Szene, wo die junge Frau ihrem Manne mitteilt, sie wolle sich in das Bordell verkaufen, und wo sie durch Trennung von ihrem Manne ihren heroischen Entschluß ausführt. Gerade im Theater offenbart sich die innere Empfindung der Japanerin;

---

[1] Nach dem 51. der 100 Gesetze Iyeyasus (vgl. Rudorff, a. a. O., S. 12—13 und S. 10 Art. 33, Hdschr. I, ebenda) war die Blutrache für Unrecht gegen den Herrn oder den Vater gestattet. Dieses Talionsprinzip ist aus der Lehre des Confucius übernommen: „Mit dem Mörder deines Vaters sollst du nicht unter demselben Himmel leben". (Vgl. auch Mitford: The tale of forty seven ronins. Tokyo, S. 22—23.) Der, welcher die Absicht ausführen wollte, hatte jedoch den Zeitpunkt nach Jahr und Monat anzuzeigen, bis zu dem er die Rache genommen haben würde.

[2] Die Eheschließung und Ehescheidung geschah bis zum Inkrafttreten des Mimpo formlos. „Die Rechtswirksamkeit beider Akten hing von dem tatsächlichen Verhalten der Ehegatten ab"; vgl. Sakamoto, a. a. O., S. 64; über den Scheidungsbrief vgl. ebenda, S. 41 und 47 f.

[3] So verlangten es die alten Bestimmungen von dem, der Blutrache nahm.

hier läßt sie ihren inneren Regungen freien Lauf und wirft ihr gewohnheitsmäßiges Lächeln und die ihr anerzogene Beherrschung des Freude- und Schmerzgefühles beiseite. Hier offenbart sie sich als Frau mit denselben Empfindungen wie die Europäerin. Überall nun hörte man lautes Schluchzen und Weinen im Zuschauerraum und, wie bei diesem Stücke, so wiederholte sich auch bei den vielen anderen, die ich zu sehen mir die Gelegenheit nahm, in analogen Szenen der Gefühlsausbruch der Japanerin. Sie ehrt damit zu gleicher Zeit die Heroin des Stückes, wenn ihr auch, wie meistens in den Theaterstücken so auch im praktischen Leben nur eine neben- und untergeordnete Rolle zugedacht ist.

Was nun das „geschichtliche" Beispiel angeht, so habe ich aus dem mir zu Gebote stehenden zahlreichen Material eines aus dem VI. Bande der Lesebücher der niederen Volksschule[1] entnommen. Der übersetzte Text mag in folgendem sprechen; hierbei wird wiederum auf die Anmerkungen hingewiesen:

„Unter der 12. Regierung, d. h. unter Kaiser *Keikō*[2], hatten sich die im Osten wohnenden Eingeborenen, die Ezo[3], empört. Sie raubten und plünderten und bedrängten das Volk. Da dachte der Kaiser bei sich, daß er diesmal zur Unterwerfung der Ezo einen anderen als den Prinzen *Yamatodake*[4] bestimmen wollte, weil dieser früher schon auf Saikoku[5] die Unterwerfung der Kumaso[6] bewerkstelligt hatte. Aber der Prinz bot sich selbst wieder an und bat um Übertragung des Auftrages. Da gab der Kaiser, hierüber gerührt, dieser Bitte nach und übertrug ihm die Unterwerfung der Ezo.

Als der Prinz mutig die Residenzstadt verließ und unterwegs in dem Tempel zu Ise[7] betete, schenkte ihm seine Tante *Yamatohime no mikoto* ein kostbares Schwert, das den Namen *Murakumo*[8] führte, mit den Worten: „Schütze damit deinen Körper".

Als er in Suruga[9] ankam, ergaben sich die Eingeborenen scheinbar und überredeten ihn zu einem Jagdausfluge. Hierbei wollten sie ihn auf das Feld führen und ihn dem Verbrennungstode überliefern. Sie zündeten nämlich bei günstiger Windrichtung das Gras an. Da zog der Prinz sein kostbares Schwert,

---

[1] Vgl. hierüber meine Arbeit im „Globus", auf die ich bereits am Eingang dieser Abhandlung hingewiesen habe.

[2] *Keikō* soll 60 Jahre regiert haben; die sogenannte Regierungszeit ist angenommen von 71—130 n. Chr., d. h. von 731—790 japanischer Zeitrechnung. Der Kürze halber verweise ich bezüglich der Urzeit Japans auf Nachod: „Geschichte von Japan", Gotha 1906, Bd. I, S. 170 und 174.

[3] *Ezo* oder *Ebisu (Yebisu)*, bzw. *Emishi (Yemishi)* = *Ainu* (Ureinwohner).

[4] *Yamatodake (Yamatotakeru no mikoto)*. „Der Roland der japanischen Heldensage" ist ein angeblicher Sohn des Kaisers *Keikō*. Ihm werden viele Heldentaten zugeschrieben. Vgl. Register bei Nachod, a. a. O.

[5] *Saikoku* = *Kyūshū*.

[6] Damalige kriegerische Volksstämme im Süden von *Kyūshū*.

[7] Nach der heute gleichlautenden Provinz Ise auf *Hondō* oder *Honshū* in *Tōkaidō*, das heute aus 15 Teilen besteht, darunter Ise, Owari, Suruga, Sagami, Musashi, Kazusa; vgl. auch Florenz, drittnächste Anm., S. 39, Anm. 3 und S. 72, Anm. 104.

[8] *Mura* (chin. jap. = *sō*) = Büschel, Haufen und *kumo* (chin. jap. = *un*) = Wolke.

[9] Vgl. vorhergehende Anm.

mähte damit in seiner Nähe das Gras nieder und entkam so der Feuersgefahr. Hierauf unterwarf er die Eingeborenen gänzlich. Seitdem nennt man das kostbare Schwert *Kusanagi*[1]. Als er von dort vorwärtsging nach Sagami[2] und zu Schiff nach Kazusa[3] fahren wollte, erhob sich auf dem Meere ein *taifū*[4], der das Schiff zu vernichten drohte. Seine Frau *Ototachibanahime*[5] sagte: „Das wird der Fluch des Meeresgottes sein" und sprang, um den Prinzen zu retten, ins Meer, auf dessen Grund sie 1000 Faden tief niedersank.

Darauf hörte der Orkan bald auf, und das Schiff landete in Kazusa. Der Prinz betrat nunmehr das Land und rückte in nördlicher Richtung vor. Aus Furcht vor seiner Macht unterwarfen sich die Ezo; der Prinz durchzog alsdann viele Länder und, als er auf dem Rückwege zur Residenzstadt in Shinano[6] ankam, schaute er auf dem Berge *Usuitōge*[7] nach Osten und sagte in der Erinnerung an *Tachibanahime*, indem er sie bedauerte: „O, mein Weib!" Seit dieser Zeit soll man die östlichen Länder *Azuma no kuni*[8] genannt haben. Hierauf ging er nach Owari[9] und griff die Europäer auf dem Ibuki-Berge[10] in Ōmi an. Da wurde er plötzlich krank und starb in Nobono[11] zu Ise.

Da der Prinz, als er den Ibuki-Berg bestieg, das kostbare Schwert in der Provinz Owari zurückließ, baute man dort einen Tempel und vergötterte das Schwert zusammen mit dem Prinzen. Das ist der heutige Atsuta-Tempel[12]."

Die geschichtlichen und philologischen Erörterungen hierzu mußten wegen des zu bedeutenden Umfanges unterbleiben. Die Erzählung, die hier den Kindern als wirkliche Begebenheit geschildert wird, spielt, wie bei fast allen in den Lesebüchern der niederen Volksschule enthaltenen sogenannten „geschichtlichen" Ereignissen in der „halbhistorischen" oder besser mythologischen Zeit. Die Beispiele werden nicht ohne Absicht gerade dieser Zeit entnommen, so hier, um den Kindern zu zeigen, daß, solange Japan besteht, die Frau

---

[1] *Kusanagi no hōken (tsurugi)* = Grasmäheschwert. Dieses sagenhafte Schwert soll von der Sonnengöttin Amaterasu herstammen und wird noch heute als eines der drei „göttlichen" Wahrzeichen kaiserlicher Herrschaft verehrt; vgl. Nachod, a. a. O., Bd. I, S. 150 und Anmerkung; vgl. auch Florenz: „Japanische Mythologie" in den „Mitt. d. deutsch. Gesellschaft f. Nat.- u. Völkerkunde Ostasiens", S. 123, Anm. 13 und S. 185, Anm. 15. Suppl.

[2] Vgl. vorhergehende Anm. 9.

[3] Kazusa, Nachbarprovinz von Musashi, vgl. vorhergehende Anm.

[4] *tai* = groß, *fū* = Wind, also Orkan, Taifun, vgl. Nachod, a. a. O., S. 17.

[5] Nebenfrau des Yamatodake (*otōto* = jüngerer Bruder, *tachibana* = eine Orangenart, *hime* = vornehme Dame, Tochter eines Edelmannes; hier: Prinzessin).

[6] Shinano, eine Provinz auf *Hondō* (vgl. vorhergehende Anm. 9) in *Tōsandō*, das heute aus 13 Teilen besteht, darunter Shinano, Ōmi.

[7] Berg in Shinano, vgl. vorige Anm.

[8] *Azuma* = *a* (chin.-jap. *go*) = ich oder mein, *tsuma* (chin.-jap. *sai*) = Ehefrau, also mein Weib; *no* = *genitiv*-Partikel; *kuni* = Land.

[9] Vgl. vorhergehende Anm.

[10] Berg in Ōmi, vgl. oben Anm.

[11] Nobono, ein Ort in Ise, vgl. hierzu vorhergehende Anm.

[12] Der Tempel, wo sich noch heute das seiner Herkunft nach sagenhafte „kostbare" Schwert befinden soll und wo es noch heute verehrt wird; es wird aber nicht gezeigt. Der Tempel ist ein Shinto-Tempel (*miya*, im Gegensatz zu *tera*, buddhistischer Tempel). Er führt folgende Namen: *Atsuta no miya* (oder auch *yashiro*) oder *Atsuta jinja* (oder auch *jingū*). Er liegt unweit Nagoya.

außer in Erfüllung ihrer Treue- und Gehorsamspflicht gegen ihren Gatten stets unter Nichtachtung des eigenen Lebens auf das Wohl des Mannes, bzw. der Familie bedacht gewesen ist.

Wenden wir uns nun dem Leben der verheirateten japanischen Frau zu und betrachten wir die normalen Verhältnisse.

Was zunächst die Eheschließung selbst betrifft, so bedarf es heute nach dem Inkrafttreten des *Mimpō,* also seit 1898, nicht mehr hierzu der Einwilligung Dritter, falls der Mann das 30., die Frau das 25. Lebensjahr erreicht hat[1]; auch ist heute die gegenseitige Einwilligung der Nupturienten erforderlich, zumal zur Rechtswirksamkeit der Eheschließung die in der Regel persönliche Anmeldung der Nupturienten bei dem Standesbeamten[2] nach dem *Mimpō* verlangt wird.

Wie ist es aber in der Praxis? Tatsächlich gilt noch heute in Japan das patriarchalische Prinzip, daß die Ehe lediglich Sache der Familie und nicht der Eheschließenden selbst ist. Diese Anschauungen wurzeln so stark durch den von alters her bestehenden Gebrauch, daß selbst geschriebene Gesetze hieran nichts ändern. Tatsächlich bestimmen noch heute die Eltern den Kindern den Ehegatten, und die Kinder gehorchen auf Grund des ihnen von Jugend an theoretisch und praktisch anerzogenen ersten Moralgrundsatzes *oya ni kō,* „den Eltern Gehorsam". Die Abgabe der gegenseitigen Einwilligungserklärung der Eheschließenden vor dem Standesbeamten beruht daher auf der Gehorsamspflicht der beiden Verlobten gegen ihre beiderseitigen Eltern, bzw. Verwandten. Die Liebe kommt also nicht in Betracht. Daß der Ahnenkultus die Eheschließung beeinflußt, haben wir bereits betont. Natürlich gibt es unter diesen aus solchen Grundsätzen heraus geschlossenen Normalehen eine recht stattliche Zahl unglücklicher Ehen; es soll dies zunächst betont werden, um der Meinung entgegenzutreten, daß das Glück in der japanischen Ehe „unstreitig im allgemeinen sehr groß ist"[3], daß also eine unglückliche Ehe zur Seltenheit gehört. Jede Ehe ist ja individuell zu betrachten; es kann überhaupt kein allgemeines Urteil über alle Ehen abgegeben werden, vielmehr kann hier nur die Erfahrung über die normalen Verhältnisse sprechen, falls dem Europäer überhaupt eine solche möglich ist. Auf jeden Fall ist jedem japanischen Berichte stets mit einer Reserve entgegenzutreten, da er immer nur vom männlich-japanischen Standpunkte aus diktiert ist. Wir müssen also, wenn wir die japanische Normalehe betrachten, berücksichtigen, daß sie einmal auf der Gehorsamspflicht gegen die Eltern beruht, daß gegenseitige Liebe dabei nicht in Betracht kommt, und sodann, daß eine Ehe nur dann als fruchtbar angesehen wird, wenn das Geschlecht des Mannes durch einen Sohn fortgepflanzt wird.

Ein äußeres Zeichen als Dokumentierung der Eheschließung, wie es bei uns durch den Trauring geschieht, gibt es nicht; dagegen trägt die Frau von diesem Tage ab eine andere Haarfrisur. Außerdem grassiert auch noch zum

---

[1] § 772, jap. Bürgerliches Gesetzbuch.
[2] § 775, jap. Bürgerliches Gesetzbuch.
[3] Vgl. Itchikawa: „Die Kultur Japans", Berlin 1907, S. 135.

Teil die Unsitte, daß sich die Frauen am Hochzeitstage die Zähne schwarz färben, eine japanische Sitte, die immer noch geübt wird; allerdings finden sich in dieser Hinsicht in den besseren Kreisen schon reichliche Ausnahmen. Hierher gehört auch das Abrasieren der Augenbrauen[1].

Einer der vielen Namen für „Frau" ist *oku*, in der Anrede *oku san* (sprich *okssang*) oder *oku sama*; die übrigen Formen für „Frau", die der Japaner gebraucht, sei es von seiner eigenen in Gegenwart anderer, sei es von anderen Frauen, kommen hier für den Nachweis der inferioren Stellung der japanischen Ehefrau nicht in Betracht, da die Anwendung dieser die Frau erniedrigenden Wortbildungen auf anderen Grundlagen beruht, jedoch nicht etwa, ebensowenig wie *oku*, auf der Absicht, die Frau herabzusetzen. *Oku* gebraucht der Mann, wenn er von seiner Frau zum Diener spricht; mit *oku sama* spricht der Diener die Herrin an. Das Wort *oku* hat verschiedene Bedeutungen, und zwar bezeichnet es, abgesehen von den übertragenen Bedeutungen, einmal den innersten Teil einer Sache, sodann die Hinterräume eines Hauses, die nur von der Familie benutzt werden. Die Bedeutung ist also „Frauenzimmer" im mittelalterlichen Sinne, d. h. die Frau, die im Innern des Hauses zu walten hat. Dieselbe Bedeutung hat das Wort *uchi* für Frau. Die Anschauung der Tokugawa-Periode, die wir schon vorher in dem 54. Artikel des Gesetzes *Hyakkajō* kennen gelernt hatten, sehen wir in diesem Worte niedergelegt. In Wirklichkeit ist auch heute noch die Frau nur auf das Innere des Hauses angewiesen. Sie ist aber auch heute noch nach europäischem Begriffe sklavische Dienerin des Mannes in demselben Maße, wie sie es zur Tokugawa-Zeit war. Der Mann kümmert sich in Wirklichkeit nicht um seine „bessere" Hälfte, d. h. er geht allein aus, macht allein seine Besuche; falls er geistige Anregung wünscht, so sucht er sie außerhalb seines Hauses; begehrt er anderweit weibliche Bedienung oder „Zerstreuung", so geht er in die sogenannten Teehäuser, in die Hotels oder in das öffentliche Viertel. Dort findet er außer dem Gesang und Tanz der Geisha (*gei* = Kunst und *sha* = Person [gesprochen *gehscha*]) Abwechslung, so vielseitig, wie er nur wünschen mag. Ich spreche hier nicht etwa von den ungebildeten Kreisen, sondern von der oberen Militär- und der gebildeten Klasse. Die Militärklasse ist deshalb vorangestellt, weil Japan Militärstaat ist[2] und das Militär, gerade wie es zur Zeit der Feudalherrschaft und wie wir im speziellen gesehen haben, zur Zeit des Tokugawa-Shōgunats, mit der Klasse *buke* der Fall war, die vornehmste Rolle spielt, wenn auch nach § 19 der japanischen Verfassungsurkunde der früher bestehende Klassenunterschied aufgehoben ist.

Bei meinem ausschließlichen und dadurch mit der Zeit trauteren Verkehr mit den Japanern ist es mir gelungen, einen klaren Einblick in das japanische Familienleben zu gewinnen. Das Mißtrauen der Japaner gegen den längere Zeit in Japan verweilenden Europäer ist sehr groß; er wird für einen Spion gehalten. Jeder Europäer, auch der in japanischen Staatsdiensten an-

---

[1] Vgl. dagegen Ostwalds „Japanische Hochzeitsgebräuche" in den Mitt. usw., Bd. X, S. 262 und hierzu Thiel: „Das *Kojitsu-Sōsho*", ebenda S. 144. Ich habe das Schwärzen der Zähne der Frau auf *Kyūshū* nur in Verbindung mit der Hochzeit kennen gelernt.

[2] Vgl. meine bereits mehrfach zitierte Arbeit im „Globus".

gestellte, wird, ohne daß er es vielfach merkt, auf Schritt und Tritt kontrolliert. Natürlich bezieht sich dies nur auf den Europäer, der im Binnenlande lebt; einer solchen scharfen Bewachung, wie dieser ist der in einer Hafenstadt lebende Europäer nicht ausgesetzt. Dazu kommt noch, abgesehen von der japanischen Lebensweise, der man sich im Binnenlande bei dem Grundsatze, mit den Japanern zu leben, anzupassen gezwungen ist und abgesehen von der Schwierigkeit, die sich dem Europäer in der Erlernung der Sprache und Schrift[1] entgegenstellen, daß der Japaner sich nicht über seine Familienverhältnisse äußert und daß es unhöflich und verpönt ist, einen anderen hiernach zu fragen. Nur der vertraulichere Verkehr bringt es zustande, das Mißtrauen mit der Zeit in etwas zu besiegen, Mitteilungen und Aufklärungen zu erlangen und auf diese Weise unter Berücksichtigung der Sitten einen so klaren Einblick in das Familienleben zu erhalten, daß man ungetrübt und nicht oberflächlich ein Urteil über die Stellung der Ehefrau abgeben kann.

Die vorbezeichneten Verhältnisse in der Ehe habe ich überall angetroffen; es sind die normalen Verhältnisse. Selbstverständlich mögen hierin Ausnahmen vorkommen. Die japanische Ehefrau empfindet diese Sitten im allgemeinen nicht als drückend oder ihrer unwürdig, weil sie von Jugend an daran gewöhnt ist. Außerdem ist die geistige Ausbildung des weiblichen Geschlechtes nur oberflächlicher Art. Den besten Beweis bietet die sogenannte „Damenuniversität" in Tokyo; wir würden diese als ein Mädchenpensionat, verbunden mit einer Haushaltungsschule bezeichnen; der Zweck dieser sogenannten Hochschule ist derselbe, den die Durchschnittserziehung in einem besseren japanischen Hause mit den Töchtern verfolgt, nämlich die Erziehung zu treuen Gattinnen und Müttern auf der Grundlage des Hauptsatzes der japanischen Sittenlehre *kimi ni chū, oya ni kō;* es wird auch die körperliche Ausbildung berücksichtigt, und die geistige gewährt neben der Erlernung der englischen Sprache nur allgemeine Überblicke über die einzelnen Wissenschaften und von letzteren auch nur in beschränktem Maße. Der Japaner will auch gar nicht eine ihm geistig ebenbürtige Ehefrau haben; die vorher geschilderten Verhältnisse würden bei freier geistiger Entwicklung des japanischen Mädchens von selbst aufhören und der niedrigen Stellung der Frau auch in gesetzgeberischer Beziehung ein Ende bereiten. Die leitenden Kreise in Japan wissen dies sehr gut. Ihr Bestreben ist aber darauf gerichtet, unter Wahrung der überlieferten Sitten die dienende Stellung der Frau aufrechtzuerhalten, da sie sich als eine gewichtige Ursache der nationalen Kraft des japanischen Volkes darstellt; hierauf wird später noch Bezug genommen werden. Von den vielen praktischen Beispielen, die ich zur Charakterisierung der Stellung der japanischen Frau anführen könnte, will ich nur noch eins erwähnen, durch welches das Verhalten des gesetzlich unnahbaren japanischen Ehemannes zur Genüge gekennzeichnet wird; von den

---

[1] Hierüber habe ich ebenfalls im „Globus", Bd. XCII, S. 251—256, eine Skizze veröffentlicht, auf die ich hier verweise. Über die Reorganisation der japanischen Sprache und Schrift vgl. die wissenschaftliche Abhandlung von Florenz in Bd. IX der „Mitt. d. deutsch. Gesellschaft f. Nat.- und Völkerkunde Ostasiens". Über die bisherigen Resultate vgl. Zeitschrift „Ostasien", Nr. 115, Januar 1908, S. 288—289.

Beispielen, die ich hier anführen könnte, ähnelt eins dem andern so, daß es bei dem einen Beispiel sein Bewenden behalten mag.

Ein Japaner militärischen Ranges, mit dem ich neben anderen viel verkehrte, lud mich eines Tages, als ich bei ihm zu Besuch war, in Gegenwart seiner Frau, die uns bediente, als Gast zu einer Spazierfahrt nach dem öffentlichen Viertel ein. Er erklärte hierbei seiner Frau, daß er mit seiner Lieblingsfreundin gern wieder einmal zusammentreffen möchte. Die Antwort der Frau war ihr stereotypes Lächeln. Sie begleitete uns bis zur Tür, und wir fuhren im *jinrikisha*[1] nach dem von meinem Gastgeber begehrten Viertel. Zur Ausführung seines Vorsatzes kam er jedoch nicht, da eifrig dem *sake* zugesprochen wurde und wir nach einigen Stunden scherzender Unterhaltung wieder zurückfuhren. Da wir erst spät abends vom Hause fortgefahren waren, so war es bei der Rückkehr schon weit nach Mitternacht. Mein Gastgeber lud mich nun nochmals ein, wiederum bei ihm zu Hause als Gast zu bleiben. Mein wiederholtes Danken hatte keinen Erfolg, der Hinweis auf die vorgerückte Morgenstunde wurde lachend abgelehnt; ich mußte seiner erneuten Einladung Folge leisten. Er klatschte vor der Eingangstür einigemale in die Hände. Darauf erschien lächelnd mit der Lampe in der Hand die Ehefrau, knieend, wie ja immer und bat mich, doch mit einzutreten. Sie bediente uns wieder, und mein Gastgeber erzählte wahre Robinsonaden über seine Erlebnisse, die er natürlich gar nicht erlebt hatte. Die Antwort, soweit eine solche zu erfolgen hatte, war stets demütig und bescheiden, ihr Antlitz stets lächelnd.

Solche und ähnliche Situationen erlebte ich bei den mir näher bekannten Japanern vielfach. Die Frau bedient nicht etwa immer, es war dies für mich eine besondere Ehre, von der Frau selbst bedient zu werden. In jedem besseren japanischen Hause gibt es Dienerinnen, und sie sind es, denen die Bedienung der Gäste obliegt, während die Frau nur auf kurze Zeit auf der Bildfläche erscheint und nach Auswechseln einiger Begrüßungsphrasen wieder verschwindet, oder, und das ist das üblichere, sie kommt überhaupt nicht zum Vorschein.

Von der „Hochachtung, die der Mann der Frau als der Mutter seiner Kinder entgegenbringt"[2], habe ich in diesen Normalehen der gebildeten Kreise nicht viel verspürt. Wenn ich auch kein „Schelten, Schimpfen" und keine Mißhandlungen von Ehefrauen in Japan kennen gelernt habe, so ist doch die geschilderte Art der Behandlung, wie ich sie häufig erlebte, einer machtlosen Frau gegenüber härter als körperliche Mißhandlung, und dies wird auch von den Frauen so empfunden.

Ich unterhielt mich mit den mir am nächsten stehenden Japanern des öfteren über die Stellung der japanischen Frau. Sie erklärten mir stets, daß der Ehemann seine Freiheiten haben müsse, daß die Freiheit des Mannes nicht von häuslichen Angelegenheiten eingeengt werden dürfe, und über das Empfinden der japanischen Frau gaben sie mir stets zur Antwort, daß eine

---

[1] Oder jap. *kuruma*, der von einem Kuli gezogene zweiräderige Wagen, das in Asien verbreitetste Personen-Beförderungsmittel zu Lande. Das Wort *jinrikisha* (sprich: *dschinrikscha)* besteht aus *jin* oder nin (jap. *hito)* = Mensch + *riki* oder *ryoku* (jap. *chikara)* = Kraft + *sha* (jap. *kuruma)* = Wagen.

[2] Vgl. Itchikawa: „Die Kultur Japans", Berlin 1907, S. 135.

jede infolge der Freiheiten des Mannes eifersüchtig sei, daß ihr aber kein Recht zustehe, hierüber ihrem Ehemann etwas zu verlautbaren. So wenig befriedigende Antworten man von einem Japaner überhaupt erhält, wie auch diese hier — vielfach antworten sie auf diffizile Fragen, mögen sie die Sitten des Landes betreffen oder gar politischer Natur sein, überhaupt nicht oder wissentlich falsch — so interessierte es mich, von ihnen selbst zu hören, daß die japanische Frau eifersüchtig ist; sie empfindet die freie Lebensweise des Mannes als einen Eingriff in ihre Rechte als Ehefrau. Ich spreche hier nicht etwa das flache Urteil, das mir als Antwort gegeben wurde, nach, sondern ich urteile hier selbst aus den Fällen, die mir das tägliche Leben, oft auch zufällig, bot. Das Urteil, das im allgemeinen auch über die bessere japanische Frau gefällt wird, sie merke überhaupt nichts von ihrer niedrigen Stellung, da sie ja von Jugend an etwas anderes nicht kenne, ist, wie wir noch sehen werden, ebenso verfehlt wie der Einwand, daß die Japanerinnen, die mit den in Japan lebenden Europäerinnen in Berührung kommen, wenn sie in der Stellung der europäischen oder amerikanischen Frau etwas Erstrebenswertes erblickten, eine Bewegung zu ihren Gunsten einleiten könnten; da sie es aber nicht tun, seien sie entweder indifferent, in geistiger Beziehung also niedrigstehend oder sie seien mit ihrem Los zufrieden. Die Urteile basieren in psychischer wie in tatsächlicher Beziehung auf Flachheit. Andere wiederum wollen nur die exklusiven Kreise als maßgebend für die Beurteilung der japanischen Frauenstellung bezeichnen. Ich halte solche Auffassung in den Resultaten für ebenso fehlgehend wie das Unternehmen, nur nach dem Verhalten der untersten Kreise die Beurteilung über die Stellung der japanischen Frau zu verallgemeinern.

Es ist hier nicht Aufgabe, der Frage einer japanischen Frauenbewegung näherzutreten, da nicht von der Objektivität abgewichen werden soll; es mag dies Sache der Japaner bleiben; es sollte hier nur auf die verschiedenen Urteile hingedeutet werden, die über die japanische Frau schon gefällt worden sind, und es sollte ihre Unhaltbarkeit nur berührt werden. Der Zweck dieser Abhandlung ist nur der, die tatsächliche Stellung der japanischen Ehefrau des besseren Standes objektiv so zu schildern, wie sie ist. Eine Frauenbewegung selbst, um dies hier nur anzudeuten, ist in Japan vorläufig undenkbar, da die strenge Handhabung des schon mehrfach zitierten Moralgrundsatzes *kimi ni chū, oya ni kō* dem entgegensteht. Eine Hebung der Frauenstellung könnte nur von der männlichen Seite, also von den leitenden Kreisen aus geschehen. Diese jedoch, selbst wenn sie noch so lange in Europa oder Amerika gelebt haben, verschließen sich einer Umwälzung von so weittragender Bedeutung, so annehmbar ihnen auch sonst die europäischen (und amerikanischen) Ideen erscheinen, da die diesbezüglichen konservativen Anschauungen, wie schon erwähnt, sich als eines der wichtigsten Fundamente der nationalen Kraft des japanischen Volkes darstellen[1].

Um nun das Leben der japanischen Ehefrau voll und ganz und auch hier den normaleren Verlauf kennen zu lernen, muß ihre Stellung in der

[1] Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine bereits mehrfach erwähnte Abhandlung im „Globus".

Familie, in die sie hineinheiratet, erörtert werden. Das japanische Haus oder die japanische Familie hat eine besondere Bedeutung. „Das Haus umfaßt nicht die gleichzeitig zusammenwohnenden, sondern alle unter demselben Namen in dasselbe Hausstandsregister eingetragenen Personen[1]." Zu den Hausgenossen zählen nicht nur die Verwandten des Hausherrn, die seinem Hause angehören und deren Ehegatten, sondern auch diejenigen Verwandten der Hausgenossen, die mit Einwilligung des Hausherrn in das Haus eingetreten sind[2]. Betrachten wir nun den normalen Fall der Eheschließung, nämlich, wie es volkstümlich heißt, *yomeiri*, d. h. die Braut tritt in das Haus des Mannes ein oder, falls dieser selbst noch nicht Hausherr ist, in die Familie desjenigen, unter dessen hausherrlicher Gewalt er steht. Dies ist der normale Fall im Gegensatz zu *mukoiri*, wo der einheiratende Mann als Hausgenosse in das Haus der Frau eintritt. Diese wenigen allgemein juristischen Erklärungen waren zum allgemeinen Verständnis vorauszuschicken[3].

Gehen wir nun wieder zum praktischen Leben zurück und betrachten wir einen Fall, der mir gerade den regulärsten und besten Einblick bot. Das japanische Haus bestand in diesem Falle aus sieben Personen, nämlich dem Hausherrn, dessen Ehefrau, zwei verheirateten Söhnen und deren Ehefrauen, sowie einer unverheirateten Tochter. Ich wähle mit Absicht gerade dieses Beispiel von den vielen mir zur Verfügung stehenden, weil kein Fall der Adoption vorlag, weil die beiden Schwiegertöchter als Hausgenossen eintraten und weitere juristische Erörterungen sich daher erübrigen. Die Hausgenossen wohnten alle in einem Hause zusammen. Wie wäre wohl das Zusammenleben denkbar, wenn nicht der erste Moralgrundsatz *kimi ni chū, oya ni kō* in aller Strenge gewahrt würde? Die Gehorsamspflicht wurde in gleicher Weise von der männlichen wie von der weiblichen Seite in dem erwähnten Beispiele geübt, nur mit dem Unterschiede, daß an die Frau noch viel weitergehende Ansprüche gestellt werden. Die beiden Schwiegertöchter z. B. haben nicht nur ihren eigenen Ehegatten, sondern auch ihren Schwiegereltern unbedingten Gehorsam zu leisten. Würde eine der Schwiegertöchter sich einer Achtungs- oder Gehorsamsverletzung gegen ihre Schwiegereltern schuldig machen, so wäre dies für ihren Ehemann ein Ehescheidungsgrund[4], von dem er schon aus Pietätsrücksichten gegen seine Eltern Gebrauch machen würde, und der Schwiegertochter würde, wie die Erfahrung lehrt, Unrecht gegeben werden. Selbst die eigenen Eltern der so geschiedenen Frau würden diese vielfach in ihr Haus nicht wieder aufnehmen, so daß der Frau alsdann nur der Weg der Schande offenstände. Setzt sich der Hausherr zur Ruhe *(inkyo)*[5], so überträgt er dem ältesten Sohne die hausherrliche Gewalt, und der jüngere verheiratete Bruder hat in dem älteren zugleich den Hausherrn, den stellver-

---

[1] Über Charakter und Organisation der Familie vgl. Ikeda, „Die Hauserbfolge in Japan", Berlin 1903, S. 172 ff. Obige Stelle ist der Kürze halber aus diesem Werke, S. 173, zitiert.

[2] Vgl. Ikeda, a. a. O., S. 174 und Anmerkungen.

[3] Vgl. Ikeda, a. a. O., S. 176—177, Tsugaru, a. a. O., S. 196 ff. und Sakamoto, a. a. O., S. 85 ff.

[4] § 813$_8$, jap. Bürgerliches Gesetzbuch.

[5] Vgl. auch Ikeda, a. a. O., S. 181.

tretenden Vater, zu respektieren. Hiervon bleibt aber die Achtungs- und Gehorsamspflicht der Schwiegertöchter gegen die Schwiegereltern unberührt, obgleich der Schwiegervater durch *inkyo* selbst Hausgenosse geworden ist. Auf diese Weise ist es wohl leicht zu verstehen, weshalb die Erziehung zum unbedingten Gehorsam von Jugend an geübt wird, und um wie viel schwieriger die Stellung der Frau in dieser Beziehung ist; denn an sie werden durch das Zusammenwohnen mit den Schwiegereltern — in deren Haus sie als Fremde eintritt, sogar als Fremde mit Bezug auf ihren eigenen Mann — und oft auch mit den anderen Hausgenossen hinsichtlich ihrer Selbstbeherrschung und Unterordnung nach europäischem Begriffe und auch nach japanischer Meinung vielfach harte, sprichwörtlich bekannte Anforderungen gestellt.

Was wir bis heran über das Eheleben kennen gelernt haben, hat von einer ebenbürtigen Stellung der Frau im Vergleich zum Manne nichts aufweisen können. Das praktische Leben hat, völlig abgesehen von den angeführten gesetzgeberischen Bestimmungen, nur die Inferiorität der japanischen Frauenstellung gezeigt. Es hat uns auch gezeigt, daß, abgesehen von besonderen Fällen, die japanische Frau sich ihrer Stellung als ihrer unwürdig im allgemeinen nicht bewußt ist, daß aber gerade diese besonderen Fälle den Heroismus der japanischen Frauenseele kennzeichnen, indem die Frau in diesen besonderen Fällen die ihr angetane Kränkung wohl empfindet und angesichts ihrer rechtlosen Lage das äußere Lächeln bewahrt, da sie es bewahren muß.

Noch deutlicher tritt ihr aber ihre untergeordnete Stellung vor Augen, wenn die Ehe in dem schon vorher besprochenen japanischen Sinne unfruchtbar bleibt, d. h. ohne männlichen Nachfolger. Das Konkubinat ist auch heute noch nicht abgeschafft[1]; der Ehemann ist auch heute noch berechtigt, sich eine Nebenfrau zu halten, um dadurch „die Stirn der Vorfahren zu klären", wie wir schon aus dem Art. 45 der 100 Gesetze des Iyeyasu erfahren haben, also um dem Prinzip der Ahnenverehrung durch die Geburt eines Sohnes zu genügen. Er kann zwar durch das Institut der Adoption dem entgehen[2], macht jedoch noch vielfach von dem Rechte, sich eine Konkubine zu nehmen, Gebrauch, die dann unter demselben Dache wie die legitime Frau lebt. Hierin zeigt sich so recht deutlich die inferiore oder besser sklavenähnliche Stellung der japanischen Frau. Was für eine Selbstbeherrschung gehört dazu, mit der Konkubine dieselben Räume zu teilen und dennoch gehorsame und lächelnde Gattin zu bleiben! Daß die Hauptfrau ihre Stellung in diesem Falle als ihrer unwürdig empfindet, wird selbst von der männlichen japanischen Seite anerkannt.

Daß verhältnismäßig wenig Fälle von Ehebruch auf weiblicher Seite vorkommen, liegt einmal in dem von Jugend an dem Kinde theoretisch gelehrten und praktisch streng durchgeführten, uns bereits bekannten Erziehungs-

---

[1] Vgl. dagegen Sakamoto, a. a. O., S. 14, nur die Bigamie ist strafbar; vgl. § 354 des Jap. Straf-Gesetzbuches und Boissonade, Art. 394, S. 1015 und 1044 ff., § 184, neues jap. Straf-Gesetzbuch.

[2] Vgl. Tsugaru, a. a. O., S. 128 ff.

grundsatze, also in dem von Jugend an anerzogenen unbedingten Gehorsam gegen die Eltern als Vorbereitung zur Treue und zum unbedingten Gehorsam gegen den späteren Gatten und dessen Aszendenz; anderseits hat dies aber auch seinen Grund in dem, wie wir gesehen haben, nur für den Mann bestehenden Ehescheidungsgrund gegen die Frau, sowie den im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs sich ergebenden trostlosen Konsequenzen für das fernere Leben der geschiedenen Frau. Ihre eigenen Verwandten würden schon dafür sorgen, daß sie, da sie gegen den ersten Moralgrundsatz gefehlt hat, zu den Ausgestoßenen gehörte[1].

Was die Stellung der japanischen Frau anbetrifft, so erfahren wir, daß die japanische Redensart *otoko tattoshi, onna iyashi* noch heute sowohl in gesetzgeberischer Beziehung als auch im praktischen Leben ihre Bedeutung hat. Trotz mannigfacher entgegenstehender Berichte über das japanische Eheleben und ganz abgesehen davon, daß die japanische Frau zum großen Teile ihre Stellung als niederdrückend nicht empfindet, muß vom ethischen Standpunkte die Stellung der japanischen Frau in ihrer Eigenschaft als Ehefrau als sklavisch bezeichnet werden. Ganz unverständlich muß es hiernach erscheinen, wie eine Europäerin mit einem Japaner die Ehe schließen und diesem nach dem „Götterlande" Japan folgen kann. Ich habe gebildete Japaner kennen gelernt, die lange Jahre in Europa gelebt haben und sich äußerlich hier, wie die meisten Japaner, den europäischen Sitten vollkommen

---

[1] Vgl. zu dem Vorhergehenden Boissonade a. a. O.

Art. 393, S. 1031: La loi est muette sur l'adultère du mari, même dans le cas puni par les lois européennes, où «il a tenu sa concubine dans la maison conjugale». (Vgl. hierzu Mittermaier, a. a. O., S. 92, Nr. IV und S. 93. On ne doit pas s'en étonner quand on considère que les mœurs ont, de tout temps, autorisé le mari à chercher, même en dehors du mariage de plus grandes chances d'avoir une postérité masculine.)

S. 1040: Ce fait (c'est à dire que le mari a entretenu une concubine dans la maison conjugale) est toléré par les mœurs et n'est pas considéré comme injurieux pour l'épouse légitime . . .

S. 1045: Cette rareté de la bigamie s'explique, au moins à l'égard des hommes, par deux raisons: la facilité qu'ils ont de rompre leur mariage par le divorce, pour en contracter un nouveau, et la tolérance de la loi, des mœurs et de la femme légitime elle-même pour l'introduction d'une concubine dans la maison conjugale. Les mêmes raisons n'existent pas pour la femme japonaise; mais sa réserve habituelle et sa soumission presque absolue au mari la préservent encore plus de la bigamie que de l'adultère, car la bigamie ne peut être, comme l'adultère, l'effet d'une faiblesse momentanée: elle implique chez la femme plus de résolution dans l'abandon de ses devoirs et plus de hardiesse dans la violation de la loi.

Die Stellen sind hier zur Kenntnis angeführt; Boissonade beurteilt hiernach die japanische Frau noch japanischer als es die Japaner selbst tun. Letztere geben wenigstens zu, daß das Verhältnis der Haupt- und Nebenfrau für den häuslichen Frieden keineswegs gedeihlich ist, da die legitime, die Hauptfrau, sich in ihren Rechten als Ehefrau durch Aufnahme einer Konkubine verletzt fühlt. Die „Toleranz" der Hauptfrau in diesem Punkte beruht einzig und allein, wie im allgemeinen, auf dem unbedingten Gehorsam, den die Frau dem Manne zu zeigen hat; der Mann nimmt sich eine Konkubine in sein Haus, und die Frau darf nichts dagegen unternehmen. Von einer „Toleranz" kann daher nicht die Rede sein. Ebenso ist die Behauptung, daß ein solches Verhalten des Ehemannes für die Ehefrau nicht kränkend sei, ein einseitig männlicher Standpunkt unter Ignorierung des weiblichen Empfindens. Interessant hierzu ist der Aufsatz von Tarnowski, «Le suicide et la criminalité au Japon» in den «Archives d'Anthropologie Criminelle,» Paris 1907, Bd. XXII, S. 813.

anpaßten. Sobald sie aber wieder in Japan waren, wurden ihre Ansichten über Europa wieder japanisch. Die Ansichten über das Eheleben sind streng konservativ geblieben und werden auch in absehbarer Zukunft so bleiben. Der Firnis europäischer Kultur hält in dieser Beziehung dem Hochdruck altjapanischer traditioneller Anschauung nicht stand. Eine Europäerin, die als Ehefrau eines Japaners in Japan leben würde, könnte dieses Leben nicht ertragen, wie es der Japaner, und wenn er äußerlich noch so europäisch zivilisiert sein sollte, von ihr in dem orientalischen Japan selbst nach den herrschenden Anschauungen, wie wir sie kennen gelernt haben, verlangen wird.

Daß selbst Japankenner die Zähigkeit des traditionellen japanischen Familienlebens, den Zweck und die Ursache an dem inneren Festhalten der darauf basierenden Erziehungsgrundsätze, die wir bereits besprochen haben, unterschätzen, beweist das Werk Lönholms: „Japanische Zivilisation", Tokyo 1896. Er schreibt[1]: „Früher war die geistige Ausbildung der Frau vernachlässigt, doch sucht man jetzt eifrig das Versäumte nachzuholen. Ob freilich die nach amerikanischem Muster eingerichteten höheren Mädchenschulen für Japan das Richtige sind, erscheint mir fraglich. Emanzipation, Seliassertion und Klavierspiel sind kein genügender Ersatz für den damit verbundenen Verlust der nationalen Tugenden des japanischen Weibes." Die Befürchtungen Lönholms haben sich seit den mehr als 10 Jahren in nichts bewahrheitet, selbst die sogenannte Frauenhochschule in Tokyo, auf deren Zweck wir bereits hingedeutet haben, vermag nicht die Befürchtungen Lönholms zu rechtfertigen. Die leitenden Kreise Japans lassen eine Freiheit der japanischen Frau nach europäischem Begriffe nicht zu. Der Beweggrund hierzu ist bereits gekennzeichnet. Die Befolgung des obersten japanischen Moralgrundsatzes verhindert von selbst in seiner auch jetzt noch immer geübten strengen Durchführung, daß das japanische Mädchen oder die japanische Frau in irgend etwas ihre nationalen Tugenden einbüßt. Daß die geistige Ausbildung der japanischen Frau in ihren bescheidenen Grenzen bleibt und dadurch den Erziehungsgrundsätzen zur Erhaltung der nationalen Kraft des Volkes auch in Zukunft Rechnung getragen werden wird, dafür werden schon die leitenden Kreise in Japan gewiß ausgiebig Sorge tragen, und sie werden dabei in der Selbstverherrlichung des Mannes auch in Zukunft von dem männlichen, also dem allein ausschlaggebenden Bevölkerungsteil, naturgemäß vollste Unterstützung finden.

Man wird aber nicht leugnen können, daß in diesen Zuständen ein scharfer Gegensatz besteht zu der sonst in so gewaltigem Umfange geübten Aneignung abendländischer Kultur. Man wird Japan aber auch nachdrücklich entgegenhalten müssen, daß in dieser Lücke eine sehr äußerliche Auffassung, ein starkes Verkennen dieser abendländisch-christlichen Kultur sich offenbart, deren innerer Wert wie äußere Kraft wesentlich mit darauf beruht, daß in ihr der einen Hälfte der Menschheit jenes Recht und jene Würde eingeräumt ist, die sie in den Stand setzt, die ihr eigentümlichen reichen Gaben und Fähigkeiten in die Entwicklung der Menschheit voll einfließen zu lassen. Zweifelt

[1] S. 18 und 19.

man in Japan an der Richtigkeit dieser Auffassung und will man sich deutlichere Gewißheit darüber verschaffen, so möge man sich nur die Länder mit islamitischer Kultur anschauen; hier ist das entgegengesetzte Prinzip sozusagen in Reinkultur durchgeführt, seine Wirkungen darum um so klarer. Aber noch genug wird von diesen Wirkungen übrig bleiben, wo man dieses Prinzip auch in abgeschwächter Form beibehält. Man wird deshalb auch in Europa vor dem Konkurrenzkampf Japans im Streben nach Kulturfortschritt solange sich übermäßigen Befürchtungen nicht hinzugeben brauchen, als es in der Behandlung der Frau bei seiner alten rückständigen Auffassung beharrt. —

Es ist von mir in dieser Abhandlung nur ein kleiner Teil der japanischen Gesetzgebung und auch dieser nur in beschränktem Maße, aber der meiner Ansicht nach vom sittlichen Standpunkte aus wichtigste Teil in Betracht gezogen. Die Literatur in ihrer Gesamtheit, also seit der Tokugawa- bis zur Jetztzeit — hiezu rechnen auch die Sprichwörter[2] und der Volksglaube[1] — würde die Richtigkeit des Vorhergehenden nicht nur bestätigen, sondern sogar unter Berücksichtigung der bestehenden Sitten nach jeder Richtung hin in noch grelleren Farben widerspiegeln.

[1] Außer dem Quellenmaterial in den Geschichtswerken, den Literaturgeschichten und Sonderarbeiten über Japan, die in europäischen Sprachen abgefaßt sind und dem wertvollen Material, das in vielen Zeitschriften überaus zahlreich aufgespeichert ist und einer umfassenden kritischen Bearbeitung noch entgegensieht, sind es besonders die anthropologischen und ethnologischen Fachzeitschriften, die über die Sprichwörter und den Volksglauben der Japaner recht wertvolle Beiträge geliefert haben. Eine umfassende Sprichwörtersammlung z. B. ist in den „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens", Suppl. 1897/8, von Ehmann veröffentlicht: „Die Sprichwörter und bildlichen Ausdrücke der japanischen Sprache". Vgl. insbesondere die Nr. 2341 und 3296; 2740 und 2982; 2343; 1475, 3398 und 3401; 2309 [1089] und 2360; 2304; 2492; 1838 usw.

Les Racusiens.

(Réponse au R. P. L. Cheïkho S. J.)

Par le **P. Anastase Marie de St. Elie,** Bagdad, Turquie Asiatique.

On se rappelle que nous avons inséré dans l'«Anthropos» II, 668 et seq., un article sur les Racusiens, dans lequel nous avons prouvé que ces sectaires n'étaient autres que les adeptes de Cyrus, patriarche d'Alexandrie, dont la doctrine était le Monothélisme et qui était un de plus ardents champions de cette hérésie.

Le R. P. Cheïkho S. J., directeur du «Machriq», a attentivement lu cet article et en a fait la critique («Machriq» X, 1120—1125). Son opinion se résume ainsi: Les Racusiens ne peuvent pas être les Monothélites, pour les raisons suivantes:

1° Nous avons cherché dans tous les dictionnaires des hérésies et des sectes religieuses, dans toutes les histoires concernant ce sujet, et écrites en grec, latin, syrien et araméen, nous n'avons trouvé aucune mention des Racusiens (pp. 1122 et 1123).

2° Cyrus, patriarche d'Alexandrie, n'est ni le premier des hérésiarques monothélites, ni le plus célèbre d'entre eux. Pourquoi donc les Racusiens auraient-ils pris son nom, et non pas celui d'un autre? (p. 1123).

3° La première fois que le mot «Racusiens» fut cité, ce fut à propos de *ʿAdyy ibn Ḥātim,* quand il arriva à la Mecque, c'est-à-dire en 630, et c'est en cette même année que Cyrus fut élevé au siège patriarcal d'Alexandrie. Il était auparavant évêque de Phasis, où il n'était connu comme monothélite que par fort peu de personnes, et il ne se déclara ouvertement pour cette secte qu'en 633. Comment *ʿAdyy* aurait-il pu être rangé dans cette secte avant qu'elle n'existât? (p. 1124).

4° Nous ne savons sur qal s'est appuyé le P. Anastase pour dire que «les Arabes chrétiens avaient embrassé le Monothélisme». Ceux qu'il considère comme tels, étaient ptutôt des Monophysites (p. 1125).

5° Les Arabes n'ont point connu directement le fameux Cyrus. Ce qu'ils en disent, ils le tiennent d'*Ibn al Paṭriḳ* (p. 1124). Donc, il n'y a pas à compter sur leurs renseignements.

Telles sont les objections du R. P. Cheïkho. Nous allons voir si elles sont irréfutables comme il le croit (p. 1123). Nous répondons:

1° Si les dictionnaires des hérésies et les histoires des anciens n'ont pas parlé des Racusiens, cela ne prouve pas que ceux-ci n'ont pas existé. La preuve, c'est que les Arabes en parlent et *ʿAdyy* était de cette secte. Et souvent il arrive que telle secte ou telle religion est connue sous un nom dans une contrée, et sous un autre nom dans un autre pays. C'est ainsi que les Chrétiens sont connus des anciens auteurs arabes sous le nom de *Nesara,* c'est-à-dire «Nazaréens», tandis que le mot «Chrétiens» est absolument ignoré de tous les anciens, et même des arabes musulmans modernes. Si l'on en trouve quelques uns qui les appellent *Mesiḥyyn* (Chrétiens), ce n'est que pour s'accorder avec nous et se faire comprendre de nous, et non pour une autre raison.

On peut dire la même chose du nom de «Mahométans». Les anciens auteurs occidentaux appellent toujours de ce nom et jamais autrement les disciples de Mahomet. Depuis l'occupation turque, ils emploient aussi le mot «Musulmans», appellation que se donnent les enfants du Prophète; tandis que le mot «Mahométans» est absolument inconnu des Arabes, quoiqu'ils le comprennent. Est-ce à dire que les anciens auteurs n'ont pas parlé des Musulmans, parce qu'ils n'ont nommé que les Mahométans, et est-ce à dire que les Arabes n'ont jamais connu les Mahométans, parce que cette dénomination n'est absolument pas employée chez eux?

On peut en dire autant des Mandéens. Les écrivains anciens et modernes leur donnent le nom de Chrétiens de St. Jean Baptiste, de «Sâbiens» ou «Sabéens»; les modernes et ceux qui vivent autour d'eux, les appellent *Ṣoubba*; tandis qu'eux-mêmes ne se donnent que le nom de *Mandâiâ*. Est-ce à dire que ces gens n'ont jamais existé, parce que le R. P. Cheïkho, cherchant dans tous les dictionnaires des hérésies et des sectes religieuses, dans toutes les histoires grecques, latines, araméennes et arabes n'a trouvé aucune mention du terme *Mandâiâ* ni aucune explication à ce sujet? Est-ce là une preuve de la non-existence de cette secte? — La première objection du R. P. Cheïkho n'est donc pas concluante.

2° Nous répondons à la seconde objection: il n'est pas nécessaire qu'un personnage soit lui-même l'auteur d'une hérésie, pour que les adeptes prennent son nom; il suffit quelques fois qu'il en soit l'apôtre ou le propagateur. C'est ce qui est arrivé pour les Jacobites. Le fameux Jacob *Barâdiâ* n'était pas l'auteur de l'hérésie, il en était seulement le propagateur ou l'apôtre. Il y a encore d'autres exemples de ce fait: le mot «Melchites» veut dire, impérialistes ou royalistes, c'est-à-dire partisans de l'empereur Marcien. Or, Marcien n'était ni hérésiarque, ni auteur d'un schisme, ni même fauteur d'une nouvelle doctrine; il travailla seulement à appliquer les canons du Concile de Chalcédoine; et cependant les hétérodoxes donnèrent le surnom de «Melchites» aux Catholiques par dérision, comme pour leur dire, qu'ils suivaient l'empereur Marcien, et non la doctrine de l'Eglise. Ce qui était absolument faux.

On a donc pu, pour le même motif, appliquer le mot de «Racusien» = «Cyriens», aux sectateurs de Racus Cyrus, quoique celui-ci ne fût pas l'auteur de l'hérésie monothélite, mais seulement le fauteur, le propagateur ou le champion de cette erreur.

3° Voici ce que nous avons à dire à propos de la troisième objection. Cyrus était connu bien avant l'an 633 ou 630 comme monothélite, c'est-à-dire dès le temps où il était encore évêque de Phasis, selon le propre aveu du R. P. Cheïkho (p. 1124), et selon l'accord unanime des anciens auteurs.

Voici en effet ce qu'on lit dans l'histoire: En 629, l'empereur Héraclius se trouvant à Hiérapolis (auj. *Manbij*), Athanase, patriarche des Jacobites, l'interrogea sur l'opération et les volontés de Jésus-Christ, et lui demanda s'il fallait reconnaître en lui une ou deux volontés. L'empereur embarrassé, dit Théophane, écrivit à Sergius de Constantinople, et fit venir Cyrus, évêque de Phasis, qu'il trouva du même avis que Sergius, à savoir: qu'il n'y avait en J.-Ch. qu'une volonté naturelle et une opération ou puissance. Ainsi, ils

étaient d'accord avec Athanase, qui sentait fort bien qu'en ne reconnaissant qu'une énergie ou opération, on ne reconnaissait qu'une nature. Le perfide Athanase fut donc fait patriarche d'Antioche par la faveur de l'empereur Héraclius. Ce ne fut pas le seul malheur. Georges, patriarche d'Alexandrie, étant mort en 630, Cyrus de Phasis fut élu à sa place la même année, et s'unit avec Théodore, évêque de Pharan (Arabie) qui partageait avec lui les nouvelles erreurs. Ainsi donc, c'est dans la mêmeannée qu'eurent lieu la nomination de Cyrus au patriarcat d'Alexandrie et la visite de *ʿAdyy ibn Hātim* à Mahomet.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que le nom de Cyrus fût déjà connu et répandu dans une partie de l'Arabie, et surtout dans celle qui est avoisinante de Pharan, comme le *Hejaz*, et à ce qu'un certain nombre d'Arabes eussent embrassé sa doctrine et pris le nom de Cyriens ou Racusiens.

Il n'y a rien d'étonnant non plus à ce que Mahomet connut déjà ces Cyriens ou Racusiens, et saisît, pour en parler, la première occasion qui se présentât; car il cherchait à prouver sa mission de Prophète, en faisant semblant de révéler les choses cachées et inconnues aux autres.

Il ne faut pas oublier aussi qu'en Arabie les nouvelles vont rapidement. Quand Napoléon faisait son expédition d'Egypte, les Arabes était au courant des nouvelles, jour par jour, selon le témoignage de tous les voyageurs et les annalistes du temps. Moi-même, j'ai vu cela dans mes voyages. A peine arrivé dans un endroit du désert, j'étais entouré de beaucoup d'indiscrets qui demandaient de mes nouvelles aux caravaniers, et qui en donnaient à ces derniers pour les mettre au courant de tout ce qui se passe dans leurs immenses steppes.

4° Dans aucun endroit de notre article, nous n'avons affirmé que «les Arabes chrétiens avaient embrassé le monothélisme»; ce que nous avons dit est ceci: «Héraclius malmena tellement les Monophysites que plusieurs d'entre eux, principalement ceux de Phénicie et du Nord-Ouest de l'Arabie, finirent par accepter l'enseignement du Concil de Chalcédoine». Et c'est ce que disent les historiens. (Voy. par exemple Rohrbacher, Histoire générale de l'Eglise, chap. Héraclius; et Joseph David, Histoire abrégée de l'Eglise Catholique par Lhomond, Mossoul 1873, p. 316 et 317.)

5° Si Cyrus était onnu des Arabes sous le nom de Racus, comme nous l'avons prouvé, je ne vois pas comment les Arabes n'ont pas connu directement ce patriarche, je veux dire de nom et de réputation; ce qui n'a pas besoin d'être prouvé, attendu que la proposition est assez claire par elle-même.

Resumé. — Notre opinion n'est pas ébranlée par les objections du R. P. Cheïkho. Nous continuons à dire que les Racusiens étaient réellement les sectateurs de Cyrus, connus des écrivains non arabes du temps, sous le nom de Monothélites ou Maronites. D'ailleurs à l'époque de l'apparition de Mahomet, c'était la secte la plus connue; et les noms les plus en vogue étaient: Héraclius, empereur, et l'hérésie qu'il favorisa, le Monothélisme, Maronisme ou Cyrisme, ce dernier défiguré en Racusisme, comme cela se voit dans tous les écrits du temps.

L'origine de l'Idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. **G. Schmidt**, S. V. D.

Traduit en français par le P. **J. Pietsch**, O. M. I.

(Suite.)

Chapitre IV.

Le préanimisme monothéiste d'Andrew Lang.

1. Andrew Lang, ses écrits, accueil qui leur a été fait.

La théorie de l'animisme ayant pris naissance en Angleterre, il semble d'autant plus naturel que ce soit aussi dans ce pays que l'on ait commençé à l'abandonner. Cet abandon pourtant — on est heureux de pouvoir le constater dans l'intérêt du développement continu des sciences — ne doit pas s'entendre dans le sens d'un rejet absolu. De fait, tout en répudiant la théorie dans l'une de ses conséquences, laquelle en formait, il est vrai, un point sailliant et fondamental, on la maintint pour le reste, et l'on ne fit que renchérir sur elle en s'engageant sur un terrain que les partisans de l'animisme eux-mêmes ne voulurent plus aborder. Nous relevons ces détails dès le début, parce que d'ordinaire ils passent inaperçus dans les différentes critiques parues jusqu'ici sur le nouveau courant d'idées qui s'est soulevé de nos jours.

L'auteur de la nouvelle théorie est l'Ecossais Andrew Lang. Hautement apprécié en Angleterre comme poète, comme historien, notamment comme historien littéraire, et comme le premier peut-être des essayistes anglais des temps modernes, A. Lang s'occupe également, depuis plus de 20 ans, d'études sociologiques, mythologiques et religieuses. Il sait faire valoir, jusques dans les travaux de ce genre, l'art quil possède comme littérateur. On éprouve un vrai plaisir à voir comment il y déploie cet art, soit en se servant, même pour les matières les plus abstruses, son langage extrêmement souple et vif, soit en y mêlant ce charmant humour tantôt finement sarcastique tantôt aimablement gai, dont il ne sait en quelque sorte se départir, même quand il traite les sujets les plus graves. Par ces qualités littéraires il se trouva bien armé spécialement dans sa longue lutte contre le grand styliste Max Müller. Car ce fut précisément A. Lang qui, placé aux premiers rangs de la nouvelle école anthropologique, combattit sans relâche l'autorité de Max Müller, et bien que cette autorité fût excessivement forte surtout en Angleterre, il finit cependant par mettre en échec la mythologie naturaliste, tandis qu'il conciliait à la mythologie animiste l'approbation générale. Cette lutte et la victoire qui en fut le prix, firent du nom de Lang un de ceux que l'on prononce avec un sentiment de haute estime, et cela dans tous les pays de l'Europe et de l'Amérique, dans lesquels la nouvelle mythologie ne tarda pas à pénétrer.

Lang trouva dans ces mêmes aptitudes littéraires une ressource non moins précieuse pour l'exposé et la défense de la nouvelle théorie que nous avons à traiter ici. On ne remarque que trop les efforts que font quelques-uns de ses critiques plus jeunes pour rivaliser avec lui à cet égard; mais en vérité, qu'on nous permette l'expression, le rengorgement avec lequel ils travaillent forme un singulier contraste avec l'art de Lang, qui est un art véritable, parce qu'il tient de la nature.

A. Lang était d'abord un adhérent convaincu de l'école tylorienne, aussi en admettait-il sans aucune hésitation la doctrine d'après laquelle le monothéisme se serait partout et uniquement développé de l'une des formes inférieures animistiques. En lisant un rapport publié par la Mission des Bénédictins de Nouvelle-Nursie dans l'Australie occidentale, il se heurta pour la première fois à des faits inconciliables avec cette doctrine, mais il crut simplement que le missionnaire, auteur du dit rapport, avait donné dans le faux. Cependant plus il avançait dans ses études, plus aussi il voyait les faits de même nature se multiplier, et finalement il acquit la conviction que la thèse principale de la théorie tylorienne était insoutenable. Il ne fit point de mystère de cette conviction, mais en parla ouvertement dans son livre «The Making of Religion», qu'il publia en 1898[1]. Ce livre eut un si grand succès, qu'en 1900 il en publiait déjà une deuxième édition augmentée. Lang élargit les idées nouvellement acquises et les approfondit dans des ouvrages qu'il avait déjà édités auparavant: «Magic and Religion», «Myth, Ritual and Religion»[2], et auxquels il fit dans ce but des remaniements considérables, en partie aussi dans «Custom and Myth»[3]. Dans ses deux ouvrages sociologiques, «Social Origins» et «The secret of the Totem»[4], qu'il publia depuis, les mêmes idées entrent également en ligne de compte, en tant que ces ouvrages touchent à des sujets religieux. En outre Lang est un travailleur infatigable qui a toujours l'œil au guet, publiant coup sur coup les résultats nouvellement gagnés de ses recherches, rectifiant les inexactitudes, dissipant les malentendus et repoussant les attaques dirigées contre lui. C'est ce que nous le voyons faire dans les revues anthropologiques «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», «Man» et «Folk-Lore»; et comme dans les différents milieux intellectuels d'Angleterre on s'intéresse à ces questions plus vivement que chez nous, il écrit encore dans les autres revues anglaises, telles que «Edinburgh Review», «Contemporary R.», «Fortnightly R.» etc.

De cette façon il fournit sans cesse à ses adversaires de la besogne en abondance, d'autant plus qu'il semble avoir pris pour maxime de ne rester jamais en dette de réponse vis à vis de personne. En Angleterre, c'eût été chose impossible de passer ses nouvelles thèses sous silence. Elles ne tardèrent pas à y provoquer de vives discussions; ce fut dans le monde littéraire comme un mouvement de vagues qui, se produisant dans toutes les directions,

---

[1] Longmanns, Green & Co., 39 Paternoster-Row, Londres.

[2] Ces deux ouvrages, édités par les mêmes, 1901.

[3] Chez les mêmes éditeurs, 1904.

[4] «Social Origins», chez les mêmes éditeurs, 1903; «The secret of Totem», mêmes éditeurs 1905.

ne s'est pas encore arrêté. L'étonnement causé par cette prétendue «conversion» de l'un des plus ardents champions de l'école tylorienne, étonnement mêlé d'assez de sarcasme, se trouve exprimé dans les lignes par lesquelles l'adversaire le plus remarquable de Lang, E. Sidney Hartland ouvrait son compte-rendu sur l'ouvrage de Lang «The Making of Religion». Nous y lisons: «Si par hasard ceux qui sont habitués au genre ordinairement moitié sérieux moitié sarcastique de M. Lang, ont par suite douté que cet auteur pût jamais être vraiment sérieux (hormis le cas où il attaque le professeur Max Müller), le présent ouvrage «The Making of Religion» les détrompera bien. Car dans ce livre Lang donne le spectacle d'une lutte sérieuse, d'une lutte à mort contre des théories anthropologistes très en vogue, ou que Lang présente comme telles, et sa conclusion finale est un appel sans passion — il le croit du moins — en faveur des *rudimenta* de l'orthodoxie théologique»[1].

Or, comme la discussion, ouverte dans les Revues anglaises les plus accréditées et naturellement aussi les plus connues partout à l'étranger, se montrait si vive, que d'autre part il s'agissait d'opinions nouvelles, soutenues par un savant d'une si vaste renommée, et que de plus ces opinions allaient de la façon la plus tranchante à l'encontre d'une théorie universellement admise, on ne s'explique nullement le profond silence dont les savants de profession des autres pays s'enveloppèrent en face de la théorie de Lang.

En France, il est vrai, A. Gaidoz, un ami d'A. Lang et son compagnon d'armes dans la lutte contre M. Müller, s'occupe de «The Making of Religion» dans sa revue folkloriste intitulée «Mélusine» (IX. 1898—1899, p. 100 ss.). Néanmoins la surprise qu'il éprouve lui aussi à la vue du changement survenu chez son compagnon, le met comme hors de lui. Il reconnaît que Lang est en ces choses plus compétent que lui; malgré cela il conclut en ces termes, qui témoignent d'un vrai scepticisme gaulois: «Mais je reste sceptique, et, puisque M. Lang est helléniste autant que sauvagiste, je lui dirai avec le Chremyle d'Aristophane: Οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ' ἢν πείσῃς!» — Et pour quelle raison donc?

Peu après la publication de «The Making of Religion», la «Revue de l'histoire des Religions», rédigée par A. Réville, en apporte une très courte annonce; elle vante Lang comme «un écrivain original, indépendant, très érudit, qui sait s'affranchir de la tyrannie de toutes les formes, même de celles qui sont de sa propre création» (XL, 1899, p. 399), et promet de publier, dans les premières livraisons de son nouveau volume, un article très détaillé en rapport avec l'importance de l'ouvrage en question. Or, dans tout le volume XLI (1900) on cherchera vainement un article de cette teneur, bien que la seconde édition de «The Making of Religion» parût en cette même année; on ne le trouve pas davantage dans le volume XLII (1901), époque où «Myth, Ritual and Religion» et «Magic and Religion» furent également réédités. C'est seulement en 1902, par conséquent quatre années après la première édition de «The Making of Religion», que l'on consacre à cette

[1] Folk-Lore, IX, 1898, p. 290.

édition, en même temps qu'à la seconde, trois pages d'un compte-rendu ordinaire. Aucune autre Revue française, aucun autre écrivain français, que je sache, ne s'est occupé de Lang; seul l'auteur de la récension mentionnée plus haut fait exception, c'est A. de Gennep, qui dans son ouvrage «Mythes et légendes d'Australie» paru récemment (Paris, 1905) nous fait connaître a plusieurs reprises le point de vue qu'il embrasse vis à vis des théories de Lang.

C'est bien tard que dans l'Amérique du Nord la revue «American Folk-Lore» offre à ses lecteurs une critique de «The Making of Religion» et encore ne le fait-elle que parce que ce livre a donné lieu à de vives discussions en Angleterre. L'auteur de la critique témoigne sa satisfaction de ce que l'attaque si singulière dirigée par Lang a été dûment repoussée.

Je ne connais aucune revue ni aucun écrivain de Belgique, d'Italie et d'Espagne, qui se soit prononcé dans un sens ou l'autre sur la nouvelle théorie de Lang; de même le «Internationales Archiv für Ethnographie», qui se publie en Hollande (Leide), ne fait aucun renvoi aux nouvelles idées de Lang.

En Allemagne, on garda jusqu'à l'année 1906, le silence le plus complet. Ni la «Zeitschrift für Ethnologie», ni le «Globus», ni même le «Archiv für Religionswissenschaft», revue spéciale qui s'occupe de la science des religions au sens plus restreint du mot, ni aucun auteur en particulier ne s'en rapporta de quelque manière à Lang. C'est ce qui nous explique la possibilité du cas suivant. Lang avait affirmé que les tribus du sud-est de l'Australie lui fournissaient l'appui le plus solide pour sa théorie. Or, dans l'examen des publications relatives à ces tribus, fait dans le «Archiv für Religionswissenschaft» le docteur Foy ne dit mot des explications proposées par Lang, et produisit tout simplement ses vues diamètralement opposées à celles de Lang. Ce ne fut qu'en 1906, en automne, que le célèbre américaniste, le docteur P. Ehrenreich, dans son importante dissertation «Götter und Heilbringer»[1], vint à parler de Lang et se déclara franchement pour lui.

On trouvera assez étrange l'attitude que prend vis à vis de Lang un autre savant d'Allemagne. Il s'agit de K. Breysig, auteur, lui aussi, d'une nouvelle théorie sur l'origine de l'idée de Dieu. Dans son livre, que nous venons de mentionner, Ehrenreich lui consacre précisément une critique et le renvoie pour cette question à Lang. Il paraît que de cette manière Breysig apprit pour la première fois à connaître Lang; il aura donc probablement pris quelque part des informations sur lui, et voici en quels termes il nous en dit le résultat: «Ainsi, ce dieu-un [Eingott] règnerait en souverain sur notre globe... Il est emprunté [sic!] à Andrew Lang (The Making of Religion, p. 193, ss.). On devrait pourtant savoir de quelles excentricités, de quelles bizarreries cet Ecossais, aussi parfaitement capricieux que spirituel, s'est déjà constitué l'avocat par le passé»[2]. Nous ne voudrions pas disputer à Breysig l'honneur qui lui revient comme historien; mais pour ce qui

---

[1] Dans «Zeitschrift für Ethnologie», année 1906, p. 536—610. Plus bas nous reviendrons souvent encore à cette dissertation.

[2] «Geschichte der Menschheit», Erster Band: Die Völker der Urzeit. I, p. 362, note 2.

regarde le champ de la mythologie et de l'ethnologie, il n'y est encore en somme, disons le mot, qu'un ouvrier de la dernière heure. Néanmoins voilà comment, en trois lignes d'une petite note, il exécute un homme qui, par des travaux de longues années, couronnés d'un plein succès, a beaucoup mérité de ces deux sciences, et s'est acquis une considération universelle. Si jamais c'était le tour de Breysig d'être traité lui-même de la même façon qu'il le fait ici à un autre savant, il faudrait écrire sur lui à peu près dans ce style là: «La théorie dite des sauveurs (Heilbringer-Theorie) est empruntée à Breysig. On devrait pourtant ne pas ignorer que cet historien berlinois cherche pour l'ordinaire ses délices dans d'ingénieuses conjectures ou encore dans un style extrêmement fleuri, lequel parfois ne ressemble pas mal à de la prose furibonde. Pour le moment il est tout à fait inutile de nous occuper davantage de lui; mieux vaut attendre que ses productions aient passé de l'inconsistance des mollusques ou de la fragilité du cartilage à la solidité d'une ossature résistante. Des conclusions catégoriques violemment rattachées à des prémisses qui n'ont d'autre fondement que la supposition ou le désir de celui qui conclut, ne sauraient être prises en considération». Pareil langage assurément serait de l'impertinence; pour la raison que nous avons donnée tout à l'heure, il ne serait plus inconvenant que le procédé dont Breysig use vis à vis d'un savant tel que Lang. Nous voulons espérer que Breysig lui-même s'en convaincra par la lecture de cette étude.

Si des autres pays nous passons à l'Autriche, nous la voyons seule faire exception. Il y a plusieurs années déjà qu'un savant de renom, le docteur L. de Schroeder, professeur de sanscrit à l'université de Vienne, y rompit une lance en faveur d'Andrew Lang; ce fut dans un discours sur les «commencements de la religion», prononcé en 1902 devant la Société Anthropologique de Vienne. L'auteur de ces lignes se trouvait parmi les auditeurs, et y entendit pour la première fois parler de la nouvelle théorie de Lang. Au 2e Congrès International d'histoire universelle des religions, tenu à Bâle en 1904, M. de Schroeder fit un autre discours[1] sur la «Croyance à un être suprême bon chez les Ariens», et appliqua spécialement à ceux-ci la théorie de Lang. Pour ce qui est de la justesse d'une pareille application, il se propose d'en fournir la preuve détaillée dans un ouvrage plus étendu «Altarische Religion» actuellement en préparation. Dans la 1ère livraison des «Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion», laquelle a pour titre «Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung» (Munich, 1906 [?]), l'illustre professeur traite de nouveau le même sujet dans son ensemble. Nous y reviendrons plus tard.

A part cette double adhésion assurément très appréciable, Lang n'a donc rencontré jusqu'ici que de l'opposition et, ce qui est pire encore, chez la plupart un silence dédaigneux. Tout récemment E. Lehmann[2] s'est fait l'interprète du sentiment général des esprits vis à vis de Lang; il l'a fait en

---

[1] Publié dans la «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», tome XIX, p. 1–23.

[2] Dans son Mémoire «Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker», inséré dans «Die Kultur der Gegenwart» par Hinneberg, Teil I, Abt. III 1, p. 1—27.

des termes qui, sans que l'auteur s'en aperçoive, sont fort significatifs. «Cette théorie inattendue de Lang, dit-il entre autres, a été accueillie avec la méfiance qu'elle mérite [sic!]». Qui donc, oserions-nous bien demander, qui «mérite» cette méfiance? Serait-ce le célèbre mythologue A. Lang? Ou les nobles idées qu'il enseigne? Ou les rapports sur lesquels il s'appuie? Plus tard nous examinerons à fond toutes les difficultés qu'on a fait valoir contre Lang; pour le moment nous voudrions encore faire remarquer que Lehmann ne critique sérieusement aucun point, mais se contente de nier une thèse après l'autre, avec cette «méfiance» que la chose «mérite».

Du reste, A. Lang lui-même, vu le courant qui domine notre époque, ne s'est point fait illusion sur l'accueil que sa théorie trouverait. Dès 1901 il écrivit: «Comme d'autres martyrs de la science, je dois m'attendre à passer pour importun, gênant, pour un homme possédé d'une seule idée, laquelle par-dessus est fausse. Faire en ce cas l'offensé serait trahir un grand manque d'esprit et de connaissance de la nature humaine». Si malgré cette prévision rien n'a pu le faire renoncer à exposer ses nouvelles opinions sans reserve aucune, la gratitude et l'estime qu'on lui en doit, sont d'autant plus grandes.

Or, nous nous sommes proposé de remplir ce devoir de gratitude et d'estime, en contribuant à faire apprécier les idées de Lang des lecteurs de notre Revue et du public savant en général. Bien entendu, cela ne nous empêchera pas de produire intégralement toute la critique dont elles furent l'objet jusqu'ici, et même de la compléter en y ajoutant, sans ménagement aucun, notre critique personelle là où le besoin s'en fera sentir. Même quand cette ligne de conduite nous amènerait à contredire Lang en l'une ou l'autre de ses vues particulières, nous ne croyons pas qu'elle nous mette jamais en opposition avec sa tendance générale, qui se manifeste partout comme un puissant amour de la vérité, dégagé de tout respect humain.

Le travail accompli par A. Lang peut se résumer en trois points:

1° Il a rassemblé des matériaux encore inconnus et surprenants, dont une partie recueillis par lui-même à d'anciennes sources, et le reste nouvellement acquis par d'autres observateurs; il en a également défendu l'authenticité extrinsèque et intrinsèque contre toutes les objections.

2° Il a démontré l'incompatibilité de ces faits avec la théorie de l'animisme prédominante jusqu'alors.

3° A la place de cette théorie ainsi minée par la base il en a établi une nouvelle.

Nous allons parcourir successivement ces trois points.

2. Matériaux réunis par A. Lang.

Nous nous arrêterons plus longtemps, pour l'examiner plus à fond, au premier point, c'est-à-dire aux matériaux nouveaux ou nouvellement découvens, parce que ceux-ci garderaient leur valeur entière, lors même que la iheorie que Lang y rattache ne fût point avérée. Or, il reste toujours d'une urgente nécessité de mettre cette valeur en son plein jour par une exposition

détaillée. Ce que le principal adversaire de Lang, E. Sidney Hartland, avait déjà reconnu, savoir que jusqu'ici les ethnologues avaient trop négligé les faits en question[1], est encore vrai aujourd'hui; la situation sous ce rapport ne s'est pas du tout améliorée. On se tourne avec ardeur vers d'autres nouveautés, tandis que l'on continue à laisser ces faits dans l'obscurité où on les avait relégués depuis cinquante ans.

Pour nous rendre exactement compte de la valeur absolue des faits relevés par Lang, nous mettrons à contribution non seulement les ouvrages où il les relate[2], mais encore les sources premières qu'il indique lui-même pour les y avoir puisés. Quant aux faits nouveaux qui ont été acquis après l'apparition de ses ouvrages, nous ne les intercalerons dans ce chapitre que lorsqu'ils rendront nécessaire la rectification immédiate d'une opinion émise par lui; nous réservons pour un chapitre spécial tout ce qui reviendrait à un développement dans les sens propre du mot, puis qu'ici il s'agit en premier lieu d'exposer la théorie de Lang.

Ce qui fit naitre dans l'esprit de Lang les premiers doutes sur la justesse de la théorie animiste, ce sont les résultats surprenants des recherches faites récemment en Australie. C'est aussi de ce côté que nous porterons d'abord notre attention.

a) Les Australiens.

Parmi tous les représentants de notre espèce, les Australiens occupent l'un des plus bas degrés du développement physique et culturel; ils en sont encore à l'âge de pierre et ne connaissent pas même la poterie. Vu cet état d'infériorité et en s'en tenant aux principes de l'évolutionisme moderne, plusieurs auteurs furent bel et bien tentés de croire que sous le rapport de la religion ces pauvres gens n'étaient pas mieux partagés. Huxley[3] et Spencer[4] ont succombé à cette tentation. Waitz-Gerland[5] au contraire avait eu en ceci des vues plus justes: il insiste sur ce fait que, notamment au sud et sud-est de l'Australie, on observa comme des rudiments ou des vestiges de notions religieuses plus élevées. Mais les documents particuliers dont on disposait alors, fourmillaient encore de tant de contradictions et manquaient tellement de clarté qu'il était impossible de se former un jugement bien net sur le niveau religieux de ces contrées et on ne pouvait pas s'en faire une idée bien haute.

Cependant, à partir de 1872 même, deux hommes se sont efforcés, par de longues recherches, de dissiper les ténèbres qui enveloppaient encore les pratiques religieuses et les autres coutumes des Australiens, spécialement de ceux du sud et du sud-est. C'étaient le docteur Lorimer Fison et A. W. Ho-

---

[1] V. ci-dessus p. 366.

[2] En renvoyant aux ouvrages de Lang, v. p. 562, nous nous servirons désormais, afin de ménager l'espace, des signes abréviatifs suivant: MR = The Making of Religion (toujours la deuxième édition); McM = Magic and Religion; MRR = Myth, Ritual and Religion; CM = Custom and Myth. I = tome 1er; II = tome 2e.

[3] Science and Hebrew Tradition p. 346.

[4] Ecclesiastical Institutions, p. 624.

[5] Anthropologie der Naturvölker, VI, 1872, p. 796 ss.

witt; à ce dernier surtout était réservée la bonne chance non seulement de trouver la cause propre des susdites ténèbres, mais encore de faire, une fois les ténèbres disparues, les plus étonnantes découvertes. Il put d'abord constater une chose, c'est que la connaissance de la religion des Australiens se puise à plusieurs sources, qui forment deux groupes entièrement séparés et distincts. Les unes ne fournissent que des données vagues et incomplètes; ce sont toutes les communications faites par des femmes et des enfants, ainsi que par des hommes en tant que ceux-ci ont pour interlocuteurs des «profanes». Quant aux autres, ce sont à la vérité des renseignements complets et qui donnent comme le dernier mot; malheureusement on ne peut les obtenir que de ceux des jeunes gens et des hommes qui ont déjà reçu l'initiation secrète de la tribu. Car c'est seulement à ce moment qu'on les initie à tous les mystères de la religion, mais en leur défendant sous peine de mort d'en faire part à des femmes, à des enfants et à des étrangers. Si malgré cela il est parfois arrivé à un Australien de fournir à un blanc des renseignements plus précis, il ne le faisait qu'à voix basse, dans un lieu écarté, en tremblant et en frémissant; et même dans ce cas il n'aura point révélé le mystère tout entier.

Or, Howitt, qui savait la langue de plus d'une tribu et jouissait de la confiance des indigènes à un haut degré, réussit, dès l'année 1884, à obtenir la permission d'assister, chez plusieurs tribus successivement, à la célébration de leurs rites occultes. L'importance des constations qu'il put faire ainsi, consiste en ce qu'elles mettent au courant des conditions tant sociologiques que religieuses des Australiens de la partie méridionale. Howitt les a portées à la connaissance du public dans une série de dissertations, auxquelles Lang se rapporte le plus souvent, et qui parurent pour la plupart dans le «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland». Depuis, la besogne est devenue pour nous beaucoup plus commode qu'elle ne l'était pour Lang; car ayant, à la suite de recherches ultérieures, amélioré et même enrichi de nouveaux faits les études particulières mentionnées, Howitt les a réunies toutes en un grand ouvrage, «The Native Tribes of South East-Australia»[1], qui fera époque dans l'ethnographie de ces tribus australiennes. Désormais nous le citerons toujours à la place des dissertations détachées. Les renseignements que Howitt y donne, ne sont pas seulement, pris en eux-mêmes, de la plus haute importance. Une fois que par leur moyen on a pu fixer et préciser les premiers linéaments du sujet qui nous occupe, ils servent encore à mieux comprendre les anciens documents, dont ils rehaussent ainsi la valeur.

Les rapports de Howitt concernent exclusivement le sud-est de l'Australie[2]. Personnellement il croit que les formes supérieures de religion qu'il y

---

[1] Londres, 1904. Dans la suite nous citerons cet ouvrage sous la rubrique: HSE.

[2] Plus exactement: «... the whole of Victoria and of New South Wales, up to the eastern boundaries of the tribes of the Darling River. If the Queensland coast tribes are be included then the western bounds might be indicated by a line drawn from te mouth of the Murray River to Cardwell, including the Great Dividing Rangs, with some of the fall inland in New South Wales». HSE, p. 500.

a observées, ne se rencontrent pas dans le reste de l'Australie. Il fallait bien en venir à cette opinion, si on voulait s'appuyer sur les ouvrages de deux autres explorateurs du continent australien, c'est-à-dire du professeur Baldwin Spencer et de F. J. Gillen: «The Native Tribes of Central Australia» (Londres 1899) et «The Northern Tribes of Central Australia» (Londres 1904). En effet, ces deux explorateurs assuraient de la façon la plus formelle que, malgré des recherches minutieuses, ils n'avaient trouvé aucune trace d'une forme supérieure de religion dans tout le territoire exploré par eux, surtout pas chez la tribu la plus importante de ce territoire, celle des Aruntas: ces derniers seraient au contraire de parfaits athés. Ce n'est que chez les Kaïtishs qu'on avait pu découvrir quelque chose de semblable.

Or, détail très curieux, dans «Folk-Lore» (décembre, 1905 p. 428 ss.) N. W. Thomas fait remarquer qu'en 1894, donc plusieurs années auparavant, Gillen avait parlé de ces contrées dans un sens tout opposé, comme on le voit dans le «Report of the Horn Expedition» (tom. IV, p. 193). En outre, N. W. Thomas attire l'attention sur des rapports rédigés dans le même sens par des hommes dignes de foi, et il cite enfin, d'après les indications du missionnaire Strehlow, des faits qui regardent spécialement les Aruntas et qui infirment totalement les assertions de Spencer et de Gillen[1].

A ces renseignements sont venus s'en ajouter d'autres, que l'on trouvera d'abord dans l'article «Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentralaustralien» (Globus, XCI, 1907, p. 285 ss.), publié, toujours d'après les lettres de Strehlow, par M. le baron de Leonhardi; mais tout spécialement, dans la publication extrêmement précieuse et plus considérable du même missionnaire, «Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien», publication dont M. le baron de Leonhardi s'est également chargé et dont la première partie, «Mythen, Sagen und Märchen des Arandastammes in Zentral-Australien» a paru actuellement[2]. D'après ces communications de M. Strehlow, qui, possédant parfaitement la langue des Arunta (qu'il appelle, lui, Arandas) mérite plus de croyance, il est hors de doute que même chez les tribus qui n'habitent pas le sud-est de l'Australie, il existe des formes de religion plus élevées que ce qu'on avait ordinairement admis jusqu'ici. Plus bas nous insérerons la description qu'en fait Strehlow[3].

A la fin nous rapporterons aussi les renseignements venus à ce sujet de l'Australie septentrionale; pour le moment il y en a assurément très peu, mais l'unique raison en est, qu'on n'y a encore fait dans ce but que peu de recherches sérieuses.

---

[1] Ceci s'applique également au dogme devenu déjà si fameux de la réincarnation, admis, dit-on, par les Aruntas. A en croire Spencer et Gillen, la conception d'un homme ne serait pour les Arunta autre chose que la réincarnation d'ancêtres fabuleux, appelés *Alcheringas*, qui auraient vécu dans quelque temps primitif. En tout cas, il est constaté maintenant que le nom d'*Alcheringa* est une méprise.

[2] Comme 1er volume des «Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum, Frankfurt am Main», Francfort-sur-Main, 1907.

[3] Remarquons que le professeur Dr. Klaatsch, dans le rapport qu'il publia sur ses voyages en Australie (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, p. 635—690) témoigne, à plusieurs reprises, de ses doutes au sujet de la certitude des données fournies par Spencer et Gillen.

C'est donc d'abord et surtout l'Australie sud-est qui entre ici en question.

Si nous voulons établir d'abord le côté négatif, c'est-à-dire ce que l'on ne rencontre certainement pas dans cette partie de l'Australie, nous avons à mettre en évidence les points suivants: 1° l'animation de la nature, l'animisme proprement dit, y est en général très peu développé; on le voit le plus clairement admis pour la lune, le soleil et quelques étoiles; mais aucun être faisant partie de la nature n'est l'objet d'un culte religieux quelconque. — 2° Le totémisme n'y est que faiblement développé; la règle d'après laquelle il ne serait point permis de manger ou de tuer l'animal-totem n'a point encore reçu la valeur d'une règle fixe, et nulle part on ne rend un culte religieux à l'animal-totem. — 3° Il manque le culte des ancêtres; il y a bien un certain soin que l'on prend des âmes, lequel semble s'identifier avec les soins mêmes que l'on consacre à la sépulture, et consiste en partie à déposer des aliments, à allumer des feux près de la tombe des défunts; mais rien de cela n'a le caractère d'un sacrifice, de même on n'adresse point de prières aux ancêtres[1]. Du reste le culte des ancêtres est rendu difficile par la défense de prononcer les noms des défunts, ainsi que par le matriarcat, qui est en vigueur chez beaucoup de tribus et empêche la continuation de l'union existante entre les vivants et les ancêtres mâles.

Par contre on retrouve dans tout ce territoire des marques très nettes de la croyance à un être suprême, croyance qu'il faut considérer comme une sorte de monothéisme, quelque anthropomorphe que cet être nous apparaisse avec les différents traits sous lesquels il est souvent conçu, Cet être suprême est en même temps législateur, gardien, rémunérateur ou vengeur de la conduite morale des hommes, et cela non seulement en cette vie, mais encore dans l'autre. Il est clément et bienveillant; autrefois il habitait sur la terre, mais il vit maintenant au-dessus du ciel dans un autre monde, d'où il voit tout ce qui se passe sur terre. Il n'a point de temples ni de lieux quelconques spécialement consacrés à son culte; il n'y a pas non plus d'images qui le représentent: on n'en fabrique qu'une pour la célébration des mystères, mais il faut qu'elle soit détruite immédiatement après, sous peine de mort. Il n'a pas même un sacerdoce spécial; les assemblées sont dirigées par les anciens et les chefs; chez quelques tribus ceux-ci se vantent d'être investis d'un pouvoir céleste qu'ils prétendent avoir reçu précisément de cet être suprême. Il y a aussi des chantres que cet être inspire.

Telle est, dans son ensemble, la physionomie de cet être suprême. Nous avouons en avoir choisi, pour les réunir en un seul tout, les traits les meilleurs et les plus nobles. Mais pour faire connaître à nos lecteurs la vérité tout entière et leur présenter cet être dans toute son individualité, nous devons aussi, ne fût-ce que brièvement, exposer les idées concrètes qu'en ont les diverses tribus en particulier. Pour cela nous nous appuierons avant tout sur les explications que donne Howitt (HSE p. 488ss.).

---

[1] Le cas où quelqu'un, qui se trouvait dans le besoin, s'adressa à son ami défunt pour que celui-ci lui apparût et lui apprît un chant magique (HSE, p. 435), est un cas isolé.

Chez les Narrinyeris[1], l'être suprême s'appelle *Nurrundéré* et *Martumméré*. Il a fait toutes choses sur terre et a enseigné aux hommes tous les arts avec les rites et les cérémonies. Il est maintenant au ciel, où il s'en est allé avec ses enfants. On ne prononce jamais son nom qu'avec respect.

Les Wimbaïos ne parlent de l'être suprême *Nurelli* qu'avec le plus grand respect. C'est lui qui a fait tout leur pays avec les fleuves, les arbres et les animaux. Nurelli donna aux noirs leurs lois, et monta enfin au ciel, où une constellation doit le représenter. Il aurait eu deux femmes et porté deux lances[2].

Chez les tribus du sud-ouest de Victoria, l'être suprême porte le nom de *Pirmeheeal* (= notre père). C'est un homme à la taille gigantesque, qui vit au-dessus des nuages. Il est bon et ne fait de peine à personne. Quand on le nomme — ce qui arrive rarement — c'est toujours avec respect.

Bunjil est l'être suprême des Wurunjerris, des Wotjobaluks, des Mukjawaraints et des Kulins. D'après ces deux dernières tribus il a deux femmes, qui sont sœurs et répondent au nom de *Gannawarra* (= cygne noir); d'après les Wotjobaluks il a un frère, qu'ils appellent *Djort* et qui est une étoile de son voisinage; d'après les Kulins, *Bimbeal* (= l'arc-en-ciel) est son fils. Les Wotjobaluks l'appellent encore *Mami ngorak* (= notre père); d'après eux, il habite au-dessus du ciel. Les Mukjawaraints le nomment pareillement le «père de tout le peuple»; ils disent qu'il est bon et ne fait de mal à personne. D'après les traditions des Kulins, il leur enseigna tous les arts et toutes les lois, puis il monta dans un tourbillon au ciel, d'où il regarde les hommes. On lui donne aussi le nom de *Mami-ngata* (= notre père). Ailleurs on raconte qu'il a fait la terre, les arbres et les hommes, et l'on dit que dans le langage son nom signifie sagesse et intelligence. D'apres les Wurunjerris c'est Bunjil qui forma les hommes avec du limon et leur donna la vie, tandis que son frère *Pallina* tira les femmes de l'eau pour qu'elles se mariassent avec les hommes[3].

Chez les Kurnaïs, on ne connaît généralement d'autre nom de cet être suprême que celui de *Mungan ngaua* (= notre père). Il vécut ici bas dans les temps les plus reculés et apprit aux Kurnaïs tout ce qui est bon et utile. Il a un fils, *Tundun*, qui se maria et fut le premier ancêtre des Kurnaïs. Mungan ngaua institua les cérémonies secrètes de l'initiation; les deux toupies

---

[1] Nous donnons, sans y rien changer, les noms tels que nous les trouvons avec leur orthographe anglaise dans Howitt et les autres auteurs, qui sont en général des Anglais. Toutefois ce nous est presque un besoin d'engager nos lecteurs à ne pas prononcer ces noms ou à ne pas considérer comme certainement exacte une prononciation qu'ils se forgent eux-mêmes d'après des règles anglaises quelconques. Car c'est ici que l'on remarque de nouveau cette orthographe extrêmement vague de l'anglais dont Withney disait qu'elle semble avoir pour principe: «to write all kinds of sounds almost all kinds of ways . . .» (Journ. of the Amer.-Orient. Soc. I, 1862, p. 301). On ne peut que s'associer à la plainte d'E. Sidney-Hartland (Folk-Lore XVII, 1906, p. 119) au sujet de la confusion qu'en résulte, et souhaiter vivement que l'on ne tarde pas à y remédier.

[2] Dans son Journal II, p. 355 ss. (cité par Lang MRR II, p. 7) Eyre dit que *Noorele* a eu trois fils non-nés.

[3] William Thomas, Letters from Victoria Pioneers, Melbourne, p. 65, cité dans HSE, p. 484.

bourdonnantes dont on s'y sert, portent les noms de Tundun et de sa femme. Une fois il advint que quelqu'un trahit les secrets de ces cérémonies aux femmes; alors Mungan ngaua s'irrita et envoya son feu, *l'aurora australis*, qui remplit tout l'espace entre le ciel et la terre. Les hommes devinrent comme fous de frayeur et s'entretuèrent à coups de lance, les pères tuèrent leurs enfants, les maris leurs femmes et les frères leurs frères. Puis la mer envahit, en s'y précipitant, la terre ferme, et presque tous les hommes se noyèrent. Quelques-uns de ceux qui survécurent devinrent les ancêtres des Kurnaïs; d'autres, parmi lesquels Tundun et sa femme, furent changés en bêtes. Mungan ngaua quitta la terre et monta au ciel, où il habite encore.

Chez les Theddoras, les Yuins et les Ngarigos, le nom de l'être suprême est *Daramulun;* les femmes ne le connaissent que sous le nom de *Papang* (= père) ou de *Biamban* (= seigneur). D'après les Yuins il a une mère du nom de *Ngalalbal*. C'est lui qui planta les arbres sur la terre et donna aux Yuins leurs lois et leurs mystères. A cette époque la terre était son séjour; à présent il vit au ciel, d'où il surveille la conduite des hommes. Après la mort, les âmes humaines vont chez Daramulun. Sa voix, c'est le tonnerre, qui amène la pluie et fait recroître tout (HSE p. 538). Un homme, dans les Kuringals, raconte bien la mort de Daramulun, dont l'âme néanmoins serait montée au ciel. Mais c'est le seul cas où il soit fait mention de la mort de cet être suprême, et le nombre des rapports qui traitent du même sujet mais sans rien dire de la mort de Daramulun, étant d'autre part si grand, il faut considérer cette histoire comme une addition secondaire faite dans des temps animistes.

Chez les Wathi-Wathis, l'être suprême s'appelle *Thathapuli*, et *Tulong* chez les Tatathis. Il serait venu de l'extrême nord et vivrait maintenant au ciel. Il apprit à chaque tribu sa langue. Il fit des hommes, des femmes et des chiens; à l'origine ces derniers pouvaient même parler, jusqu'à ce qu'il leur reprît le langage.

Les Wiradjuris, les Kamilaroïs et les Euahlayis[1] reconnaissent *Baiamé* comme leur être suprême. La signification de ce nom est douteuse. Mr. Ridley, ancien missionnaire des Kamilaroïs, le faisait dériver de *baia* ou *biaï* = «faire». Mrs. Parker dit que *byami*, en langue des Euahlayis, est la même chose que «grand», donc ici ce nom signifierait «le grand», tandis que *baia* ayant le sens de «faire» ne se rencontrerait pas en euahlayi. Chez les Euahlayis les femmes n'emploient point le nom de Baiamé, mais seulement celui de *Boyjerh* = «père». Un sorcier wiradjuri, qui prétend être arrivé jusqu'au ciel en état de «trance» et y avoir vu Baiamé, nous le dépeint comme un vieillard à haute stature et à longue barbe. Il y était assis, les jambes croisées; deux grands cristaux de quartz[2], partant de ses épaules, s'élevaient vers le ciel au-dessus de lui. Il y avait là un bon nombre des fils de Baiamé

---

[1] Howitt ne donne point de renseignements sur les Euahlayis; ceux qu'on a, sont tirés du livre de Mrs. K. Langloh Parker «The Euahlayi Tribe», Londres 1905.

[2] Les sorciers australiens se servent beaucoup de cristaux de quartz pour y voir les choses éloignées.

avec une grande partie de son peuple, qui se compose de quadrupèdes et d'oiseaux (HSE p. 408). D'après les Kamilaroïs c'est Baiamé qui a fait tout et conserve tout. Habituellement invisible, il est apparu, en venant de l'ouest, sous une forme humaine; il a fait toutes sortes de présents aux hommes, puis en compagnie de ses deux femmes, il a continué sa route dans la direction de l'est. Dans leurs cérémonies secrètes, les Euahlayis l'appellent le «père de tous», aux lois de qui toutes les tribus obéissent maintenant. Il paraît qu'il est venu du nord-est, ayant la taille d'un géant; il changea en hommes les animaux déjà existants, fit d'autres hommes avec du limon, leur enseigna tout, leur donna des lois, et s'en retourna vers le nord-est. Il a un totem pour chaque partie de son corps, et il a donné à chaque tribu son totem c'est-à-dire qu'il est au-dessus de tous les totems et qu'il en a fixé le mode de répartition. Il a deux femmes: l'une *Birrahgnooloo,* qui s'appelle «mère de tous» et réunit également tous les totems en sa personne; c'est celle-là qu'il affectionne le plus, tandis que l'autre, *Cunnumbeillie,* est plutôt là pour les travaux du ménage et pour les enfants. Outre les images de Baiamé et de Birrahgnooloo, on en fait encore une autre pour la célébration des mystères; cette troisième image doit représenter *Bailahburrah* ou *Dillalee,* le fils surnaturel ou, comme quelques-uns disent, le frère de Baiamé, qui n'est pas né de la femme, mais existait avant les hommes et avant le voyage de Baiamé à travers l'Australie. *Daramulun* ou *Gayandi* était une statue en pierre ayant l'extérieur d'un homme et faite par Baiamé, dont la voix devait retentir pendant la célébration des mystères. C'est ce Gayandi qui devait présider aux mystères; mais au lieu de faire sauter la dent de devant des jeunes garçons — ce qui constitue une partie principale de la cérémonie d'initiation — il leur rongeait la figure. Baiamé le changea alors en une bête vilaine et venimeuse, qui rend les lieux destinés aux Boorahs (assemblées secrètes) dangereux. D'après les Kamilaroïs au contraire, *Daramulun* est un des fils de Baiamé et préside aux mystères. Mais chez eux on ne le représente jamais qu'avec une jambe, l'autre se terminant en un os pointu; il paraît qu'il perdit cette jambe quand il glissa du ciel sur la terre et qu'en même temps il laissa tomber sa hache (HSE p. 585). On fait des prières à Baiamé — les femmes de leur côté en font à Birrahgnooloo — pour obtenir la pluie; les sorciers lui demandent une longue vie pour les noirs, et, à un enterrement, l'admission du mort au royaume de Baiamé. Baiamé veille à l'accomplissement de ses préceptes; après la mort tous doivent paraître à son tribunal. Trois péchés sont irrémissibles, ce sont le meurtre, le mensonge fait aux anciens de la tribu, et le rapt d'une femme avec laquelle les lois du mariage défendent de contracter une union. On inculque, comme étant commandée par Baiamé, la bonté envers les vieillards et les infirmes[1].

---

[1] Dans un entretien qu'il eut avec Goethe alors plus qu'octogénaire, James Manning fut vivement pressé par ce dernier de faire des recherches sur les légendes des Australiens. En 1844–45 il avait déjà consigné divers renseignements qui se rapportaient «à toutes les parties de la Nouvelle Galles méridionale, à la colonie de Victoria jusqu'aux monts Grampions, et au Queensland jusqu'à Rockhampton». Il les perdit ensuite, mais les retrouva plus tard et

Dès que l'on a passé les limites du sud-est de l'Australie, on remarque que la nature des êtres suprêmes que l'on rencontre sur sa route, n'est plus la même, et il paraît bien douteux qu'il soit juste de les mettre d'emblée, comme le fait Howitt (H. S. E., p. 498 ss.), sur une même ligne avec ceux du sud-est de l'Australie. Faisons d'abord abstraction du *Maamba* des Cheparas et du *Birral* des tribus qui habitent aux alentours de Maryborough, les renseignements qu'on a sur eux étant trop insuffisants. Tournons nos regards vers les tribus des environs de Port Stephens, de Lake Macquarie et des bords du Herbert-River. Là nous voyons se présenter un être du nom de *Coën, Koïn, Kohin*, qui séjourne pour l'ordinaire dans la forêt — d'après les tribus des bords du Herbert-River, dans la voie lactée —; c'est seulement la nuit que, pareil à un guerrier gigantesque, il erre à l'aventure, et tue ceux qu'il rencontre. Il apparaît donc comme un être malfaisant, et ce n'est que chez les tribus des bords du Herbert-River qu'il s'y mêle quelques traits de bonté.

Nous aurions ici plutôt une transition à ces êtres de l'Australie septentrionale près du golfe de Carpentarie, dont parlent Spencer et Gillen[1]. Les Bimbingas, établis dans cette partie, connaissent deux êtres malfaisants, appelés *Mundangadji*, qui habitent au ciel et descendent sur la terre pour tuer les hommes et les dévorer; deux couteaux leur tiennent lieu de bras. Ils sont contrariés dans leur méchant dessein par un être bon, *Ulurkara*, qui séjourne dans les bois, et s'oppose à leurs desseins. Les Maras et les Anulas ont une croyance tout à fait identique. Les Maras reconnaissent deux êtres mauvais, *Minungara*, qui sont au ciel, et un être bon, *Mumpani*, qu'ils placent dans les bois; les Anulas de même admettent deux mauvais *Gnabaia* comme étant au ciel, et un bon *Gnabaia* séjournant dans la forêt.

Chez les Kaïtishs au contraire, lesquels vivent plus au sud et sont les voisins septentrionaux des Aruntas de l'Australie centrale, l'être suprême

---

les publia dans le «Journal of the Royal Society of New-South-Wales». Or, il y parle d'un être suprême, *Boymo*, qui habite au nord-ouest dans un beau ciel. Là il est assis sur un trône de cristal entre deux piliers de même matière. Il a un fils, *Grogoragally*, qui n'est pas né de la femme. Ce fils surveille les actions des hommes, et après la mort il conduit les âmes à *Boyma*, qui les juge, laissant entrer les âmes des bons dans un paradis appelé *Ballima*, et assignant aux âmes des méchants un enfer, *Oorooma*, qui est rempli de feu; les femmes n'entrent pas au Ballima. M. Langloh Parker, dans son ouvrage, «More Australian Legendary Tales» (Londres 1898), parle à son tour d'un ciel, *Bullimah*, ainsi que de mauvais esprits, *Eleänbah Wandah*, qui tourmentent les méchants; dans une légende qu'elle cite, il est même question d'un certain messager, d'un esprit qui voit tout, et qui rapporte à Baïamé les actions des hommes. Ainsi se trouve confirmé le récit de Manning dans sa partie principale, bien qu'il faille reconnaître que, tout en voulant reproduire avec une parfaite fidélité ce qu'il avait ouï dire, cet écrivain s'est laissé influencer désavantageusement par sa manière de voir chrétienne et personnelle. Cf. à ce sujet E. Sidney Hartland, dans Folk-Lore, X, 1899, p. 52 ss. Manning parle en outre du premier homme, *Moodgegally*, qui fut créé par Boyma et reçut de lui ses lois. Ses renseignements, il les tient de vieux Australiens; mais ceux-ci ne les lui fournirent qu'après une longue résistance, seulement à voix basse et en tremblant; quant à l'hymne sacré à Boyma, que l'on chantait pendant la célébration des mystères, ils ne voulurent en aucune façon la lui faire connaître, disant qu'il en savait déjà trop sans cela.

[1] The Northern Tribes of Central Australia, p. 501 ss.

est de nature différente. Son nom est *Atnatu*. Ce serait un *ertwa oknirra*, un homme très grand, ayant la figure toute noire. Il vint à l'existence dans l'antiquité la plus reculée, même avant les ancêtres mythiques, les Alcheringas. Il se fit lui-même et se donna lui-même un nom. Il habite un pays au-dessus du ciel, ayant sa voûte céleste et son soleil à lui. Les *Kurrallia* = les étoiles, sont ses femmes; il appelle ses filles également *Kurallia*, ses fils au contraire *Atnatu*. Il se réjouit, quand on exécute les cérémonies secrètes; mais quand on les néglige, il jette sa lance aux hommes les en frapper. Spencer et Gillen insistent beaucoup sur un point, c'est que cet Atnatu ne semble avoir rien de commun avec la morale; une fois même, étant en colère, il aurait frappé de sa lance un certain nombre de noirs qui furent pris de fatigue pendant les cérémonies, et dévoré un jeune garçon. Quoi qu'il en soit de ces données, il nous est permis de ne pas les accepter sans réserve et cela pour plus d'une bonne raison. C'est, d'un côté, l'attitude vraiment inexplicable que Gillen en particulier prend vis à vis des êtres suprêmes et que nous avons signalée précédemment; c'est, d'autre part, la tendance manifeste des deux auteurs à faire paraître ces êtres suprêmes aussi bas que possible; ce sont enfin et surtout les communications faites par M. Strehlow et qui prouvent, à elles seules, l'inexactitude des données de Spencer et de Gillen touchant les Aruntas, données négatives faites cependant avec la plus grande décision.

Examinons la chose de près. Les Aruntas, ainsi que nos deux explorateurs l'avaient certifié, n'auraient point l'idée d'un être suprême qui eut quelque rapport avec la morale[1]. Chez eux on rencontrerait plutôt un esprit du nom de *Twanyirika*, qui sert à épouvanter les femmes et les enfants; aux cérémonies de puberté, on dévoile cet esprit aux jeunes gens sous la figure de planchettes sonores (rhombes), qui sont en bois ou en pierre, et qui ont un rapport étroit avec la doctrine des Aruntas sur les âmes.

Or, les renseignements de Strehlow[2], auxquels la collaboration soigneuse et critique de M. le baron de Leonhardi a fait gagner toute la certitude désirable, nous permettent de tracer de la situation un tableau essentiellement

---

[1] L. c. p. 497, cf. également p. 491.

[2] Que M. Strehlow soit à même de ne produire que des faits authentiques, cela résulte des renseignements qu'on a sur lui, et que nous empruntons à la publication déjà citée. «Strehlow, y est-il dit, reçut sa formation à l'Institut des Missions de Neuendettelsau (Bavière), et travaille depuis 1892 au sein des populations noires de l'Australie. Durant les premières années, c'est à dire jusqu'en 1895, il est occupé chez les Dieris au sud-est du lac Tyre; à partir de cette époque nous le voyons résider comme missionnaire à la station de Hermannsburg et exercer ses fonctions parmi les Arandas aux bords du Finke-River. Pour avoir travaillé de si longues années au milieu de ces deux tribus, Strehlow s'est parfaitement approprié leurs langues . . . Il a également appris la langue des Loritjas, qui habitent au sud-ouest des Arandas. Grâce à ces connaissances linguistiques, Strehlow peut, quand il fait ses recherches, communiquer avec les indigènes dans leurs langues maternelles, avantage qu'on ne saurait apprécier trop hautement: car il s'agit de bien saisir la marche que ces peuples primitifs suivent dans leurs pensées, d'y réflechir et de la fixer par écrit, et c'est là chose difficile et en partie fort compliquée» (l. c. préface). Remarquons encore que M. Strehlow a été amené par M. le baron de Leonhardi à connaître en particulier les ouvrages de Spencer et de Gillen; il sait donc comment ceux-ci représentent les choses d'Australie. Malgré cela pourtant il maintient fortement ses données à lui.

différent de ce que nous venons de lire. Nous allons les reproduire textuellement, tels qu'ils se trouvent dans la publication mentionnée plus haut (p. 11).

«D'après la tradition des anciens il existe un être suprême, *Altjira*[1], bon *(mara)*. Cet être est éternel = *ngambakala* (autres termes signifiant éternel = *ngambintja, ngamitjina, ngarra*); on le représente comme un homme grand et fort, ayant la peau rouge[2] et une longue chevelure claire, qui retombe sur ses épaules. Altjira a des pieds d'émou, et s'appelle pour cette raison *Altjira iliinka*[3]. Il est orné d'une bandelette blanche qui entoure son front, d'un collier et d'un bracelet; il porte également une ceinture faite de poils, et un *worrabakana* destiné à couvrir les parties naturelles. Il a beaucoup de femmes, appelées *tnéera* = les belles, qui ont des jambes de chien, *Knaljainka,* et, comme lui-même, la peau-rouge. Il a également beaucoup de fils et de filles, ceux-là avec des pieds d'emou, et celles-ci avec des jambes de chien. Son entourage compte de beaux jeunes gens et de belles jeunes filles. Sa demeure est le ciel = *alkira*, qui a existé de toute éternité *(ngambakala)*, et que les indigènes se représentent comme un continent. La voie lactée est un grand fleuve (appelé *larra* ou encore *ulbaïa,* creek), avec des arbres élancés et des sources d'eau douce intarissables; on y trouve des baies d'un goût exquis et des fruits en quantité; des volées d'oiseaux entretiennent la vie dans le grand royaume d'Altjira, tandis qu'une foule d'animaux, tels que des kangourous, des chats sauvages, etc., vagabondent dans ses immenses terres de chasse. Pendant que Altjira lui-même dresse des embûches au gibier qui vient étancher sa soif aux sources d'eau, ses femmes recueillent des racines mangeables et d'autres fruits qui y croissent en abondance à toute saison. Les étoiles, à l'exception de quelques constellations qui passent pour des dieux-totems montés au ciel, sont comme les feux des campements d'Altjira.

«Altjira est le dieu bon des Aiandas, connu non seulement des hommes, mais encore des femmes. Son domaine toutefois ne s'étend pas au delà du ciel; ce n'est pas lui qui a crée les hommes, et il ne se soucie nullement de leur sort . . . Les Arandas ne le craignent ni ne l'aiment. . . »

---

[1] On ne saurait encore pour le moment dire au juste quelle est la dérivation grammaticale du nom d'*Altjira*. Actuellement les indigènes y rattachent l'idée d'un être qui n'est pas devenu. De fait, interrogés par Strehlow sur la signification de ce nom, ils assurèrent à plusieurs reprises que *Altjira* désignait quelqu'un qui n'a pas eu de commencement, qui n'a pas été produit par un autre (*erima itja arbmanakala* = lui aucun n'a fait). Mais il faut bien faire attention à une chose, c'est que *Altjira* n'est en tout cas pas un nom propre, c'est plutôt une désignation générique, car les ancêtres-totems portent aussi le nom d'*altjira*. Sans doute, quand on veut parler d'eux, on ajoute au nom l'adjectif *ngamitjina* = éternel. Cependant l'*altjira ngamitjina* de la mère s'appelle aussi *altjira* tout court (l. c. p. 3, note 9). Dans le Globus, tome XCI, p. 289, Strehlow cherche à faire dériver ce nom du mot *altja*, qui veut dire «portion», «partage»; cette portion serait, dans le cas, l'animal-totem, qu'il est défendu à la mère, mais permis à l'enfant de manger, raison pour laquelle l'enfant désignerait cet animal-totem comme sa portion. Or, *altjira* pourrait tout au plus signifier: «une portion il est» = *altj(a)+(e)ra*, et non «sa portion», encore moins «ma portion».

[2] Le rouge est la couleur préférée des Australiens.

[3] *Ilia* = émou; *inka* = jambe, pied.

La terre elle aussi est éternelle *(ngambokala)*. De tout temps elle fut le séjour des ancêtres-totems = *altjira ngamitjina*, «des incréés éternels», que quelques-uns appellent aussi *inkara*, c'est-à-dire «les immortels». Le plus souvent ils apparaissaient sous des formes humaines, étaient doués d'aptitudes surhumaines, avaient entre autres le pouvoir de se changer en bêtes dont ils portent les noms; beaucoup même erraient constamment de tous côtés comme des bêtes. Il se rattache à eux une foule de légendes, dont la teneur est reproduite dans la publication mentionnée. Outre ces ancêtres-totems il y avait alors sur la terre beaucoup de *tnéera* ou «de belles», femmes douées de forces surnaturelles; de même des *alknarintja*, c'est-à-dire des femmes qui ne pouvaient jamais se marier, mais devaient détourner les yeux *(alkna)*, quand elles se trouvaient devant des hommes.

A cette époque, les hommes — sur l'origine première desquels on ne donne aucun renseignement — gisaient en plusieurs endroits sur la terre ferme et dans l'eau, semblables à des masses informes, ayant les membres réunis ensemble par la croissance, etc. *Mangarkunjer kunja* = (preneur de mouches), un dieu-totem, espèce de lézard gobe-mouches, qui vint du nord, leur a donné la forme d'hommes parfaits au moyen d'un couteau de pierre. C'est aussi ce dieu qui introduisit chez eux la circoncision et la subincision, leur donna leurs armes, leur apprit à produire du feu par le frottement, ainsi qu'à apprêter la nourriture, et institua les classes de mariage. Plus tard un autre Mangarkunjer kunja fit également adopter la circoncision et la subincision par les tribus qui habitent plus au sud et à l'ouest. Ces deux Mangarkunjer kunja sont considérés comme les plus grands bienfaiteurs des Arandas.

Les âmes des hommes passent, après bien des trajets intermédiaires, à l'île des morts, qui est située au nord et entourée des eaux de la mer; quelque temps après elles y sont anéanties par la foudre. Il y a cependant encore une autre opinion, d'après laquelle les âmes des hommes «bons» vont chez Altjira au ciel, où elles resteront toujours, tandis que les esprits des hommes «méchants» sont consommés par certains esprits malins.

Nous interrompons ici l'exposé de la religion des Arandas. De ce que nous venons d'en dire il résulte avec certitude que, contrairement aux assertions de Spencer et de Gillen, les Arandas, eux aussi, admettent l'existence d'un être suprême; quant à l'histoire ridicule de Twanyirika, racontée par ces deux auteurs, il est reconnu aujourd'hui que c'est simplement un conte de bonne vieille, au moyen duquel les Arandas trompent les femmes et les enfants non initiés aux mystères de la tribu (Voir «Veröffentlichungen», l. c. p. 102). Cet être suprême des Arandas, il est vrai, diffère essentiellement de celui qu'admettent les tribus du sud-est: il n'est ni créateur ni gardien et juge de la moralité, et n'a en somme aucune relation avec les hommes. De plus, l'attribut de l'éternité lui est commun avec d'autres êtres, avec le ciel et la terre. Il nous apparaît plutôt comme dominateur des contrées célestes. Ce qu'il y a de très remarquable, c'est que l'on nous représente ces contrées comme un paradis qui dure toujours, et que pour toutes ces contrées, dont l'étendue égale au moins celle de la terre, il n'y a qu'un

seul souverain, ce qui n'est pas le cas pour la terre. Tout ceci recèle certainement quelque chose d'important, mais ne saurait, en attendant amener aucun changement essentiel dans l'ensemble des choses que nous avons constaté et qui dénote une différence profonde entre la religion des tribus de l'Australie méridionale et celle des tribus de l'Australie centrale.

Jusqu'ici ni Spencer et Gillen ni aucun autre auteur ne se sont encore prononcés au sujet des rectifications faites par M. Strehlow que nous venons de rapporter. On peut s'attendre à ce que chez les autres tribus australiennes, sur la religion desquelles on a porté des jugements aussi défavorables que ceux de Spencer et de Gillen touchant les Arandas, les choses offrent également un aspect essentiellement différent, quand on en aura une connaissance plus exacte. Même pour ce qui regarde les tribus de l'Australie septentrionale, sur lesquelles nous avons reproduit ci-dessus les communications faites par les deux auteurs nommés, il convient de s'en tenir préalablement à une prudente expectative.

Si nous revenons maintenant aux tribus du sud-est, nous aurons encore un mot à dire des cérémonies secrètes, par lesquelles les garçons âgés de 14 ans environ sont soustraits à la surveillance maternelle, détachés de la compagnie de leurs sœurs et reçus dans la classe des hommes, des membres de la tribu qui jouissent de tous les droits. Pour faire ces cérémonies les tribus se réunissent toujours en plus grand nombre. Chez la plupart des tribus du (sud-)est on y extrait aux candidats une dent de devant, tandis que chez les tribus de l'ouest on y pratique la circoncision, jointe pour la majorité de ces tribus à la subincision, qui la suit. Le terrible sifflement de la planchette sonore, sorte d'instrument rhomboïdal dont on se servait ou se sert encore en Grèce, au Nouveau-Mexique, à la Nouvelle-Zélande, dans l'Afrique du sud pour la célébration de mystères analogues[1], ce sifflement, disons-nous, y joue un grand rôle; il représente, à ce qu'il paraît, la voix de l'être suprême ou de son «fils» ou de son messager. Quand a lieu la célébration de ces mystères, on fait aux jeunes initiés les communications les plus intimes sur l'être suprême. Nous allons en donner quelques-unes pour compléter ce que nous en avons déjà dit précédemment.

Au *kuringal*[2] des Yuins on lève plusieurs fois les mains ou les armes vers le ciel en poussant de hauts cris; cela doit se rapporter à *Daramulun*. Immédiatement après l'extraction de la dent les garçons sont conduits par leurs *kabos*, sorte de parrains, auprès de l'image de Daramulun, qui est sculptée dans un arbre mais seulement pour la cérémonie. Alors on leur communique toute la doctrine concernant Daramulun, savoir qu'il habite au ciel et surveille de là les hommes; qu'il est le grand *Biambam* (= maître) qui peut tout, qui peut aller partout, qui a donné les lois des tribus à leurs pères, lois que ceux-ci ont transmises en héritage à leurs enfants

---

[1] A. Lang, Custom and Myth, p. 31—32; Frazer, The Golden Bough, 2e édit., Londres 1900, tome 3e, p. 424, note.

[2] C'est le nom de la cérémonie entière; elle s'appelle *kadja-wallung*, lorsqu'on en omet certaines parties non essentielles.

jusqu'à ce jour (HSE p. 543). Puis, continuant la cérémonie, on exécute diverses pantomimes pour représenter aux jeunes candidats ce qu'ils devront éviter désormais, comme serait de se comporter en enfants, d'être dissipés, d'avoir du commerce avec la femme d'un autre, de se livrer à des actes contre nature. S'ils se rendent coupables de pareils méfaits, ils seront mis à mort, c'est du moins ce qu'on leur dit; il en sera de même, s'ils trahissent à des femmes ou à des enfants les secrets qu'ils viennent d'apprendre.

Chez les Kamilaroïs la cérémonie porte le nom de *burbung*. Là aussi on fabrique une image de Daramulun, lequel toutefois n'est pour les Kamilaroïs qu'un fils de Baiamé. Les parrains des candidats leur mettent bien dans l'esprit de ne pas mentir, de ne pas jouer avec des enfants, mais de se conduire en hommes. Avant tout ils ne devront nullement avoir affaire à des femmes et ne rien trahir de ce qu'ils ont entendu au burbung, autrement Daramulun les tuerait (HSE p. 585 ss.).

La manière dont au *jeraeïl* des Kurnaïs on révèle aux jeunes candidats la doctrine sur *Mungan-ngaua,* le père de tous, est particulièrement apte à faire une profonde impression (HSE p. 629 ss.). La tête fortement enveloppée de couvertures, en sorte qu'ils ne puissent rien voir, ils sont assis par terre, pendant qu'avec seize planchettes sonores on produit une espèce de hurlement et de sifflement effroyable. Cela fait, il faut qu'ils se lèvent, le visage tourné vers le ciel. Alors on ôte à chacun d'eux la couverture de dessus la tête, et le chef, montrant de son jette-lance le ciel étoilé de la nuit, dit trois fois en s'écriant: «Regarde là haut!» Puis, après avoir fait bien comprendre à tous qu'il ne leur est point permis de rien trahir à leurs mères ou à leurs sœurs ou aux non-initiés, le chef, dans un discours émouvant, se met à leur communiquer les traditions primitives, la doctrine secrète sur Mungan-ngaua: «Avant les temps anciens, leur dit-il, il fut un grand être, appelé Mungan-ngaua, qui vivait sur la terre, enseignant aux Kurnaïs tous les arts et les industries» etc. Le reste a déjà été rapporté plus haut. Immédiatement après cette cérémonie, les *bullawangs* ou parrains de ceux qui viennent d'être recus, les initient encore davantage aux lois, lesquelles passent toutes pour être des préceptes de Mungan-ngaua. D'après Howitt (l. c. p. 632—633) les principales de ces lois seraient les suivantes. Elles commandent aux jeunes initiés

1° d'écouter les vieillards et de leur obéir;

2° de partager tout leur avoir avec leurs amis;

3° de vivre en paix avec leurs amis;

4° de ne pas entrer en relation avec des jeunes filles et des femmes mariées;

5° d'observer les défenses concernant les aliments, jusqu'à ce que les vieillards les en dispensent.

Comme nous n'avons point de documents aussi précis sur la manière dont les autres tribus pratiquent les cérémonies secrètes, nous terminerons ici notre exposé de la religion des Australiens.

En vérité, tout ce que les nouvelles recherches et une meilleure intelligence des anciennes ont mis au jour au sujet de cette religion, s'écarte tellement

de ce qu'on s'était imaginé jusqu'ici, que nous ne nous étonnons nullement de voir la critique élever des doutes sur l'authenticité des faits relatés, et se demander si tout cela est suffisamment garanti. Mais, abstraction faite de quelques rapports qui ont Spencer et Gillen pour auteurs et qui franchement nous donnèrent lieu d'avoir à leur égard une attitude expectative, nous ne croyons pas que l'on puisse encore raisonnablement maintenir un doute quelconque: l'unanimité qui règne à ce sujet parmi les hommes les plus différents et tous dignes de confiance, et qui s'étend aux détails de moindre importance, est trop grande pour cela. Du reste, les critiques de profession, même ceux du camp opposé, ne soulèvent nulle part des objections dans ce sens, et, qui plus est, à proprement parler, ils n'en ont jamais fait. On a seulement laissé entendre que l'on soupçonnait les missionnaires ou les colons d'influencer peut-être ces bons Australiens. Cette objection sera examinée plus tard aussi sérieusement que possible. Nous pouvons, en attendant, y donner la réponse qu'un Australien même y donna un jour. Cet homme faisait remarquer que, si toutes ces choses leur venaient des blancs et en particulier des missionnaires, les femmes et les enfants devraient les savoir tout aussi bien et en beaucoup de cas mieux encore que les vieillards très âgés, qui ont le moins de relation avec les blancs. Car nous nous trouvons précisément devant ce fait, c'est que toutes ces choses, on les a soigneusement tenues cachées à tous les blancs, à toutes les femmes et à tous les enfants comme des secrets inviolables de la tribu.

b) Les Andamanais.

Si nous passons maintenant avec A. Lang en Asie, il y attire notre attention sur les habitants des îles Andamans. Il n'y a pas de doute qu'il faille compter ces insulaires parmi les plus anciens habitants de l'Asie méridionale. C'est une tribu de Négritos, un des restes dispersés d'une population de pygmées autrefois plus répandue, et qui en dehors des îles Andamans ne s'est plus conservée en Asie qu'aux Philippines (les Aëtas) et sur la presqu'île de Malacca (les Semangs). Au point de vue de la civilisation, ils sont un peu plus avancés que les Australiens: ainsi, ils sont plus sédentaires, ils connaissent la poterie et à quelque degré l'agriculture; mais au point de vue corporel ils se trouvent à un degré de développement très primitif. Il est certain que jusqu'ici leur individualité primitive est restée intacte; pour eux il ne saurait être question d'influence étrangère, surtout d'influence exercée par des missionnaires.

Autrefois on les classait eux aussi parmi les spécimens de peuples sans religion, et plus tard parmi gens adonnés au culte des esprits; mais tout cela reposait sur des observations superficielles. Nous devons à E. H. Man d'être mieux renseignés aujourd'hui. E. H. Man a été plusieurs années à la tête du gouvernement anglais aux Andamans, et durant ce temps il s'est spécialement appliqué à bien étudier les mœurs et les usages des habitants. Il parlait leur langue assez dificile et en a même composé une excellente grammaire. Il interrogeait le plus soigneusement possible les plus âgés, comparait leurs réponses entre elles, et, afin de pouvoir faire la comparaison sur une plus

grande échelle, s'adressait aux membres de différentes tribus, même de celles qui auparavant n'avaient jamais eu de contact avec des blancs. Voici en peu de mots le résultat de ses informations, qu'il publia dans son excellent livre «On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands», Londres, 1883, p. 88 ss.

Les insulaires des Iles Andamans ne connaissent pas le culte des mânes; ils n'offrent point de sacrifices aux esprits de leurs ancêtres, dont il leur est défendu de prononcer les noms. Le culte des puissances naturelles et des êtres faisant partie de la nature leur est de même tout à fait étranger. Par contre il reconnaissent un être suprême du nom de *Puluga*; il est, disent-ils, «comme du feu», mais à présent invisible. Il n'est jamais né, et il est immortel. A l'exception des forces du mal, tout a été fait par lui, le monde entier, tous les êtres animés et inanimés, même les hommes. Le jour il est omniscient, et il connaît même les pensées du cœur. Il est irrité par le péché et l'injustice, comme serait la fausseté, le vol, le meurtre, l'adultère, comme serait aussi de couper mal les aliments et de brûler de la cire dans un but de sorcellerie. Il éprouve de la compassion pour ceux qui sont dans la peine et la tristesse, et condescend souvent à leur porter du secours. Il est le juge des âmes; la crainte des châtiments futurs influence la conduite morale des indigènes. Les hommes ont un esprit qui est rouge, et un âme qui est noire. A la mort l'esprit va dans les enfers pour y attendre la résurrection; quant à l'âme, si elle a été mechante, elle va dans un enfer froid, mais elle y est purifiée par les tourments, de sorte qu'au jour de la résurrection l'âme et le corps de tout homme se réunissent pour une nouvelle vie bienheureuse. Puluga amènera cette vie après un tremblement de terre qui détruira notre globe. Dans cette vie il n'y aura plus ni maladie ni mort; on ne s'y mariera plus et l'on ne donnera plus en mariage. Les animaux y réapparaîtront dans leurs formes actuelles.

Puluga est marié avec une femme qu'il s'est faite lui-même pour lui-même; elle est d'apparence verte, et porte les noms de «mère-écrevisse» et de «mère-anguille». Il a d'elle beaucoup d'enfants, qui sont tous, à l'exception de l'aîné, des filles de couleur noire, et s'appellent «esprits célestes». Le fils, pour nous servir des termes de Mrs. Man, est «une sorte d'archange», à qui seul il est permis de demeurer auprès de son père, et qui a la charge de faire connaître la volonté de Puluga aux «esprits célestes», c'est-à-dire à ses frères et sœurs.

D'après ce que l'on raconte, Puluga mangerait aussi et pendant la saison sèche il dormirait beaucoup, vu qu'alors on entend rarement sa voix, qui est le tonnerre. C'est de lui que les insulaires reçoivent leur nourriture. Quand ceux-ci l'irritent, il sort de la maison de pierre qui forme sa demeure au ciel, et montre sa colère dans la fureur et le mugissement des tempêtes. Hormis ce cas il quitte rarement sa maison, excepté quand il pleut, car alors il descend sur la terre pour se pourvoir de vivres de certaines espèces.

Il y a encore trois puissances malfaisantes, sur lesquelles Puluga n'a aucune autorité, qui se sont faites elles-mêmes et existent de temps immémorial. C'est d'abord *Eremchangala*, qui habite dans le bois; sa femme lui a engendré

une foule d'enfants, qui sont comme lui des êtres malfaisants. Moins dangereux est *Nila,* qui, n'ayant ni femme ni enfant, séjourne sur les monticules des fourmilières. Enfin *Juruwin* habite dans la mer, que lui, sa femme et ses enfants rendent dangereuse. On parle, en outre, d'une foule de mauvais génies, appelés *chœl,* qui descendent d'un être antédiluvien. Car il y a aussi un mythe sur le déluge, cette grande inondation, que Puluga, irrité par les péchés des hommes, fit venir tout soudainement.

Voilà pour les Andamanais. Il n'était pas encore possible à Lang de montrer, avec la même évidence, que le culte d'un être suprême, sans mélange d'animisme et de mânisme, est également pratiqué par l'autre peuple asiatique de pygmées, savoir les Semangs de Malacca, parce que l'ouvrage de Skeat et Blagden, «Races of the Malay Peninsula», qui en traite, parut seulement en 1906. Nous ne rapporterons qu'au chapitre spécial annoncé plus haut les faits relatifs à ce peuple.

c) Les Bushmen.

Continuant son voyage de découvertes ethnographiques, Lang arrive à l'Afrique et réclame en faveur de sa théorie l'un des peuples pygmées que l'on rencontre là-bas, savoir les Bushmen de l'Afrique du Sud. Nous avons sur eux un rapport de l'Anglais J. M. Orpen[1]. Celui-ci s'était adressé à Quing, fils d'un chef, pour avoir l'explication de quelques-uns des fameux dessins faits sur roche; et de cet homme, qui auparavant n'avait jamais vu de blancs autrement qu'à la guerre, il reçut les indications suivantes sur *Kagé,* nom qui était souvent revenu au cours des explications. «Kagé créa toutes choses, et dans nos prières nous lui parlons ainsi d'un ton bas et suppliant: «O Kagé, Kagé, ne sommes-nous pas tes enfants? Ne vois-tu pas notre faim? Donne-nous à manger.» A l'origine il était très bon, mais dans la suite il devint de plus en plus méchant parce qu'il avait tant de luttes à soutenir. D'où est-il venu? Il est venu peut-être avec ceux qui apportèrent le soleil; ceux-là seuls le savent qui sont initiés à la danse (c'est-à-dire aux mystères de la solennité de puberté). Kagé a une femme du nom de *Koti,* deux fils, *Cogaz* et *Gewi,* et une fille». On se raconte à son sujet un certain nombre de faits magiques. Le docteur Bleek[2] prétend rattacher le nom de *Kagé* à celui de *Kaggen*; c'est la sauterelle, qui joue dans les mythes des Bushmen un grand rôle comme créatrice de la lune et à d'autres titres encore. On ne fait pas de prières à Kaggen, mais bien au soleil, à la lune, aux étoiles, ainsi qu'au caméléon.

Il faut avouer que ces renseignements sur la religion des Bushmen sont loin d'être aussi favorables et précis que ceux que nous avons sur la religion des Australiens. On peut s'expliquer la chose de cette manière, c'est que jusqu'ici nous ne connaissons que comme les doctrines exotériques de ces gens, et que personne encore n'a pu entrer dans le secret de leurs cérémonies d'initiation. Leur race étant sur le point de s'éteindre, on peut se demander

---

[1] «Cape Monthly» 1874, vol. IX.

[2] A Brief Account of Bushman Folk-Lore, Londres 1875.

si l'occasion d'en savoir davantage s'offrira encore; si elle se présentait pourtant, il faudrait assurément s'en profiter dans la mesure la plus étendue possible.

En tout cas il est une chose qu'il faut absolument admettre dès à présent, c'est qu'il est très possible que les Bushmen aient sur l'être suprême des idées analogues à celles qu'ont les Australiens. Ce qui favorise considérablement cette possibilité, ce sont les communications faites par Wangemann[1] sur une tribu à part des Bushmen, les *Makolongs*, communications qui ont échappé à l'observation de Lang. Les Makolongs donnent à *Kaang (= Kagé)* le surnom de *Kue-Akenjtong*, c'est-à-dire «homme ou maître de toutes les choses». On ne le voit pas des yeux, mais on le connaît avec le cœur. C'est de lui que viennent la pluie et la sécheresse, la vie et la mort, le manque et l'abondance de gibier: c'est à lui que les Makolongs adressent leurs supplications en tout danger de guerre et en toute nécessité.

Comme on le verra dans la suite, ce sont de nouveau d'autres pygmées apparentés aux Bushmen c.-à-d. ceux de la forêt vierge de l'Afrique centrale, chez lesquels on constate les indices d'un monothéisme proprement dit beaucoup plus clairs et plus nets que chez les Bushmen. Lang n'a certainement pas connu les renseignements si précis que Mgr Le Roy a fournis à ce sujet, et que nous reproduirons également au chapitre indiqué plus haut.

d) Les Hottentots.

Quant à la religion des Hottentots, à laquelle Lang passe ensuite[2], nous ne voudrions pas qu'on la mît au nombre de ces preuves de premier ordre qui défient toute contradiction et avec lesquelles toute nouvelle théorie doit nécessairement se présenter, quand elle vise à l'approbation du public savant. Aussi nous nous abstiendrons d'en faire ici l'exposé. L'animisme, ainsi que le culte des ancêtres, est certainement très développé chez les Hottentots; il se peut même qu'ils aient déjà subi dans une certaine mesure l'influence du christianisme, en sorte qu'il nous faut nous ranger au jugement de Mgr Schneider, qui s'exprime en ces termes: «Jusqu'ici on n'a pas encore réussi à découvrir, dans sa totalité, le fond des idées religieuses professées par les Hottentots, tellement est épais le réseau de traditions et de légendes confuses qui les enchevêtre et dont plusieurs parties ont vraisemblablement une teinte de christianisme.» Toutefois nous n'avons nullement l'intention de renoncer simplement à ce terrain. Il est nécessaire d'y faire de nouvelles recherches dans le but de l'explorer. On y rencontre, c'est un fait indéniable, les vestiges de la croyance à un être suprême avec une tendance monothéiste; or, à la lumière des découvertes faites tout récemment chez les tribus du sud-est de l'Australie, chez les Andamanais et

---

[1] Citées par Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker, p. 51, d'après un livre de Wangemann: Die evangelische Missionsarbeit in Südafrika, Berlin 1872, p. 68.

[2] MRR, II, p. 40—46, CM, p. 197—211. On trouvera dans Schneider, l. c. p. 52—59, un exposé encore plus détaillé et qui met à contribution des matériaux plus abondants pris aux sources mêmes.

d'autres, nous croyons pouvoir affirmer, avec une assurance relativement plus grande qu'autrefois, que ces vestiges remontent à des connaissances religieuses primordiales. Pour ce motif nous ne pourrions pas tout simplement donner notre assentiment à Mgr Schneider, quand il croit voir, dans le rapport du missionnaire Wuras (dans Wangemann: Die evangel. Missionsarbeit in Südafrika, p. 56), une preuve de l'influence de la doctrine chrétienne touchant la rédemption. D'après ce rapport Wuras entendit dire à des Hottentots que *Cü Koab* est le créateur de toutes choses, même du premier couple humain; qu'il a donné aux premiers hommes du bétail et des armes; qu'il demeure, au delà du ciel bleu, dans un ciel blanc, et que le ciel bleu le retient quand il veut punir les hommes (Schneider, l. c. p. 54). Nous nous permettrons seulement de rappeler que ces mêmes idées se présentent chez les tribus australiennes avec un caractère d'originalité parfaitement attestée.

Pour l'explication exacte des autres éléments qui entrent dans les mythes de *Cü Koab (Tsü-Goab)* et de *Heitsi Eibib,* on trouvera déjà le nécessaire dans l'excellent article, «Götter und Heilbringer», de P. Ehrenreich[1], avec preuves à l'appui des points principaux. Le combat que Cü-Koab y livre à son frère puîné, figure l'opposition entre le soleil et la lune, tout en nous faisant voir dans un exemple typique le fameux couple fraternel dont parle la fable et qui est répandu si loin; Heitsi Eibib est au contraire le dieu typique de la lune. Tous deux, Cü-Koab et Heitsi Eibib, portent sur eux les traits les plus prononcés de soi-disant «bienfaiteurs» (Heilbringer); et ces Sauveurs, ainsi qu'Ehrenreich le prouve péremptoirement, n'ont pas été originairement des exaltations des héros humains réels, ce sont plutôt «des personnifications de ceux des phénomènes naturels auxquels l'homme est de fait ou se croit redevable de tout bien, donc du soleil et de la lune» (l. c. p. 592). D'autre part il reste également établi «que le bienfaiteur présuppose toujours un dieu ou un être suprême quelconque, dont il descend ou qui l'envoie» (p. 576). Ehrenreich est ici complètement d'accord avec Lang; car ce dieu-un [Eingott], que les recherches récentes nous ont justement montré chez les peuples les plus primitifs, il l'admet comme étant cet être que l'on rencontre au commencement de toute chose (p. 586ss.). Mais il arrive d'ordinaire que l'être suprême, au cours de son évolution, se retire par degrés jusqu'à une distance où il jouit d'une existence dignement oiseuse; alors les «sauveurs» se présentent pour faire l'office de personnages intermédiaires. L'évolution susdite continuant sa marche progressive, les propriétés de l'être suprême, qui pâlit toujours davantage, se fusionnent en un tout avec celles des sauveurs; et si entre temps le culte des ancêtres vient à surgir, il pourra lui aussi faire entrer dans ce tout ses propres éléments. C'est précisément dans cet état de fusion et de mélange que la religion des Hottentots semble se trouver aujourd'hui par suite de l'évolution. Loin d'exclure l'existence antérieure du dieu-un suprême, il la réclame au contraire impérieusement comme la seule cause qui puisse l'expliquer suffisamment. Il importera qu'une recherche soigneuse fasse de nouveau ressortir les traits

[1] Zeitschrift für Ethnologie, 1906, p. 536—610.

de cet être suprême, en les dégageant de cet amas confus d'éléments disparates, dont un syncrétisme survenant les a recouverts.

e) Les Bantous et les Nègres du Soudan occidental.

La marche évolutive que la religion a suivie chez les Nègres, diffère assez de celle que nous venons de voir chez les Hottentots. A. Lang ne la considère pas avec une vue d'ensemble; d'après ses écrits il paraît ne connaître que trois ou quatre parties de tout le territoire où elle s'est produite. Ainsi il traite de la religion des Zoulous dans MR p. 207—210 et McR p. 224—240; de celle des Yaos, peuplade de l'Afrique centrale, dans MR p. 212—218, et de celle des Africains des deux Guinées (Afrique occidentale), dans MR p. 220—229. Abstraction faite de quelques détails, dont nous n'avons pas à tenir compte ici, nous ne pouvons, en ce qui regarde ces territoires partiels, qu'approuver les développements et les déductions que Lang fait. Il faudrait seulement les compléter, les rectifier ça et là par l'exposé beaucoup plus détaillé et beaucoup plus étendu que l'on trouve, pour le cas présent comme pour d'autres sujets analogues, dans l'ouvrage cité de Mgr. Schneider[1]. Cependant ce dernier n'a pas non plus essayé de relier entre elles les différentes parties du territoire entier. Nos deux auteurs n'eurent pas assez en vue les conditions ethnologiques communes aux diverses populations noires. Or, quoi qu'il en soit du reste, il est établi par l'ethnologie que tous les Nègres qui forment le groupe des Bantous, ont une grande ressemblance, en d'autres termes qu'ils sont comme homogènes au point de vue physique, au point de vue de la civilisation et au point de vue du langage[2], et qu'il faut distinguer chez eux comme deux «cycles culturels [Kulturkreise]» l'un dans l'Afrique occidentale et l'autre dans l'Afrique orientale[3]. Il est clair que la religion ne saurait être exclue de cette communauté de rapports que nous venons d'indiquer. Mais nous allons plus loin: nous sommes d'avis que notamment les peuples bantous qui appartiennent au cycle culturel occidental, ont aussi des rapports avec les peuplades du Soudan occidental, c'est-à-dire avec les Nègres «proprement dits», et que les langues des Bantous en général se rattachent à celles des Nègres du Soudan par le lien d'une sorte de parenté[4]. Pour cette raison nous croyons également que les connexions religieuses, prises du moins dans leurs grands traits, ne manqueront pas non plus d'exister entre ces divers peuples. Sans aller plus loin, nous en trouvons de suite une confirmation dans le nom qu'ils donnent

---

[1] «Die Religion der afrikanischen Naturvölker», p. 28—48, et p. 59—100. Dans son ouvrage: Les religions des peuples non-civilisés, Paris, 1883, I, p. 54—57, Réville fait une description bien insuffisante des formes supérieures de religion que l'on observe chez les Nègres.

[2] Le docteur B. Ankermann expose excellemment cette homogénéité dans son article: «Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas», inséré dans l'«Archiv für Anthropologie», Neue Folge, tome IV, p. 241—286, puis amplifié, traduit en français (L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale), et publié dans l'«Anthropos», I (1906), pp. 552—592, et p. 914—949.

[3] B. Ankermann: «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika», dans «Zeitschrift für Ethnologie, 1905, p. 54—84.

[4] V. «Anthropos», I (1906), p. 944—946, note, et p. 947, note 1.

à la divinité, et ce nom va être comme le point de vue où nous nous placerons pour nous guider dans l'aperçu général qu'il nous reste à faire.

Nous constaterons d'abord un fait, c'est que dans l'intérieur de tout le cycle culturel occidental, qu'il faut regarder comme le plus ancien, le nom de l'être suprême, à commencer par le sud, a les formes suivantes: *Nyambe, Nsambi, Anyambi, Anzambi, Anzam, Nzam, Nyam.* On commence par le rencontrer au sud, un peu au delà du centre occidental, chez les Baroutsés; puis on le trouve dans l'Angola, au Benguela, au Loango, au Congo, près de Gabon, chez les Mpongwés, les Fans, les Bafiotés, les Duallas, les Isoubous, les Bengas et en s'avançant jusques dans l'intérieur de l'hinterland du Cameroun[1]. Or, on voit précisément ce même nom dépasser le territoire des Bantous pour entrer dans la Haute-Guinée. Là on le trouve au Gã (Acra) sous les formes de *Onyame* et *Nyongmo;* ensuite le long de la Côte d'or au Tchi (Fantis, Achantis) avec les formes de *Onyame* et *Onyang-Kompong*[2]. Ce n'est pas un nom générique; on ne s'en sert point pour désigner d'autres dieux, mais seulement pour désigner l'être suprême, et comme désignation de cet être il n'a point de pluriel. C'est du Tchi que l'on peut avoir la meilleure explication de ce nom. Un des premiers connaisseurs des langues guinéennes, le missionnaire J. G. Christaller, fait dériver *Onyame,* qui signifie également «ciel», de *nyam*, «éclatant», «luisant», «majestueux», et renvoie même à ce propos à la racine *div* du sanscrit[3]. Le nom de *Onyang-Kompong* a aussi la signification de «ciel», de «voûte céleste», puis celle de

---

[1] V. dans Schneider, l. c. p. 44ss, 83ss, les preuves à l'appui de ces données. Au sujet du Cameroun et de son hinterland on peut consulter Koelle, Polyglotta, Africana, Londres, 1854, p. 75, où l'on trouvera les données suivantes (nous laisserons de côté les accents): Les Isoubous ont pour nom de la divinité *nyamba liwinke*, les Diwalas (= Dualla), *nyambe;* les Orungous, *anyambe:* les Melongs et Nhalan, s, *nyama*; les Nkélés, *nšambe;* les Undazas, *inšambi;* les Ngôtengs, *monyama:* les Papiahs, *monyim et nie-kob;* les Bamoms, *nyenyie;* les Koums etc., *nie-kob* · les Balous, *nyi-koab.* Pour les Fans v. Allegret dans «Revue de l'Histoire des Religions», L (1904), p. 214ss.

[2] Déjà Lang a vu, en s'appuyant sur Miss Kingsley (MR, p. 228), que ces formes se rattachent entre elles. Schneider, lui (l. c. p. 44), n'ose pas se prononcer aussi nettement. On ne peut cependant en dénier la connexion. Il est vrai que le nom en question ne se trouve pas dans les langues parlées le long des côtes, aux limites d'Acra et du Tchi, savoir dans l'Ewé, le Dahomé et le Yorouba; mais il y a une explication à cela, c'est que ces langues diffèrent des langues des Bantous plus que le Tchi, qui a conservé les derniers restes d'une formation du pluriel par le changement des préfixes. Dans l'Avatimé, que l'on parle plus à l'intérieur des terres, mais en restant dans le voisinage du Tchi, et qui a également gardé la formation fréquente du pluriel par le changement des préfixes, on trouve comme nom de la divinité *Ayé*, qui se rattache peut-être à *Onyame*; «ciel» veut dire en avatimé *ayeme* = lieu d'*Aye*. V. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, IV (1898), p. 214.

[3] A Dictionary of the Asante and Fante Language, Bâle, 1881, p. 342. Si cette dérivation est juste, naturellement elle sera valable aussi pour les autres formes *Anyambi* etc., propres aux langues des Bantous. En tout cas la dérivation imaginée par Wilson, qui met la racine d'*Anyambi* dans *aninla*, esprits», et *ambia*, «bon» (citée par Schneider, l. c. p. 44) ne peut guère être maintenue; il en est de même de celle proposée par Dennett (At the back of the black man's mind, Londres 1906, p. 167), qui veut rattacher *Nzambi* à *zia* ou *za* «quatre», et *imbi* «essence». Le curieux système des Bawilis s'appuyant d'après Dennett en partie sur cette étymologie, on peut dire dès à présent qu'il repose sur un fondement pas solide.

«pluie», de «tonnerre»; il veut dire encore «l'unique dieu suprême», le créateur de toutes choses»[1]. L'étymologie de ce nom ne peut être donnée pour toutes les parties dont il se compose; *pong* veut dire «grand»[2], et *nyang* est certainement identique à *nyame*. Cette seule combinaison de *Onyang-Kompong* et d'*Onyame* avec les formes *Nyambi*, etc. du bantou suffit à renverser de fond en comble la théorie d'Ellis[3], d'après laquelle *Onyang-Kompong* serait une divinité introduite récemment.

Partout où l'on rencontre ce nom, l'essence du concept de Dieu a été maintenue dans sa pureté: c'est un dieu un, bienveillant, bienfaisant, distinct de tous les autres êtres. Mais sa force active est affaiblie, il s'est retiré des hommes, et pour ces deux motifs on ne le vénère plus du tout ou très peu. Son séjour est presque toujours le ciel. Il a créé le monde et les hommes. Cette idée de Dieu plus relevée et franchement monothéiste se trouve au plus haut degré chez les Tchis, où *Onyame* ne traîne pas une existence oisive comme chez les peuplades bantoues de l'Ouest Africain, mais il exerce toujours encore une influence active sur le monde créé: il envoie la pluie et le beau temps d'où ses surnoms *Ama-osu*, «auteur de la pluie», *Ama-owia* «auteur du grand soleil»; il ne cesse pas encore maintenant de créer[4].

Une activité toujours plus ou moins persistante est aussi attribuée aux autres êtres supérieurs des peuples de la Guinée du Nord, ainsi p. ex. à *Mawu* dieu des Ewé, à *Buku*, dieu des Ana, à *Olorun*, dieu des Bini etc.; ces noms ont tous encore la signification de «ciel» ou «seigneur du ciel». Les divinités inférieures dont il y en a ici une foule sont expressément représentés comme créatures de l'être suprême et exécuteurs de ses volontés. Par contre, dans les régions occidentales des peuples bantous, le culte des ancêtres prend une plus large place; plus on va vers le sud, et plus se refoule en arrière le culte de l'être suprême.

Si nous examinons les noms de Dieu des autres pays bantous, tout le centre, limité vers l'est par la région du nom de *Nzambi*, est caractérisé par deux formes de noms qui probablement sont corrélatifs[5]. Il y a un groupe Nord avec les formes *Maweza, Maweja* (Kanioka), *Kawezja* (Ubemba, Uvira), *Kabeja* (Ugouha), *Kabesa* (Udchidchi). Le group Sud présente le radical *za*, *ia* avec le préfixe *le, re* au lieu de *be, we*: *Linze* (chez les Wirwana du Msala[6]), *Leza* (Wafipa), *Lesa* (Bisa), *Leza* (Tonga), *Reja* (Karanja), *Redza* (Mbounda). La signification de ce mot n'a pas pu être établie avec certitude.

---

[1] Voir, dans «Zeitschrift für afrikan. Sprachen», I, p. 49—58, quelques légendes sur la création, lesquelles le concernent.

[2] L. c. p. 344. Dans le dialecte des Fantés *nyangkom* veut dire «pluie», et *Onyangkome* «dieu». Voici d'autres désignations du dieu-un en tchi: *Odomangkama* = celui qui surpasse tout, qui abonde en richesses; *Tchweadou-ampong* = le tout-puissant etc.

[3] Tshi speaking Peoples of the Gold Coast, Londres 1887, p. 24—25.

[4] *Onyame nnyae ade bo da* = Dieu ne cesse jamais de créer des choses. Christaller, l. c. p. 342.

[5] La principale source pour ce paragraphe et les suivants est en dehors de Schneider (l. c.): P. Torrend, A Comparative Grammar of the South African Bantu Languages, London 1891, p. 68.

[6] P. Van der Burgt, Un grand peuple de l'Afrique Orientale Equatoriale. Bois-le-Duc 1903, p. 33.

Miss A. Walter rappelle que *lezi*, *leza* signifie «foudre» en Kotakote[1]; mais il y a à objecter qu'en langue Kanioka «foudre» se dit *nziji*, pendant que Dieu est appelé *Maweza*, *Maweja*. En tout cas, dans toute cette région, les noms de *Maweza* et de *Leza* ne sont pas de noms génériques, mais servent exclusivement à désigner l'unique être suprême. Le culte de celui-ci est déjà relégué au second plan, mais se manifeste encore clairement surtout dans les ordalies.

La situation change dans toutes les parties du territoire bantou qui restent encore à étudier. Le nom de Dieu qui y est en usage est un nom collectif, qui sert en même temps à désigner les esprits en général et les esprits des ancêtres en particulier. L'idée comme le culte de l'être suprême s'efface toujours davantage; là où contre toute attente nous rencontrons encore des sacrifices et des prières, nous pouvons, pour ces parages, conjecturer qu'ils ont été empruntés aux festins funéraires et aux prières adressées aux morts. Cette évolution atteint son point culminant à l'extrémité sud du territoire bantou, en tant que chez les Cafres *Unkulukulu* et chez les Héréros *Mokuru*, qui désignent primitivement le premier ancêtre, se confondent avec l'être suprême en une idée collective confuse.

Il y a ici à distinguer trois régions.

La première région est celle du nom *Mulungu*. Il est en usage sur toute la côte de l'Afrique Orientale, depuis le fleuve Tana au Nord jusqu'au delà de l'embouchure du Zambèse au Sud. A l'intérieur, son territoire s'étend jusqu'aux lacs Victoria, Tanganika et Nyassa. Les langues suivantes en font partie[2]: Kamba, Pokomo (*Muungu*), Nika, Taita, Nyamwezi, Nyanyembe, Soukouma, Gogo, Sagara, Khutu, Kami, Suahili (*Muungu*), Shambala, Boondei, Saramo, Yao, Mozambique (*Uluku*), Kilimane (*Mulugu*) Senna, Makoua.

Le P. Torrend voudrait dériver ce nom de Dieu du *Moloch* phénicien[3]; c'est bien inadmissible. Meinhof croit qu'en suaheli *Muungu* signifie probablement «tribu familiale» et attire l'attention sur le Sotho méridional où *moloko* veut dire «race, tribu» et sur le Kiga où *emi-lungu* signifie «dieux, ancêtres des sujets»[4]. En me rangeant de cet avis, je mentionne encore *molongo* qui en kanioka veut dire «série, ligne». Quand on ajoute que *mulungu* n'appartient pas à la première classe de substantifs, celles de personnes autonomes, mais à la deuxième, dans laquelle figurent les esprits, les maladies, les forces de la nature et en général tout ce qui apparaît comme partie d'un autre être[5], il apparaît que primitivement il n'a eu que la signification d'esprit

---

[1] The Natives of British Central Africa, London 1906, p. 58.

[2] Tant qu'on ne le fait pas remarquer spécialement, on fait toujours usage de la forme *Mulungu*; les variantes sont indiquées expressément.

[3] Compar. Gramm of the S. Afric. Bantu Languages, pp. 30, 75.

[4] Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, Berlin 1906, p. 7.

[5] Meinhof, l. c. L'opinion formulée par Miss A. Werner (The Natives of British Central Africa, p. 55) que *Mulungu* est consideré comme «the great spirit of all men, a spirit formed by adding all the departed spirits together» est certainement erronée. Tout au plus on pourrait admettre que *Mulungu* a à peu près la signification générale et abstraite de «spiritualité», «monde des esprits». De même l'opinion du Dr. Hetherwik, que *Mulungu* n'est aucunement regardé comme être personnel, n'est juste que dans le sens que *mulungu*, dont le sens primitif

en général, notamment esprit des ancêtres. A cela correspond qu'en cafre *umulungu* signifie «Européen». Comme chez beaucoup de peuples incultes, les premiers Européens, ces «Bleichgesichter» (visages pâles), furent considérés comme des revenants, des ancêtres retournés sur la terre.

Encore plus au Sud il y a un territoire où *Morimo* est le nom de l'être suprême. C'est en général le pays des Betchouanas: *Morimo* (chez les Betchouanas et les Barolongs), *Modimo* (en Bawende), *Molimo* (Basouto). La connexion ou plutôt l'identité de ce terme avec celui qui signifie esprit, esprit des ancêtres en général, est évidente. Dans les langues Tonga, Senna, Douala le mot correspondant (*muzimo, edimo*) ne signifie qu'âme, fantôme et se rattache à la racine *lima* = s'éteindre.

A ce territoire se rattache vers le nord-ouest celui des Héréros et vers le sud-est celui des Cafres. Comme il a été déjà dit, dans ces deux régions l'effacement de l'être suprême derrière les premiers ancêtres qui y occupent le premier rang, a atteint son comble.

Si l'on embrasse d'une vue d'ensemble les relations que les divers pays bantous ont entre eux ainsi qu'avec la Haute-Guinée, on a la preuve manifeste que la priorité revient à l'idée monothéiste de Dieu et qu'elle a été supplantée peu à peu par le culte toujours plus envahissant des ancêtres. L'évolution s'explique encore mieux quand on voit qu'elle augmente du centre à la périphérie; plus les tribus s'avancèrent et conquirent dans des luttes continuelles de nouveaux pays, plus la personnalité de chefs éminents dut gagner en influence pendant leur vie et après leur mort, et plus le culte des ancêtres, surtout des chefs, se répandit. Une excellente confirmation de cette marche des idées se trouve dans le fait que dans l'extrémité sud-est, chez les Cafres, des chefs éminents de ce genre eurent les plus grands succès et se firent déjà de leur vivant appeler «ciel», le même terme qui à l'extrémité sud-ouest. d'où toutes les migrations prirent leur point de départ, n'était attribué qu'au seul être suprême[1].

Considérée dans cette vue d'ensemble qui est la seule juste, l'évolution religieuse de toute la race noire deviendra encore un jour un des chapitres les plus intéressants de l'histoire comparée des religions. Ici nous n'avons voulu qu'essayer d'en tracer les grandes lignes, ce qui suffit entièrement pour

---

était «esprit de l'ancêtre», ne signifiait pas alors la personnalité tout entière, mais seulement une partie, l'âme. Il se peut que cette propriété du mot *mulungu* quand il fut appliqué à l'être suprême, ne lui fut attribuée que d'une manière hésitante et indéterminée. Mais originairement l'être suprême possédait absoluement la personnalité pleine et vivante; on ne fit pas même chez lui la distinction entre l'esprit et le corps.

[1] L'évolution du culte des ancêtres et du patriarcat chez les Bantous et en relation avec cela la disparition d'un totémisme plus ancien associé au matriarcat est excellement exposée par E. Sidney Hartland dans sa «Presidential Adress» (Folk-Lore, XII, 1901, p. 33--37). Son exposé est si bien réussi parce qu'il y tint compte de la totalité des tribus bantoues. S'il avait suivi la même méthode dans ses recherches sur l'existence d'idées plus relevées sur la divinité, au lieu de se borner aux tribus du Sud-africain avec leurs chétifs débris de traditions, il n'en serait pas venu à désigner ces restes comme un commencement, un «theoplasma» une étoffe de dieu («god stuff»). Ce n'est pas l'étoffe de Dieu que nous trouvons dans le Sud de l'Afrique, c'est la poussière de dieux que le vent disperse toujours davantage.

le but que nous nous proposions. Pour les détails, des études spéciales sont encore indispensables; ainsi il faudrait fixer plus exactement les limites jusqu'où s'étend chaque dénomination de Dieu. Il y aurait à rechercher la signification de quelques noms isolés, comme *Suku* chez les Bihe, *Katonda* dans l'Ouganda etc.; il faudrait décrire exactement quel genre de culte ou de reconnaissance de l'être suprême est en usage. Nous faisons encore remarquer que dans tout le territoire des Nègres, l'être suprême ne connaît ni image ni temples[1] ni sacerdoce particulier; bien des fois même on ne prononce son nom (*Nzambi, Leza*) qu'à contre-cœur et si on le fait, c'est toujours avec un grand respect, ou bien on se sert de périphrases: «Lui», «Celui de la haut» et d'autres, toutes choses qui sont comme un écho des rapports de l'Australie du Sud-est. L'habitude de ne pas désigner l'être suprême par son propre nom est une autre cause de la disparition du nom de *Nzambi* etc. Pour les Baroutsés en particulier, Holub atteste qu'au lieu de ce nom qui était encore en usage chez eux, ils ne se servaient pas seulement du terme «Celui là-haut», mais aussi du mot *Molemo*, qui désigne chez eux tout ce qui est divin en général[2].

f) Les Indiens de l'Amérique du Nord.

De l'Afrique A. Lang se tourne vers l'Amérique. Il s'occupe presque exclusivement de l'Amérique du Nord; quant à l'Amérique du Sud, il ne mentionne que *Pachacamac*, le dieu des Incas, dont le cas ne semble pas être ibsolument clair et hors de discussion.

C'est d'abord *Ahone*, le dieu des habitants de la Virginie qu'il décrit en s'en tenant à l'ancien rapport de W. Strachey[3], publié immédiatement après la découverte du pays (1612—1616). «Ce grand dieu qui gouverne le monde entier et fait luire le soleil, qui a créé la lune et les étoiles, compagnons du soleil .... ils le nommèrent *Ahone*. Le Dieu bon et pacifique .... n'a pas besoin de sacrifices, mais il pourvoit les hommes de tous les biens et ne leur fait pas de mal. *Okeus (Oki)*, au contraire, qui regarde toutes les actions des hommes et les examine d'après la loi rigoureuse de la justice, les punit par les maladies et les orages.»

Plus ancien encore est le rapport du savant mathématicien Thomas Heriot (1586) qui comprenait l'idiome des Indiens de la Virginie. Il écrit: «Ils croient à l'existence de beaucoup de dieux qu'ils nomment *Mantoac* et dont ils distinguent différentes espèces et degrés. Il admettent aussi l'existence d'un dieu suprême qui était là de toute éternité, qui, en voulant fabriquer le monde, produisit d'abord d'autres dieux éminents qui devaient être ses instruments dans la création subséquente et le gouvernement; ensuite le soleil, la lune et les étoiles comme petits dieux. Les bonnes âmes vont chez les dieux pour y être heureuses, les méchants brûlent dans le *popogusso*, un grand fossé où le soleil se couche» (MMR I, p. XXX).

---

[1] Ce seul argument prouve que les «maisonnettes de *Mulungu*» qu'on trouve surtout dans l'Afrique orientale sont empruntées au culte des morts.

[2] E. Holub Sieben Jahre in Südafrika, Wien 1881, XI, p. 337.

[3] MR, p. 230 ss. Lang défend le véracité du rapport de Strachey dans MRR, I, p. XXII ss.

Du Massachusetts E. Winslow (1623—1624) raconte: «Les habitants disent que *Kiehtan* a fait tous les autres dieux, de même un homme et une femme et avec eux tout le genre humain. . . . Il disent qu'au commencement il n'y avait pas de roi en dehors de *Kiehtan* qui, loin, dans l'ouest, demeure au dessus du ciel où tous les hommes bons iront quand ils meurent, et où ils auront abondance de toutes choses. Les méchants y vont aussi et frappent à la porte, mais il leur ordonne d'errer dans la misère et la disgrâce sans fin. Ils ne virent jamais Kiehtan, mais ils considèrent comme un grand devoir qu'une génération instruise l'autre. En son honneur ils célèbrent des fêtes, l'invoquent et chantent afin d'obtenir abondance et victoire et tous les biens. Ils ont un autre être puissant qu'ils appellent *Hobomock*, dans lequel nous reconnaissons le démon; ils l'invoquent afin qu'il guérisse leurs maladies et leurs blessures; quand elles sont curables, il leur persuade que c'est lui qui les a envoyées, parce qu'ils lui ont déplu; quand elles sont mortelles, il dit: «Kiehtan les a envoyées», et pour cette raison ils n'invoquent jamais celui-ci dans leur maladies» (MMR I, p. XXXIII).

Nous passons le dieu *Aht* de Vaucouver Island (MMR. II, 73ss.), *Jeht* chez les Thlinkit (ibid. p. 74ss.), *Joskeha* et *Tawiskura* chez les Hurons et les Iroquois (ibid. p. 76ss.), *Michabo* chez les Algonquins. Lang lui même reconnaît que la mythologie de tous ces tribus est fortement mélangée de mythes sur les grands héros et les ancêtres qui se confondent avec l'être suprême. Il sera urgent d'éliminer d'abord soigneusement tous les traits qui se rapportent exclusivement à ces «bienfaiteurs», pour en dégager plus clairement autant que c'est possible, la figure de l'être suprême. P. Ehrenreich à déjà accompli en grande partie la première moitié de cette tâche dans son ouvrage «Götter und Heilbringer» (p. 567—574); le reste du travail en est devenu beaucoup plus facile. Nous reviendrons partiellement à ce cas comme a quelques autres semblables dans un chapitre spécial.

Dans la mythologie des *Zuñi* (Nouveau Mexique) nous apercevons distinctement à côté du «bienfaiteur» la figure de l'être suprême. Le bienfaiteur c'est *Po'shaiank'ia;* il parut sous forme humaine et fonda les mystères, enseigna aux hommes le rituel et l'agriculture et partit ensuite. Il accepte encore maintenant les prières. De l'être suprême au contraire on chantait dans les hymnes des mystères, qui ne retentirent jamais en présence d'un Espagnol: «Avant le commencement de la nouvelle création il n'y avait que *Awona wilona,* le créateur et le conservateur de tout, le père de tous. Il fit toutes choses, en se concevant lui même au dehors dans l'espace (ou en se transportant par la pensée en dehors de lui même, dans l'espace». MR p. 47, MMR II, p. 87ss. d'après les communications de Cushing dans les «Reports of the Ethnological Bureau» 1891—1892, p. 397).

Un puissant argument nous est ensuite fourni par l'être suprême des Pawnee, appelé *Ti-ra-wá* «l'esprit-père». Il a créé les Pawnee et est appelé «la force là haut qui fait mouvoir l'univers et surveille toutes choses». Il a en abomination le vol, il loue la bravoure, punit les méchants en les anéantissant; les bons habitent avec lui dans sa demeure céleste. On le nomme *A-ti-us ta-ka-wa* «notre père en tous les lieux.» On lui sacrifie le blé, des

cerfs, des buffles, parfois aussi on lui offre des sacrifices d'action de grâces. On ne nous apprend rien d'un culte des ancêtres; des esprits nous savons seulement qu'ils préviennent parfois d'un danger et que de mauvais esprits causent des maladies. A l'étoile du matin on sacrifie de temps en temps un prisonnier. (MR. p. 233 ss. d'après Grinell, Pawnee Hero Stories.)

Le culte de la nature, particulièrement du soleil, est déjà plus développé chez les Pieds-Noirs, les Sioux, bien que le culte des ancêtres se fasse encore moins remarquer. L'être suprême se nomme ici *Napi,* un homme immortel qui existait déjà avant que la mort vint dans le monde. «Toutes les choses qu'il fit le comprenaient quand il leur parlait — les oiseaux, les chanteurs, les animaux et les hommes.» Il créa l'homme et la femme du limon, mais la sottise des femmes amena la mort. Napi apporta le feu et enseigna les arts. Il leur fit une loi de la prière; il leur manifestait sa volonté par des messagers sous forme d'animaux. De là il alla chez d'autres peuples. Les accidents des Indiens proviennent de la désobéissance à ses lois. On fait tous les jours des prières à Napi et au soleil. (MR p. 237 ss. d'après Grinnell, Blackfoot Lodge Tales).

g) Indiens de l'Amérique du Sud.

Nous laissons de côté le dieu Pachacamac des Incas. Il est vrai que A. Lang discute à fond les rapports si contradictoires de Garcilasso de Vega, Cieza de Leon, Christoval de Molina, mais le résultat final est trop compliqué et trop peu immédiat pour qu'on puisse s'en servir pour y appuyer dès maintenant une théorie nouvelle (MR p. 239 ss.).

Il vaudra au contraire la peine de rapporter finalement les idées que ce forment sur l'Etre suprême les habitants de la Terre de Feu qui sont sur le plus bas degré de la civilisation: «Un grand homme noir erre continuellement à travers les forêts et les montagnes; il connaît chaque parole et chaque action; on ne peut pas lui échapper et il envoie le beau et le mauvais temps d'après la conduite des hommes. Il défend qu'on mette à mort des canards drus; il déteste les péchés de luxure et le meurtre, même d'un ennemi» (MR p. 173). Il est seulement regrettable qu'on ne sache rien des autres éléments et du système général de la religion chez les habitants de la Terre de Feu; on ne peut, par conséquent, pas juger quelle place les traits rapportés ici occupent dans le tableau général. Cependant dès maintenant il est hors de doute qu'on y reconnaît un être supérieur qui surveille la conduite morale.

3. Critique de la théorie animiste.

Tels sont les matériaux en partie entièrement neufs, en partie réunis de nouveau, sur lesquels Lang s'appuie. Dès le premier coup d'œil il est évident que la théorie animiste, prise dans son ensemble, est incompatible avec ces faits et en est écrasée. Lang cependant, dans un exposé pittoresque et spirituel, sait nous faire toucher plus au vif ce contraste.

Il commence par ébranler les bases de tout le système animiste. Cette théorie enseigne que l'idée d'un Dieu-Esprit ne pouvait être obtenu qu'après que la notion de l'esprit se fut développée, en prenant pour point de départ les phénomènes du sommeil, du rêve, de la mort. Lang demande tout simple-

ment: «Est-ce que les peuples primitifs considèrent l'être suprême réellement comme un esprit?» A nous, qui dès notre enfance avons été sous l'influence des idées du christianisme, il semble naturel que Dieu doive être un esprit, mais en est-il de même chez ces peuples? Non, bien souvent il en est autrement. Ces peuples ne nient pas la nature spirituelle de Dieu, mais ils ne l'affirment pas non plus. Ils ne se sont pas encore posé cette question métaphysique; Dieu est pour eux un être, un être réellement existant. Il est impossible qu'on y ait fait usage d'une notion de l'esprit tirée des phénomènes de la mort, puisque presque partout on affirme expressément que cet être existe de toute éternité ou que du moins il était avant la mort et qu'il ne meurt jamais[1]. Pour le reste, on se le figure, surtout chez les Australiens, avec beaucoup d'anthropomorphisme: on le désigne comme un grand homme noir etc. Son invisibilité ne vient pas de sa nature spirituelle, mais de son eloignement, parce qu'il habite dans le ciel. Au commencement il était sur la terre et conversait avec les hommes; ceux-ci l'auront donc vu (MR p. 168 ss., 185 ss., MRR I, p. 309 ss.).

Ainsi l'idée fondamentale de la théorie animiste, la priorité de la notion de l'esprit pour arriver à l'idée de Dieu, manque absolument son but. Il n'est aucunement nécessaire que l'idée de Dieu se développe en partant de la notion de l'esprit. Toute cette belle théorie est donc inutile et c'est déjà un grave inconvénient pour elle.

Mais il y a pis. Elle est dans son évolution ultérieure en contradiction avec les faits. De la notion de l'esprit se développent, d'après les enseignements de la théorie animiste, d'un côté l'idée et le culte des esprits de la nature, de l'autre le culte des ancêtres; d'une forme quelconque du polythéisme est résulté, au cours de l'évolution, le monothéisme. Mais précisément chez les peuples les plus primitifs que nous avons appris ici à connaître, le culte des ancêtres n'existe pas; sa naissance est rendue bien difficile chez la plupart par la défense de parler des morts, ou, chez plusieurs tribus australiennes, par le matriarcat par lequel le lien avec les ancêtres mâles, qui ici viennent seuls en considération, est déjà rompu à la seconde génération. Là où il n'y a pas de culte des ancêtres le monothéisme ne peut pas en résulter. Il en est de même pour le culte des esprits de la nature, l'animisme religieux. Précisément les peuples primitifs, mentionnés plus haut, les Australiens, les Andamanais, les Bushmen ne connaissent aucun culte de ces esprits. La deuxième condition exigée par l'animisme pour la naissance du monothéisme fait donc également défaut. Lang ajoute encore que, chez ces peuples, l'évolution sociale se trouve à un degré où l'institution des chefs n'est pas encore développée; il faudra donc dire qu'il n'y a pas même de modèle d'après lequel la suprématie du Dieu-Un sur les autres divinités aurait pu être conçue[2]. La théorie ne tient donc pas non plus dans son évolution ultérieure; elle s'écroule entièrement.

---

[1] «Entre elles (les divinités supérieures) et les ancêtres mortels élevés au rang de dieux il y a un abîme — le fleuve de la mort», MR p. 189.

[2] Comme nous le montrerons plus loin, Lang nous semble aller trop loin sur ce point; mais la force de l'argument ne dépend pas essentiellement de cette circonstance.

La ruine n'est pas moins éclatante quand on considère la connexion entre la religion et la morale. La thèse qu'une pareille connexion n'avait pas existé aux premières étapes de l'évolution n'était concevable que dans la théorie animiste. Avec elle il est bien clair que les esprits des ancêtres, dont le culte provient principalement de la peur des fantômes, et les esprits de la nature, qu'on ne vénère qu'à cause de leur influence utile ou pernicieuse, n'ont rien à faire avec la morale. Si donc ni l'animisme ni le mânisme ne sont le point de départ de ce monothéisme que nous avons trouvé chez les peuples les plus primitifs, on n'a plus d'argument théorique pour nier le caractère éthique de cette religion. Dans le même sens parlent également les faits réels et concrets. Chez toutes ces peuplades primitives il n'y a pas seulement des lois morales, mais partout ces lois procèdent de plus de la volonté de l'être suprême, qui veille à leur observation avec son omniscience, dont la justice récompense ceux qui lui obéissent et en punit les transgresseurs dans cette vie comme dans l'autre. Une union plus étroite entre la religion et la morale ne peut être trouvée dans les religions supérieures qu'en tant que Dieu lui-même y est conçu comme bon et saint par essence. La teneur de cette loi morale est essentiellement identique à la nôtre. Lang ne manque pas de faire remarquer comment on y impose partout des devoirs altruistes, le devoir du désintéressement, tellement que chez les nègres Yao on nomme un homme égoïste *mwisichana* «un homme non-initié aux mystères» (MRR I, pp. 316, 332, 336 ss.).

Si la théorie animiste-mâniste est insoutenable en des points si nombreux et si importants, faudra-t-il la rejeter entièrement et retourner tout simplement à la vieille théorie de la dégénérescence?

Dans son livre «Making of Religion», Lang consacre tout un chapitre à l'«old degeneration theory» (p. 254—267). Il insiste sur le fait qu'effectivement l'évolution, à partir de ce degré que nous avons appris à connaître jusqu'aux religions des peuples payens civilisés, est une dégénérescence. «Sans aucun doute, les dieux affamés et cruels constituent une dégénérescence en comparaison du père céleste des Australiens qui n'accepte pas de sacrifice en dehors de celui des concupiscences et de l'égoïsme, qui demande l'obéissance et non la graisse du kangourou, qui n'a aucun besoin de nos biens, auquel on ne peut pas donner des aliments ni le corrompre. Ici donc, sous ce rapport particulier, la dégénérescence de la religion depuis sa forme chez les Australiens ou les Andamanais jusqu'à celle des Dinkas et infiniment plus jusqu'à celle des Polynésiens, des Aztèques ou de la religion populaire de la Grèce est un fait aussi indéniable que n'importe lequel dans l'histoire de l'humanité» (l. c. p. 256). Il conclut ce chapitre par ces mots: «Dans ce sens, la nature des choses et la logique ne donnent pas tort à l'ancienne théorie de la dégénérescence» (l. c. p. 267).

Et pourtant Lang ne rejette pas la théorie animiste absolument, mais seulement un de ses principes qui, il est vrai, a été pour elle, jusqu'ici, de la plus haute importance: le principe que l'animisme est le commencement, la source de toute l'évolution religieuse. Il déclare plutôt que pour l'élément le plus important de la religion, la première formation de l'idée de Dieu,

l'animisme ne saurait venir en cause. Malgré cela, il veut apprécier à sa juste valeur la place importante que l'animisme et le mânisme ont eu effectivement dans l'évolution religieuse de l'humanité et il explique que, dans un sens, il est vrai, tout à fait différent de celui que voulait la théorie ancienne, ils n'eurent pas seulement une importance négative mais aussi bien positive.

Dans l'explication de la part que prirent l'animisme et le mânisme au cours ultérieur de l'évolution religieuse se trouve renfermée la théorie que Lang s'était lui-même formée sur l'origine et le développement de la religion.

4. La nouvelle théorie de Lang.

L'origine de l'élément religieux supérieur. Relation avec la révélation primitive.

Une question bien grave se pose tout d'abord: Quelle est l'origine de ces formes religieuses supérieures que nous rencontrons déjà chez les peuples primitifs, si elles ne sont pas développées de l'animisme et du mânisme? Lang refuse d'y donner une réponse catégorique et positive. «Nos informations, dit-il, ne suffisent pas encore pour établir une théorie scientifique sur l'origine de la religion, et elles ne suffiront peut-être jamais. Derrière les races que nous devons considérer comme les plus proches des commencements, il s'en trouve d'autres dont les ancêtres, inconnus depuis une époque se perdant dans la nuit des temps, étaient des hommes comme nous, mais des hommes sur les qualités psychiques, mentales et morales desquels nous ne pouvons faire que des suppositions. Chez eux la religion se forma en des circonstances que naturellement nous ne pouvons pas connaître» (MRR I, p. XII).

Une autre difficulté reste à considérer: partout où nous abandonnons le terrain des hypothèses pour nous placer sur la base inébranlable de l'expérience, il n'y a pas de peuple qui possède seulement les éléments mythologiques inférieurs, mais il n'y en a pas non plus chez lequel nous ne trouvons que les éléments supérieurs; les deux éléments sont toujours réunis. Or, on peut bien prouver que les éléments supérieurs ne présupposent pas nécessairement les inférieurs, que, par conséquent, les deux peuvent avoir une origine indépendante; mais on ne peut plus prouver de nos jours par des observations ethnologiques que l'un d'eux ait existé avant l'autre. On ne peut qu'alléguer des exemples pris d'époques postérieures, comment des conceptions religieuses pures furent peu à peu enlacées par la mythologie populaire comme en font preuve les légendes populaires sur Notre Seigneur, la sainte Vierge et les Apôtres dans la religion chrétienne du moyen âge (fr. aussi MR p. XIII ss.). Il n'y a donc qu'une certaine probabilité que de même dans les commencements les idées plus relevées aient eu la priorité. Sur l'origine qu'elles auraient eu dans ce cas on ne peut actuellement faire que des suppositions. Lang croit devoir «*in limine* disclaim» qu'elles proviennent d'une révélation surnaturelle (MRR I, p. XIII).

Si nous entrons ici un peu plus dans la discussion de ce point là, nous n'avons nullement l'intention de quitter le terrain de l'ethnologie. Nous ne

ferons pas d'autre chose que ce que nous avons dit dans l'introduction: de préciser notre point de vue vis-à-vis des résultats obtenus par les recherches théologiques, et voir quelle relation il y a entre les résultats ethnologiques et les résultats théologiques. Nous ne laisserons pas d'établir les faits ethnologiques exclusivement d'après les méthodes de l'ethnologie. D'autre côté, nous ne manquerons pas non plus de reconnaître aux théologiens le droit de procéder dans leurs recherches d'après les méthodes de la théologie. Seulement ce que nous nous permettrons encore de faire, c'est que nous demanderons aux théologiens de nous définir le plus exactement possible ce qu'ils regardent des résultats sûrs, afin que la comparaison que nous avons l'intention d'établir puisse procéder, des deux côtés, de points de départ accrédités. Nous prions nos lecteurs de vouloir tenir toujours en considération la position que nous avons prise ici.

Il ne faudrait pas dire que dans la négation de l'origine surnaturelle de la religion il se manifeste chez Lang une hostilité contre la révélation. Dans son ouvrage «Magic and Religion» il réfute longuement et d'une manière classique la thèse de Frazer que la foi en la divinité de Jésus-Christ se soit formée des jeux saccéens en usage chez les Babyloniens, les Perses, les Juifs et les Romains. Il proteste contre les ecclésiastiques anglicans qui propagent dans le peuple par des tracts les théories de Wellhausen et de Stade sur l'histoire du peuple d'Israël (MR p. 227, note 2). Non, ce n'est pas de l'hostilité contre la révélation, mais il croit, dans ce cas, ne pas être obligé de s'appuyer sur elle. Il se fonde pour cela sur un texte révélé même, les paroles de Saint Paul, Rom. I. 19: «Quia quod notum est Dei, manifestum est illis, Deus enim illis manifestavit». Comme le prouve le verset suivant: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur», il n'y est pas question de la révélation surnaturelle (MR. p. 301, note). Il ajoute ensuite: «The hypothesis of St. Paul seems not the most unsatisfactory».

Nous devons cependant dire qu'il est étrange qu'après avoir à peine déclaré que nous ne savons rien de certain sur l'origine de la religion, Lang énonce avec une telle assurance un résultat qui, bien que négatif, est d'une précision bien catégorique et d'une portée assez grande. Et il n'est pas moins remarquable qu'il ne fait qu'affirmer, sans apporter une preuve. Certainement il ne lui aurait pas été facile de fournir une preuve, car contre une révélation primitive, si on l'entend dans son vrai sens, l'ethnologie ne peut rien mettre en avant: elle est en dehors de sa compétence. La seule chose qu'on pourrait regarder comme un argument apporté par Lang, c'est la théorie qu'il établit sur l'origine de la religion. Examinons-la.

«Dès que l'homme, dit Lang, avait l'idée de la «production» [making] des choses, il conclut à un auteur des choses qu'il n'avait pas faites lui-même et ne pouvait pas faire. Il considérait ensuite cet auteur inconnu comme un homme sublime, et au-dessus de la nature [a magnified non-natural man]. Cette idée d'un homme sublime et au-dessus de la nature une fois donnée, on pouvait reconnaître son autorité, et l'imagination pouvait revêtir celui qui avait fait des choses si utiles d'autres attributs moraux, tels que la paternité,

la bonté et la surveillance sur la conduite morale de ses enfants; les notions elles-mêmes se seraient formées naturellement par l'évolution de la vie sociale. «Dans tout cela il n'y a rien de «mystique», rien qui, tant que je puis voir, outrepasse l'intelligence bornée d'êtres qui méritent le nom d'hommes» (MR p. X; cfr. MCR p. 225). Il donne une exposition plus large de ces vues dans sa polémique avec E. Sidney Hartland, Folklore X, 1889, p. 9—13. De cette manière la religion aurait jailli tout naturellement de la nature de l'homme et elle satisfait à ses besoins spéculatifs, moraux et affectifs, elle serait «la foi spéculative à une puissance supérieure à l'homme», «la foi morale que cette divinité impose à la conduite morale une sanction qui est au-dessus de la loi» et «la foi affective, qu'elle aime ses enfants» (MCR p. 69).

Qu'une semblable origine première de la religion, par une voie purement naturelle, fût en soi possible, aucun théologien catholique ne le contestera. Au contraire, la théorie que Lang établit est entièrement d'accord avec ce que p. ex. Mgr. Schneider expose (Die Naturvölker, II, p. 408 ss.), quand il répond à la question: «Comment devons-nous nous figurer l'origine de l'idée de Dieu dans l'esprit humain, indépendamment de toute tradition et d'une instruction étrangère?» C'est du reste une doctrine expresse de l'enseignement catholique, encore dernièrement définie contre le traditionalisme, que la raison pouvait de ses propres forces arriver à se former l'idée de Dieu et que la foi surnaturelle en Dieu doit être précédée par la connaissance naturelle de Dieu[1]. Les théologiens en affirment même la nécessité intrinsèque de cette précédance, car pour pouvoir se soumettre à l'autorité de Dieu, comme l'exige le concept de l'acte de foi surnaturelle, il faut d'abord reconnaître l'autorité de Dieu comme tel. Comme il s'agit ici d'une nécessité intrinsèque, il est clair qu'il faut appliquer cette doctrine également au premier homme[2].

---

[1] H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum et definitionum, N. 488: «*Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet . . . Rationis usus fidem praecedit*». Cfr. aussi le N. 1634.

[2] Cfr. Chr. Pesch, S. J. Gott und Götter (Freiburg i. B. 1896), p. 78: «L'église n'admet donc pas, comme quelques adversaires le lui reprochent, que la révélation fût nécessaire parce qu'autrement l'humanité serait athée; elle déclare plutôt qu'une connaissance naturelle de Dieu devait précéder, du moins [souligné par l'auteur de ce travail] *prioritate naturae*, la révélation surnaturelle». — Les théologiens catholiques modernes, il est vrai, sont tous de l'avis que chez le premier homme la connaissance de Dieu par la raison n'a précédé la révélation que *prioritate naturae*. Mais il ne semble pas être entièrement exact ou du moins pas suffisamment clair quand le P. Pesch (l. c.) écrit: «De cette doctrine [exposée peu auparavant] du rétablissement de la félicité perdue, l'Eglise [c'est l'auteur de ce travail qui souligne] tire la conclusion que le genre humain a été élevé dès le commencement à l'ordre surnaturel, et que l'ordre de la nature pure n'a jamais existé». Le P. Pesch est plus clair dans ses excellentes «Praelectiones Dogmaticae, 2. éd. Frib. 1899, t., III, p. 87. Il y raconte que d'après Pallavicini (Hist. Conc. Trid l. 7, c. 9, n. 1) il y avait dans le schéma primitif du chap. 1er de la 5ème session qu'Adam avait perdu la justice originelle dans laquelle il avait été créé *(creatus)* mais qu'on substitua à *creatus* le terme plus universel *constitutus*, dans l'intention de ne pas mettre fin à une discussion qui avait jusque là été menée entre les écoles théologiques. Comme le P. Pesch lui-même l'expose (l. c.) un certain nombre de théologiens éminents, comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard (2, d. 24) et ses commentateurs, comme S. Bonaventure et Scot (In 2, d. 29), étaient de l'avis que nos premiers parents avaient vécu quelque temps

De même, parmi les théologiens protestants de l'école positive, il y en a assez qui se rangent du même avis, c'est ce que nous avons exposé déjà au chap. III. Ce sont surtout Kellog et Jordan qui se prononcent ouvertement dans ce sens.

Il est certain que surtout si non seulement *ratione* (selon l'ordre notional) mais aussi *tempore* (selon l'ordre du temps) la première origine de la religion a été naturelle, l'ethnologie de son côté ne peut absolument rien objecter, si peu après, dans des circonstances qui sont bien delà de toute expérience historique et de tout raisonnement ethnologique, une révélation surnaturelle est venue s'y surajouter par laquelle le produit des forces naturelles a été consolidé dans son développement et élevé dans une sphère supérieure. En présence de la longueur incommensurable de l'évolution depuis leurs points de départ, la première origine naturelle de la religion et l'élévation surnaturelle, séparées entre elles par un court intervalle, forment un tout moral qui reçut son caractère spécifique de la révélation primitive, comme de l'élément subséquent, plus sublime et plus vigoureux.

Tant que nous passons en revue l'immense champ de l'ethnologie, de la psychologie des peuples, de la science comparée des religions, nous ne rencontrons aucun fait positif pour pouvoir «*in limine* disclaim» la révélation primitive ainsi comprise. Pour tous ceux qui croient en une Providence divine, il y a, déjà du point de vue purement naturel, même une certaine probabilité, une certaine convenance que surtout les premiers hommes, parents et premiers maîtres du genre humain, aient reçu une révélation spéciale. C'est ce que le Rev. Jordan a très bien exposé (v. plus haut p. 351) avec les mêmes arguments par lesquels les théologiens catholiques ont toujours défendu (non la nécessité mais) la haute convenance d'une révélation surnaturelle. Nous ne pouvons donc que répéter qu'au point de vue de l'ethnologie, Lang a outre-

---

sans la grâce sanctifiante pour s'y préparer d'abord par leur propres actes naturels. Cette opinion était alors si répandue que Saint Thomas (1, qu. 95, a. 1), qui se range de l'opinion contraire, l'appelle «*sententia communior*» (In 2, d. 4, a. 3 et d. 29, qu. 1, a. 2). Son autorité aura été probablement la raison pour laquelle l'autre opinion se répandit davantage pour devenir à partir du XVe siècle l'opinion commune parmi les théologiens. Cependant ce n'est pas encore maintenant tellement le cas que la controverse en fût décidée et la preuve classique en est la manière de procéder du concile de Trente. L'Eglise catholique n'a donc pas encore défini si les premiers hommes ont vécu ou non quelque temps sans la grâce sanctifiante et le P. Pesch a raison de dire tout simplement: «*Itaque ne hodie quidem nostra doctrina est de fide*».

Dans le cas où réellement les premiers hommes auraient existé d'abord sans la vie surnaturelle, la connaissance naturelle de Dieu aurait pu précéder aussi dans l'ordre du temps. De cette manière, la première connaissance de Dieu et, par conséquent, son premier culte auraient été effectivement naturels et la première origine de la religion sur la terre dans l'ordre chronologique aurait été naturelle, la révélation ne serait venue que plus tard.

Il serait certainement bien méritoire de soumettre toute cette question et en général celle de la révélation primitive, son concept, son étendue, son point de départ et peut-être aussi les changements historiques qu'a subis ce concept, à un examen nouveau et sérieux, tant au point de vue de la théologie que de l'exégèse. L'importance que la science comparée des religions a déjà obtenue et obtiendra encore fait naître chez chaque savant de religion positive qui s'en occupe, le désir de recevoir de ce côté une ligne d'orientation plus précise que celle qu'on lui offre actuellement. Même si cette précision n'était que négative, on aurait une certaine direction dont on regrette maintenant l'absence.

passé le cadre de cette science en rejetant avec tant d'énergie l'origine surnaturelle de la religion. Ce ne serait pas l'ethnologie, se serait uniquement une philosophie athée ou déiste qui oserait s'opposer à une révélation primitive. Nous sommes certains que M. A. Lang n'appartient aux partisans ni de l'une ni de l'autre. D'autant plus, nous le répétons, il nous reste obscur son «*in limine* disclaim» de la révélation primitive.

On peut cependant avouer que la thèse de la réalité d'une révélation primitive ne peut aucunement avancer la question de l'étendue des conceptions religieuses chez les peuples les plus anciens. Car nous ne savons rien de déterminé sur le contenu de la révélation primitive. «Nous ne savons pas jusqu'où s'étend en détail la révélation primitive», nous dit un théologien aussi positif que le R. P. Pesch S. J.[1]. Nous ignorons donc aussi quels éléments en ont influencé l'évolution religieuse de l'humanité. «En tout cas, continue le P. Pesch, un des objets de la révélation primitive dut être l'existence d'un Dieu, législateur suprême, fondateur de l'ordre surnaturel[2] et rémunérateur du bien et du mal» (l. c.). Dans le cas où il n'y eût eu que ce minimum, il ne faudrait pas oublier que la première partie de cette révélation aurait pu être obtenu par les seules lumières de la raison; plus tard on n'aurait donc plus pu distinguer de quelle source provenait cette vérité religieuse. Pour l'autre cas, tenu pour plus probable par le P. Pesch (Praelect. Dogm. p. 91), que la révélation primitive eût compris des éléments plus sublimes, il resterait douteux si ceux-ci ont exercé une influence sur l'évolution religieuse ultérieure de l'humanité, et si cette action a été assez longue et assez intense pour laisser des traces durables et manifestes. Il est à peine contestable que sous ce rapport nous rencontrons des exagérations chez Creutzer, Görres, Lüken, pour ne pas mentionner des auteurs plus anciens[3]. Saint Paul paraît avoir été d'un autre avis. Dans le premier chapitre de l'épître aux Romains où il affirme que les payens sont coupables, il donne comme raison, non pas l'abandon d'une révélation primitive qui leur aurait été transmise, mais la

---

[1] Gott und Götter, p. 69.

[2] Est-ce qu'il n'y aurait pas ici à discuter la question jusqu'à quel degré les premiers hommes se rendirent alors compte de la différence entre l'ordre naturel et surnaturel, et si, par conséquent, la reconnaissance de Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel impliquait une reconnaissance explicite du caractère surnaturel de cet ordre? Ou bien faudrait-il appliquer ici aussi ce que le P. Pesch dit plus tard (l. c. p. 111): «On peut qualifier d'imparfaites les idées religieuses primitives en tant que chez elles l'objet n'a pas encore été approfondi du tout ou ne l'a pas été sous tous les rapports, mais qu'on l'a reconnu plutôt sans y réfléchir davantage. Il régnait alors en religion comme sur d'autres terrains un peu plus d'ingénuité naïve»? — Ce sont des questions que nous nous permettons d'adresser aux théologiens.

[3] «Si, et dans quel degré, dans un cas particulier, la révélation primitive a dans la suite exercé une influence sur le monde payen, c'est une matière de libre discussion sur laquelle l'Eglise n'a rien décidé et sur laquelle on ne peut guère émettre que des conjectures. Quelques catholiques sont certainement allés trop loin dans leur ardeur à trouver partout dans le paganisme des reminiscences de la révélation, jusqu'aux mystères les plus augustes de notre religion. Par là ils ont contribué à rendre suspecte toute la doctrine de la révélation aux yeux des savants qui sont hors de l'Eglise, puisque bien des prétendues réminiscences n'ont, en effet, rien à faire avec la révélation et souvent n'ont avec elle qu'une ressemblance purement extérieure». Pesch, l. c. p. 78.

violation de principes religieux auquels ils auraient pu arriver par les seules forces de la nature.

Le résultat de cette discussion ne peut guère être autre que tout en maintenant la réalité d'une révélation primitive, on ne peut pas, en traitant la question du fond des religions primitives, recourir à la révélation primitive.

Relation entre l'élément religieux supérieur et l'élément mythologique inférieur.

Retournons de nouveau à M. Lang. Nous avons vu qu'il constate, et avec raison, que chez chaque peuple que nous connaissons actuellement par des observations ethnologiques, il y a, à côté de l'élément religieux supérieur, un autre élément, mythologique et inférieur. Ils sera de quelque utilité de voir comment Lang détermine et distingue ces deux éléments. Nous donnons là dessus son exposé textuel:

«Parmi les races les plus basses que nous connaissons, nous trouvons ordinairement, juste comme dans l'ancienne Grèce, la foi en un «père» immortel, un «maître», un «auteur de toutes choses», et en même temps ce tas de mythes humoristiques, obscènes, phantastiques qui forment un contraste flagrant avec le caractère religieux de cette foi. Cette foi est ce que nous appelons raisonnable et même sublime, les mythes de leur côté sont ce que nous appelons absurde et avilissant».

«Pour le moment, nous pouvons seulement dire que la conception religieuse résulte de l'intellect humain par la voie de la méditation sérieuse et de la soumission, pendant que les idées mythologiques viennent par une autre voie, celle de l'imagination folâtre et inconstante. Ces deux manières se manifestent même dans le christianisme. La première, la méditation sérieuse et soumise se révèle dans les prières, les hymnes et ce «clair-obscur religieux» de nos cathédrales. La deuxième manière, celle de l'imagination folâtre et inconstante, se fait jour dans les harlequinades des jeux de miracles, dans certaines légendes burlesques sur Notre Seigneur et les apôtres et les sculptures grotesques et horribles d'édifices sacrés. Ces deux courants existent simultanément et se font concurrence à travers toute l'histoire religieuse de l'humanité. Ils sont rapprochés et éloignés l'un de l'autre comme l'amour et la concupiscence» (MRR I, p. 4—5).

Or, aux degrés les plus primitifs précisément, nous trouvons l'élément religieux dans une pureté plus grande et une intégrité relativement satisfaisante; les deux éléments se distinguent encore clairement. Mais alors, affirme la théorie de Lang, l'élément mythologique commence à prendre des proportions plus considérables, se mélange toujours davantage avec l'élément religieux, pullule et le couvre finalement à tel point, que celui-ci étouffe presque.

Après avoir recherché l'origine des éléments supérieurs, il importe également de connaître la cause des éléments plus bas et ensuite les raisons qui leur permirent de se développer beaucoup plus vigoureusement que les éléments supérieurs.

L'origine des éléments mythologiques. — L'animisme et son influence dégénerative.

Il est d'autant plus urgent de connaître l'origine des éléments mythologiques que leurs formations souvent si fantastiques, absurdes, grimacières et obscènes nous restent entièrement incompréhensibles. Ici Lang se rallie de nouveau à l'école animiste moderne et s'en approprie la théorie sur l'évolution de cet élément. Il admet avec cette école que ces fables étranges, ces légendes et ces mythes se sont formés à une époque déterminée de la vie de l'esprit humain par laquelle tous les peuples ont passé et dans laquelle les peuples non civilisés se trouvent en partie encore actuellement. A cette phase de l'évolution, ces choses, qui nous paraissent aujourd'hui si enfantines et si niaises, furent produites avec une sincérité naïve et tenues pour vraies. Quand la culture intellectuelle fit du progrès, elles persistèrent d'abord par la force de la tradition et furent surtout gardées par les prêtres. Des poètes inventèrent à cette époque de nouvelles fables ou réunirent en un système celles qui étaient isolées. Quand l'évolution intellectuelle progressa davantage et que ces choses parurent étranges et ridicules, des prêtres et plus tard des philosophes essayèrent de leur prêter une signification symbolique (MRR I, p. 1—122).

Comme on le voit, tout ceci n'est pas autre chose que l'explication des mythes telle que l'enseigne la nouvelle école «anthropologique» en opposition avec l'école «philologique» plus ancienne. Comme nous l'avons exposé plus haut, Lang était un des principaux chefs dans la lutte des deux écoles et ce qu'il a défendu dans ce combat, il ne l'a pas sacrifié ici. Il rejette donc l'explication des mythes de Max Müller, de même que celle, plus ancienne et directement symbolique, que Fr. Creutzer avait inaugurée «in a pious kind of spirit», comme Lang s'exprime. Il dit à l'adresse de ce dernier que «précisément les Pères de l'Eglise dans leur lutte contre le paganisme n'avaient pas, pour la plupart, regardé les mythes grecs dans le sens d'un symbolisme» MRR I, p. 19). Il trouve son système clairement énoncé dans la «Praeparatio evangelica» d'Eusèbe. Il dit donc en insistant: «Ainsi la méthode que nous proposons se trouve en harmonie tant avec les procédés de la science moderne qu'avec les opinions d'un Père de l'Eglise à larges vues. Par conséquent aucun système ne peut être moins «hérétique ou hétérodoxe» (MRR I, p. 40).

Cependant ici également Lang se distingue en deux points importants de la théorie animiste: 1° Il n'affirme pas que cette période de l'évolution a été la première dans l'histoire humaine; il ne dit pas que tous les peuples ont commencé par là, mais qu'ils y ont tous passé (MRR I, p. 138, II, p. 345—351); 2° il nie que même à cette époque l'élément irrationnel ait été seul actif (l. c. p. 41).

Les particularités de cet état intermédiaire dans l'évolution intellectuelle sont ramenées par Lang aux points suivants (l. c. p. 48 ss.): 1° La croyance que toutes les choses, non seulement les animaux et les plantes, sont animées et intelligentes comme l'homme lui-même; une preuve en est tirée des faits très répandus du totémisme. 2° Si toutes les choses sont intelligentes, elles obéissent à celui qui d'une manière particulière a su conquérir un empire

sur elles, au magicien. 3° On craint les esprits des défunts, les fantômes; il y a la tendance à se mettre en relation avec eux par les sacrifices et la magie, à s'assurer leur puissante protection. 4° La curiosité, cette messagère de la science, intervient, mais à cette époque elle est bientôt satisfaite par une grande crédulité: il se forme les mythes de la nature. 5° Il y a la croyance que certains êtres puissants changent leur forme d'existence, que des hommes peuvent se changer en animaux, plantes, pierres et d'autres formes; ceci permet de mettre ensemble les idées énoncées aux points 1, 2, 3, et de les confondre avec le point 4.; ainsi les mythes animistes, magiques et mânistes pénètrent dans la sphère des mythes de la nature et se mélangent avec eux.

Nous croyons qu'ici un changement de position dans les milieux croyants est bien nécessaire, qu'on doit adopter cette partie de l'animisme et que de la manière dont Lang le représente on peut aussi le faire en toute sécurité. Les explications de l'école symbolique (Görres, Creutzer) sont aussi peu soutenables que l'essai de Max Müller d'expliquer ces phénomènes étranges par une «maladie du langage». Les preuves que l'ethnologie a recueillies chez les différents peuples de la terre, en partie par l'intermédiaire de nombreux missionnaires, en faveur des formes les plus variées des états d'âme que nous venons de décrire, sont trop convaincantes par leur nombre et leur caractère. Du reste, nous avons assez de preuves près de nous dans la persistance opiniâtre des superstitions populaires, qui, malgré tous les combats qu'on leur livre, trouvent toujours, bien qu'en hésitant, des adhérents et qui exercent une réelle influence sur la vie. Une autre preuve nous est livrée dans la naissance de formes toujours nouvelles de cette superstition jusque dans les centres de notre civilisation. Finalement nous n'avons qu'à remonter de quelques siècles en arrière, pour trouver, dans la persécution des sorcières, un exemple que de telles opinions ont pu régner chez des peuples entiers, jusque dans les cercles les plus intelligents du monde ecclésiastique et civil.

Si nous nous rangeons ici complètement de l'avis de Lang nous voudrions faire remarquer plus expressément encore ce qu'il concède lui-même, que même dans ces périodes l'élément rationnel n'est jamais entièrement étouffé. L'ethnologie devra reconnaître cette vérité beaucoup plus qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. Comme nous l'avons exposé dans l'«Anthropos» (I., 1906, p. 592ss.), elle a jusqu'ici entièrement laissé de côté les recherches individuelles. Dans les formations générales du mythe et des coutumes, qu'elle a jusqu'à nos jours presqu exclusivement étudiées, la capacité entière de l'esprit humain ne peut nullement se manifester (l. c. p. 630). Dès que l'ethnologie commencera à se consacrer avec plus d'ardeur aux recherches individuelles, elle s'apercevra que même dans les formations les plus grotesques et les plus sombres les traits fermes et clairs d'une activité vraiment rationnelle de l'esprit ne manquent jamais.

Comment ensuite de cet état intermédiaire de l'évolution intellectuelle du genre humain se développèrent le fétichisme, le culte des ancêtres, la déification de la nature, comment les formes d'une nouvelle espèce de religion couvrirent peu à peu et étouffèrent les formes primitives et supérieures:

dans tout cet exposé, Lang se rattache de nouveau entièrement aux doctrines que professent aussi les savants croyants. Il est complètement d'accord avec la pensée de St. Paul dans l'épître aux Romains (I., 21 ss.): «et evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est cor insipiens eorum» (MRR I, p. 331), et dans tout ce mouvement il sait aussi tenir compte des influences morales que les ethnologues d'ordinaire négligent complètement. Il explique le phénomène dans son style vif et imagé, comme il suit: «Comment, se demande-t-il, l'humanité entière pouvait-elle oublier la religion pure? C'est ce que je vais essayer d'expliquer. Je rends responsable de cette dégenérescence les commodités que l'animisme, une fois développé, offrait à l'homme mauvais, «l'ancien Adam». Un créateur moral, qui n'a pas besoin de dons, est insensible au plaisir comme à la douleur; il n'aidera aucun homme livré aux enchantements magiques, ou qui dans sa méchanceté veut produire des maladies par la magie. Il ne favorisera aucun homme plus que son prochain, ni une tribu plus que ses ennemis en récompense d'un sacrifice qu'il n'agrée pas, ou parce qu'il serait forcé par un enchantement qui ne peut pas avoir d'influence sur sa toute-puissance. Des esprits, au contraire, et des dieux-esprits qui ont besoin de nourriture et de sang, qui craignent le pouvoir magique sont une société corrompue, mais utile à l'homme. En égard à la nature humaine, il était d'avance sûr que l'homme courirait après ces esprits pratiques et utiles, ces dieux-esprits, ces fétiches qu'il pouvait mettre dans sa bésace ou dans sa poche à médecine. C'était sûr que pourtant il négligerait d'abord son idée d'un créateur, qu'il le considérait ensuite comme le chef de cette canaille vénale d'esprits et de dieux et lui offrirait des sacrifices comme à eux. C'est précisément ce qui est arrivé. Si nous ne devons pas appeler ceci une dégénérescence, quel nom faudra-t-il lui donner? Elle peut être une théorie vieille, mais les faits «winna ding» et cette fois ils sont du côté d'une vieille théorie. En attendant, la civilisation matérielle avait progressé, les arts et les métiers s'étaient formés, des castes et des corps de métier se constituèrent et chacun avait besoin d'un dieu; . . . . à cette époque de la civilisation les destinées de l'Etat et les intérêts d'un clergé riche et puissant étaient engagés au maintien du vieux système animiste qui relativement n'était pas moral. Ce fait s'observe à Cuzco, en Grèce et à Rome. Ces considérations populaires et politiques sur les destinées de l'Etat, cet égoïsme sacerdotal (bien compréhensible) ne pouvaient être balayés que par le monothéisme ethique du christianisme ou de l'Islam. Nulle autre puissance ne pouvait obtenir ce résultat. Pour le christianisme, le facteur central et le plus puissant parmi les nombreux autres était, en dehors de la vie et de la mort de Notre-Seigneur, le monothéisme éthique de la religion hébraïque de Jéhovah» (MR p. 257—258).

L'origine du sacrifice et de la prière.

Dans un seul point, Lang professe une opinion singulière qui a déjà percé un peu dans l'exposé que nous venons de donner et qui exige une discussion plus immédiate. Elle se rapporte à l'origine du sacrifice et de la prière. Lang fait toujours particulièrement remarquer que les êtres suprêmes

des races inférieures, de même qu'il ne possédaient ni temples ni images, n'étaient pas non plus objets d'un culte et qu'on ne leur adressait presque pas de prières. Le seul culte qu'ils exigeaient et qui leur était rendu était l'obéissance à leurs commandements, une vie vertueuse et probablement aussi quelques rites solennels. Il avoue lui-même que cette règle souffre des exceptions, d'abord par rapport aux sacrifices, puis surtout pour les prières. Aux exemples déjà mentionnés par lui-même j'ajoute encore celui des Pygmées africains, des Anas et des Akposos dans l'Ouest de l'Afrique (Togo). D'un autre côté il faut lui accorder que spécialement tous les Australiens ne paraissent reellement connaître aucun sacrifice, et — circonstance curieuse — ne font des prières que — quelques uns — pour les morts (MR p. 191, MCR p. 48—68).

Lang fait dériver l'origine des sacrifices du culte des ancêtres. Il se base sur ce que les sacrifices ne seraient au commencement que des aliments dont, d'après l'idée des sauvages, l'âme des défunts a besoin dans l'autre monde; ou bien ce sont encore des hommes, des esclaves qui doivent leur rendre service, des femmes qui doivent les suivre. En leur envoyant tout cela dans l'autre monde par la destruction de la forme terrestre, on se met à couvert des tracasseries que les esprits des défunts exerceraient sans cela, on les apaise, on gagne leur bienveillance, leur secours. De cette manière on répétait ces dons, ils devinrent usuels en d'autres occasions pour s'assurer les bonnes grâces des esprits. On ne pouvait pas offrir de semblables dons à l'Etre suprême qui n'était jamais mort. Du reste, dans sa toute-puissance, il possédait déjà tout, et dans sa justice, il ne se laissait pas déterminer par ces dons à des choses qui ne se seraient pas harmonisés avec cette justice. Ces deux circonstances: l'incapacité d'être influencé par des dons et l'indifférence dans les affaires de la morale devait rendre particulièrement précieux le culte des ancêtres; on se tourna donc de plus en plus vers lui. L'Etre suprême fut de plus en plus relégué à l'arrière-plan, ou, s'il voulait conserver sa position, il devait descendre au niveau des esprits des ancêtres et agréer également des sacrifices. Telle est l'hypothèse de Lang (MR p. 257).

On ne peut pas nier que les sacrifices du paganisme furent offerts dans une très large mesure dans cette intention de «corrompre» les dieux, comme Lang le décrit. Même chez les Israélites, cette conception animiste du sacrifice menaçait de temps en temps de se fixer et alors les prophètes s'élevèrent et insistèrent sur l'inanité du sacrifice extérieur et la grande valeur d'une vie juste devant Dieu. On n'aurait pas même besoin de nier absolument que les sacrifices des Israélites tirent également leur origine de semblables conceptions animistes. Car, par exemple la circoncision est un usage qui est résulté d'idées de ce genre[1], mais plus tard elle fut adoptée comme

[1] Nous devons ici contredire le P. Lagrange (Études sur les religions sémitiques p. 242 ss.) quand il prétend que la circoncision a été presque universellement répandue, qu'elle l'est encore et qu'elle a toujours une signification religieuse («c'est comme une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le jeune homme est désormais admis»). La signification religieuse de la circoncision chez les Israélites n'est plus en question. Mais il paraît de

symbole religieux. De telles adoptations peuvent avoir lieu toutes les fois que la signification primitive de l'usage est ou bien tombée dans l'oubli ou rejetée expressément, et si l'objet en question a des qualités qui le rendent propre à servir, dans la plupart des cas, comme symbole, à des fins religieuses plus élevées. Absolument parlant, quelque chose de semblable serait aussi concevable pour le sacrifice. Il faut du reste faire remarquer que le christianisme a aboli tous ces sacrifices comme imparfaits et ne reconnaît qu'un seule «*rationale holocaustum*» du divin Médiateur dont le sacrifice est un sacrifice d'obéissance jusqu'à la croix, une tradition de tout son être sous la volonté de son Père.

L'argument proprement dit contre la théorie de Lang, nous le tirons de l'ethnologie même. Il semble qu'en ce point Lang est encore resté avec un pied dans l'ancienne théorie qui se défie trop des forces de l'homme primitif. Lui aussi ne croit pas cet homme capable d'avoir pu offrir des sacrifices d'une tout autre manière et pour d'autres fins qu'il n'était spécifié dans la théorie animiste (MR. p. 255). Est-ce que le sacrifice n'a pas pu être un signe de la reconnaissance du domaine universel provenant de la causalité

---

plus en plus douteux si elle a ce caractère chez les peuples non civilisés. Il semble qu'il devient de plus en plus manifeste que chez ces peuples elle devait, d'après leurs suppositions naïves et erronnées, faciliter l'acte de la génération et elle se pratique dans la plupart des cas dans ces mystérieuses fêtes de la puberté, quand l'âge viril est atteint. Ceci se manifeste surtout en Australie, où, dans le Nord-ouest, on joint à la circoncision la subincision qui certainement n'a aucun but de sacrifice, aussi peu que les terribles manipulations que doivent y subir les jeunes filles (HSE p. 642 ss.).

La connexion de tout cet usage avec l'idée totémiste est certainement d'origine secondaire. Ici il faut insister énergiquement sur le fait que précisément les peuples les plus primitifs ne connaissent aucune forme de la circoncision et ce sont les mêmes peuples chez lesquels nous avons trouvé et nous trouverons encore dans sa plus grande force et pureté la reconnaissance d'un seul être suprême. Ce sont les Australiens du Sud-est (Cfr. HSE p. 512 ss.) et, tant qu'on les connaît, tous les peuples pygmées, les Semangs (v. W. W. Skeat and Ch. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, London 1906, II, p. 33–34), les Andamanais (E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, p. 115), les Négrillos de l'Afrique (Mgr. Le Roy, Les Pygmées, Tours, p. 89), les Buenmen (B. Ankermann, Kulturkreise in Afrika, dans: Zeitschr. f. Ethnologie, 1905, p. 66, où l'auteur trace un excellent tableau de la propagation de la circoncision en Afrique). Chez les Australiens du Sud-est on pratique souvent dans les cérémonies de la puberté le limage d'une incisive, usage qui chez les autres tribus d'Australie et dans la plupart des cas aussi en Afrique, vient s'ajouter à la circoncision (et subincision). Chez les Semangs il est douteux si le limage est chez eux primordial; les Andamanais, les Négrillos africains et, à ce qu'il paraît, les Bushmen ne connaissent rien de semblable. Le but et la signification de cette mutilation des dents sont encore moins clairs que ceux de la circoncision. La circonstance qu'en dehors des cas où elle fait partie du rite funéraire, cette mutilation se pratique ordinairement dans les cérémonies de puberté, laisserait supposer qu'elle aussi doit rendre plus apte à la génération et on pourrait, pour cette raison, se rattacher à l'opinion de Preuss (Globus, t. LXXXVI (1904), p. 362) qui y voit une facilitation d'une «haleine génératrice» par laquelle l'âme doit être transmise à l'enfant. Cependant des raisons graves s'opposent à cette hypothèse et les raisons que R. Lasch allègue en faveur d'une signification à l'origine purement cosmétique, méritent encore toujours qu'on s'y arrête (Mittellungen der Wiener Anthrop. Gesellsch., XXI, 1901, p. 21 ss.).

Tout au moins nous croyons avoir montré que la chose n'est pas aussi simple que le P. Lagrange le suppose et qu'il est bien douteux que la circoncision ainsi que les autres mutilations corporelles aient eu, à leur origine, le caractère d'un sacrifice.

universelle de Dieu? Ensuite, l'homme n'a-t-il pas un penchant naturel à manifester son amour et sa vénération par des dons? De telles idées ne sont-elles pas surtout la base des sacrifices des prémices, quand on offrait les prémices du festin, de la naissance, du produit de la chasse et de la moisson[1]!

Mais il est vrai, ceci sont des observations purement théoriques, et il faut avouer simplement que, tant que s'étendent nos connaissances actuelles, le sacrifice et la prière paraissent être rares chez les peuples les plus primitifs, chez ceux donc qui ont gardé plus fidèlement l'idée du Dieu-Un, que, par contre, le sacrifice et la prière deviennent plus nombreux, plus compliqués et plus artificiels dans la mesure que l'être suprême s'efface et que les formes nouvellement développées de la religion animiste prévalent. Mais même chez ces peuples primitifs le sacrifice et la prière ne manquent jamais entièrement et un examen plus immédiat les mettra encore mieux en relief.

Pour les Australiens du Sud-Est, Howitt ne fait aucune mention de prieres et de sacrifices. Mais le trait suivant qu'il raconte des Narrinyeris, d'après le Révérend Taplin, n'a-t-il pas l'air d'une invocation de l'être suprême avant la chasse et d'un sacrifice à cet être? «Quand les indigènes eurent atteint les terres de chasses, un wallaby qui avait été tué en chemin fut apporté et un feu fut allumé par les femmes. Ensuite les hommes se placèrent autour du feu et exécutèrent une espèce de chant en frappant en même temps (la mesure) avec le pied. Le wallaby fut mis sur le feu et quand la fumée monta en l'air, les chasseurs, à un signe donné, se précipitèrent sur lui en dirigeant leurs armes vers le ciel . . .» «J'appris plus tard, raconte le Rév. Taplin, que cette cérémonie avait été ordonnée par *Nurrundere*[2] (HSE. p. 488—489). Howitt se souvient lui-même de la cérémonie identique que les Yuins exécutèrent à l'ouverture du kuringal (HSE. p. 528—529). Est-ce que cette cérémonie ne s'expliquerait pas de la même manière?

Pour la tribu des Euahlayis dans l'Australie centrale, Miss K. L. Parker rapporte expressément qu'elle n'y a trouvé aucune trace de sacrifice[3]. Elle parle cependant de quelques prières: aux cérémonies d'initiation, le plus ancien des sorciers récite avec ferveur et la face tournée vers l'orient une prière à Byamee, pour qu'il daigne accorder une longue vie aux noirs, puisqu'ils ont fidèlement gardé sa loi (l. c. p. 79); même on récite une prière sur la tombe pour l'âme du défunt, afin que Byamee le reçoive dans le bullimah (le ciel), puisqu'il a observé les lois de la boorah (l. c. p. 89); on dit aussi que Byamee envoie la pluie sur la prière d'un orphelin, et une vieille femme raconte qu'elle avait envoyé son esprit tutélaire à Byamee avec la même prière et que celui-ci l'avait exaucée aussitôt[4] (l. c. p. 8).

---

[1] Voyez aussi l'excellent exposé du P. Lagrange (Ét. sur les rel. sém., pp. 269 ss., 273), qui voit également dans le sacrifice des prémices la forme la plus ancienne du sacrifice. L'idée de «sacrifice de désacralisation» que MM. H. Hubert et M. Mauss attribuent au sacrifice des prémices (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Année Sociologique, Paris 1899, p. 95) reste enfoncée dans toute l'insuffisance de la théorie du magicisme impersonnel si cher à ces deux auteurs.

[2] L'être suprême des Narrinyeri, voyez p. 571.

[3] The Euahlayi Tribe, p. 9.

[4] Dans la revue «Man» vol. VII, 1907, p. 2, R. R. Marett doute de la véracité de ces communications. Le tout est un modèle d'opiniâtreté qui fait une impression d'autant plus

Des Semangs (Malacca) W. Skeat[1] rapporte qu'ils faisaient des prières, mais non par des formules consacrées; celui qui prie se contente d'exprimer ses désirs dans des phrases prises de la langue ordinaire qu'il adresse à la divinité. Une telle manière de prier, qui n'est pas encore astreinte à des formules fixes, sera probablement la plus fréquente chez les peuples primitifs et des recherches postérieures devraient en tenir compte. C'est à peine autre chose qu'un sacrifice quand les Semangs prennent en temps d'orage quelques gouttes de sang des environs du tibia, le mélangent d'eau et le jettent vers le ciel. *Kari*, l'être suprême, quand il voit ce signe de contrition sur les péchés commis, s'apaise et fait cesser le tonnerre et la foudre[2]. D'autres sacrifices ne sont pas mentionnés par les explorateurs.

Pour les Andamanais, E. H. Man, qu'il faut certainement regarder comme un explorateur de grande valeur, nie toute espèce de culte extérieur de Dieu: «no forms of worship or religious rites are to be found among them»[3].

Il en est autrement des Négrillos africains. Mgr Le Roy en rapporte expressément un cas où un pygmée, un Boni dans l'Est Africain, raconte lui-même: «Quand je tue un buffle, je prends un petit morceau, le meilleur; je le mets sur le feu, une partie reste à brûler et je mange le reste avec mes enfants. Quand je trouve du miel, je n'en emporte rien avant d'en avoir jeté quelque chose dans la direction de la forêt et vers le ciel. Et quand j'ai du vin de palme, je dois d'abord en verser un peu sur la terre.» Voilà des sacrifices des prémices in optima forma. Et en même temps on récite la prière suivante: «*Waka*[4] tu m'as donné ce buffle, ce miel, ce vin. Tiens, voilà ta part. Donne moi encore force et vie et que rien de mal n'arrive à mes enfants»[5].

Nous avons déjà vu plus haut que les Bushmen invoquent *Kage*; on ne trouve pas de renseignements sur les sacrifices chez eux.

étrange qu'on connaît la joyeuse légèreté avec laquelle il accepte des choses qui conviennent à sa théorie. Il aurait pu s'épargner la remarque que les *ipsissima verba* ne sont pas cités par K. Langloh Parker, puisque N. W. Thomas l'avait déja dit dans le compte-rendu publié dans «Man» (1906, p. 42). Comment peut-il poser la question, si la pratique de la prière était «occasional» dans la cérémonie de la boorah, puisqu'elle est racontée de la même manière et au même degré que l'audition des légendes et du chant de *Byamee?* Ces cérémonies étaient-elles aussi «occasional»? Mail il outrepasse certainement la mesure quand il vient encore nous parler du *Baiamé* introduit par les missionnaires, après l'exposé irréfutable de N. W. Thomas («Man», V, 1905, p. 49 ss.) sur la question de l'influence des missionnaires à propos de *Baiamé*, après que Lang lui aussi avait depuis longtemps communiqué les détails nécessaires sur les Euahlayis. Le «bad case of colouring» qu'il constate soigneusement à la fin de son article n'est d'aucune importance pour la question: ce que Mrs. Langloh Parker avait auparavant déjà rapporté étaient des faits si bien racontés et d'origine absolument non-européenne et non-chrétienne, qu'un peu de «colouring» ne peut pas avoir produit de choses semblables

[1] L. c. II, p. 198.

[2] L. c. p. 204—205.

[3] On the Aboriginal Inhabitants of the Audaman-Islands, p. 88.

[4] *Waka* est certes le nom que les Gallas donnent à l'Etre Suprême (v. plus bas). Mais si le nom est emprunté, il n'est pas prouvé que le sacrifice le soit aussi. Cependant nous concéderons que le cas devient en quelque degré douteux.

[5] Le Roy, Les Pygmées, p. 176. Cfr aussi p. 178.

Si nous nous rendons en Afrique en des pays où les divinités inférieures se sont déjà développées, mais se trouvent encore dans une stricte subordination à l'être suprême qui seul est créateur et seigneur, nous trouvons un culte très richement doté en prières et sacrifices de supplication, prières et sacrifices de réparation et d'actions de grâces, et, chez les Bukus et les Anas dans l'Atapkame, même des vœux et des pélérinages[1]. Il resterait cependant à examiner si ces rites n'ont pas été transplantés d'autres religions. En faveur de leur originalité il y a le fait important que le dieu *Onyame (Onyangkompong)* des Tchis reçoit des sacrifices semblables même quant aux cérémonies extérieures[2]. Cependant ces sacrifices ne sont pas fréquents. Les sacrifices des prémices sont aussi de règle. Chaque fois avant de boire du vin de palme on en verse quelques gouttes par terre; de même, quand on mange du *fufu*, on en jette quelques bouchées par terre. Quand on leur demande pourquoi ils font cela, ils répondent: «Pour remercier Dieu»[3]. Les Malinkés offrent à leur être-suprême, dont on tient ordinairement très peu compte, des sacrifices d'actions de grâces: l'objet qu'on avait voué est donné aux pauvres, à des amis ou aux enfants; ou bien ce sont encore des sacrifices d'impétration; ces dernières sont offerts avec une formule déterminée; on appelle ensuite les enfants du village et on leur donne la matière du sacrifice. Avant que ceux-ci le mangent ils vont devant la maison de celui qui a fait le sacrifice, élèvent les mains et disent trois fois: «Puisse Dieu agréer ton sacrifice»[4].

Résumons. On peut constater que, bien que les prières et surtout les sacrifices semblent être plus rares chez les peuples plus primitifs qui ont des idées religieuses plus pures, ces deux choses ne manquent cependant pas chez plusieurs de ces peuples. Le fait cependant que précisément le sacrifice des prémices y est au premier rang, détruit la théorie de Lang sur l'origine du sacrifice et de son entrée dans les religions supérieures. Nous pouvons bien aussi faire observer que le premier sacrifice mentionné dans l'Ecriture Sainte, celui de Caïn et d'Abel, parait avoir été un sacrifice de prémices et qu'en tout cas le sacrifice principal des Israélites, l'agneau pascal, en était un, puisqu'il était le rachat de la primogéniture qui appartenait au Seigneur[5].

---

[1] P. Fr. Müller S V. D. Die Verehrung des höchsten Wesens (Buku) in Atakpame dans «Anthropos», I (1906), p. 512 ss.

[2] L'«autel» de Buku, *okpa Buku* (bâton de Dieu) est un bâton semblable couvert en haut d'une pelote de limon, de sang et de cendre, comme aussi l'*Onyame dua* (arbre d'Onyame); seulement ici il est de bois, là de fer.

[3] E. Perregaux, Chez les Achantis, dans le Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, XVII, 1906, p. 279.

[4] v. P. Brun, Notes sur les pratiques religieuses des Malinkés. Anthropos, II (1907), p. 724.

[5] De tout cet exposé sur les sacrifices on voit comment il faut entendre cum grano salis ce que dit le P. Lagrange dans ses «Études sur les religions sémitiques» (p. 247): «Le sacrifice se trouve dans toutes les religions, dès les origines, autant que nous pouvons les atteindre». Les sémitistes et les exégètes devront s'occuper un peu plus d'ethnologie pour ne pas constater trop tôt les «origines».

Influence favorable de l'animisme. Développement d'une conception plus exacte de l'idée de l'esprit.

Nous reprenons notre exposé sur le développement ultérieur de l'animisme. Après avoir vu quels ravages l'évolution animiste a exercés sur la religion, beaucoup n'hésiteront pas à croire qu'il faille la rejeter dans son ensemble. En est-il vraiment ainsi? L'animisme n'a-t-il réellement eu qu'une influence dégénérative, dévastatrice? Nous avons déjà touché brièvement à ces questions. Lang y répond par un «non» décidé. Il voit aussi dans ces menées confuses un essai de l'humanité: «quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant» (Act. 17, 27), et bien que conduisant par des sentiers tortueux il y aurait eu ici aussi une «παιδαγωγία» du genre humain, et celle-là aussi «εἰς Χριστόν», et elle aurait eu un succès positif. La manière dont Lang expose cette idée est vraiment d'une beauté profonde et témoigne de sa grandeur d'âme qui sait trouver et apprécier le bien partout. En suivant ses idées (MR. p. 299 ss.), nous les élargissons quelque peu pour rendre plus accessible toute leur substance.

L'idée de Dieu chez l'homme primitif était en substance assez élevée mais, au point de vue formel, sans réflexion, naïve, embryonnaire. Ainsi surtout on n'avait jamais posé la question formelle: Dieu est-il un esprit ou un corps ou les deux à la fois? Cette question devait cependant s'imposer d'une manière ou de l'autre, dès que, avec l'évolution croissante de l'esprit, on voulait aborder p. ex. la question des propriétés de Dieu, de son omniprésence et de son éternité. Mais d'où aurait-on pu tirer la notion de l'esprit pur puisqu' *in rerum natura* il ne se montre nulle part à l'homme. C'est le grand mérite de l'animisme d'avoir laissé se développer cette notion par les différentes conjectures primordiales sur le sommeil, les rêves, la mort, conjectures qui n'atteignaient pas toujours la pleine vérité, mais qui conduisirent toujours plus avant sur les traces de connaissances plus justes pour aboutir finalement, par une philosophie perfectionnée, à des résultats importants. La notion de l'esprit ainsi acquise pouvait être appliquée également à Dieu.

Puis, l'éthique de l'homme primitif avec sa sanction non seulement par la peine et la récompense en cette vie mais aussi dans l'autre était d'une haute dignité intrinsèque, mais au point de vue formel elle était de nouveau sans réflexion, sans évolution. Maintenant, la question devait se poser: L'homme sera-t-il dans l'autre monde puni ou récompensé en son entier, tel qu'il vit ici-bas? Comment le corps passe-t-il dans l'autre monde puisqu'il reste ici et se décompose? Ou bien: comment se fait-il qu'il n'y a pas de mort dans l'autre monde? De quelle manière s'y réjouit-on, souffre-t-on? Ces questions et d'autres ne peuvent recevoir de réponse satisfaisante que si on admet une âme immortelle, essentiellement différente et indépendante du corps, qui entre seule dans l'éternité pendant que le corps reste ici; une âme dont les intérêts sont calculés sur l'éternité, sont différents de ceux du corps et y sont souvent opposés, de manière qu'il puisse être nécessaire de sacrifier les derniers aux premiers. La pensée du salut de l'âme prend du relief; maintenant seulement l'appel: «*salva animam tuam*» peut être lancé et obtenir un effet. C'est de nouveau un mérite de l'animisme d'avoir avancé le développement

de la notion formelle de l'âme, même à travers bien des erreurs (MR p. 264ss.).

A cet endroit Lang observe que le peuple d'Israël, surtout dans les premières phases de son évolution, fit preuve d'une grande indifférence et hésitation dans ses vues sur le sort de l'âme individuelle dans l'autre monde[1]. Il était plutôt destiné à s'absorber entièrement dans la formation ininterrompue de la conception du théisme, de la foi en un seul Dieu juste et éternel. D'un autre côté, le paganisme égyptien et romain et beaucoup d'autres peuples payens montrent le plus vif intérêt pour le sort de l'âme individuelle dans l'autre monde, comme le prouve la crainte des punitions dont on serait frappé et les efforts pour s'en préserver de quelque manière.

«Dans la religion de Notre Seigneur et des Apôtres, résume alors Lang, les deux courants de la croyance en un seul Dieu juste et du soin pour l'âme individuelle furent purifiés et unis. «*Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*». «Le christianisme réunit finalement ce qu'il y avait de bon dans l'animisme, le soin pour l'âme individuelle comme d'un esprit immortel et responsable pour l'éternité, avec le Dieu Un, Juste, Eternel des prophètes d'Israël et ainsi se couronna l'éducation théologique de l'humanité, si longue, si compliquée, si pleine de mystères» (l. c. p. 303, 299). — — —

Malheureusement l'impression grandiose qui se dégage de cette magnifique conclusion est quelque peu gâtée par un écho moins satisfaisant. Immédiatement après les paroles «Dieu est un esprit» *(Spiritus est Deus)* Lang continue par des paroles qui, bien qu'il n'ait pas intention de blesser, font preuve, plus qu'il ne faudrait, de son éducation: «L'homme aussi est un esprit et comme tel il ne peut pas être réconcilié devant Dieu par le sacrifice d'un homme ou par les cérémonies d'un moine. Nous savons comment cette doctrine fut renouvelée par l'animisme et par le sacrifice et la liturgie de l'Eglise du moyen âge. Dans son zèle excessif «de se faire tout à tous» cette grande et charitable mère du christianisme introduisit de nouveau l'animisme antique sous les formes nouvelles du culte des saints, de pélérinages, de cérémonies populaires — choses qui sont bien loin de l'honnêteté de la vie et du désintéressement sanctionnés par les mystères sauvages (de l'antiquité), mais choses qu'on regarde généralement pour leur équivalent. Le tout fut introduit avec un egal calcul sur la tendresse et sur la dureté du cœur humain, ainsi, p. ex., a tssi les messes pour les chers défunts» (l. c. p. 303).

Que l'«Eglise du moyen âge» ait regardé ces choses comme l'équivalent de l'honnêteté et du désintéressement est une erreur qu'il est vraiment étonnant de trouver chez un homme de l'érudition de Lang et sur l'inanité tolale de laquelle Lang aurait pu se renseigner chez beaucoup d'auteurs, p. ex. chez son compatriote, Kenelm Henry Digby «Mores Catholici on Ages of Faith».

Que dans toutes ces choses que Lang qualifie ici de nouvelles formes de l'animisme il faille quelquefois se mettre en garde contre un certain péril

---

[1] Il faut cependant faire remarquer que l'*Arallee* des Assyriens égale presque le *Schéol* des Israélites par sa désolation (P. Lagrange, Etudes, p. 336ss.).

que leur nature, bonne en elle-même, ne se change dans des formations animistiques, nous le savons très bien. Mais nous croyons que le bien, qui est dans l'essence de ces choses, l'emporte de beaucoup sur le péril d'une dégénérescence. Vu la nature à la fois matérielle et spirituelle de l'homme et sa destinée à la vie sociale, elles sont moralement nécessaires. Il y a quelque chose encore de plus «what is good in animism» que le soin abstrait du salut de l'âme. Lange lui-même le déplore immédiatement après: «La pensée moderne a encore détruit dans la religion ce qui y était resté d'humain et nous a finalement volatilisé l'idée de Dieu jusqu'à n'être plus qu'un «ghost of a ghost» et notre âme n'est plus qu'une «negation or a wistful doubt», une négation ou un doute rêveur» (l. c. p. 303—304).

La cause de cet état déplorable n'est-elle pas qu'on a trop déanthropomorphisé la religion, jusqu'à ce qu'elle ne corresponde plus à la nature de l'homme, de cet homme qui a besoin d'un corps tant pour recevoir une impression spirituelle, comme est celle de la religion, que pour satisfaire à un besoin intime, celui de répandre au dehors ce qui produit en lui une impression si vive?

Coup d'œil rétrospectif.

L'exposé que nous avons donnée ici du système d'A. Lang laisse deviner très peu du charme qu'on éprouve à la lecture de ses ouvrages même. Nous avons dû laisser de côté cette variété infinie de traits d'esprit et de saillies, toute la richesse et le groupement artistique des pensées, la causticité et à la fois la noblesse du style, pour ne tracer que les lignes droites d'un exposé clair et net. En cela notre pédantisme allemand a peut-être eu une part trop large. Mais nous avons cru rendre aussi service à la bonne cause en projetant dans un bref résumé les traits principaux de la thèse et en sacrifiant même les aménités d'un «beau style» aux intérêts majeurs de la vérité.

Quiconque embrasse encore une foi d'un coup d'œil tout le système d'A. Lang et se rappelle la puissance de l'animisme qui domine partout et a même pénétré dans les milieux théologiques, comprendra en quelque manière quel étonnement dut provoquer partout un pareil système, qui dans une telle mesure attaquait tout ce qui était vénéré dans les cercles de la science moderne, qui avait même l'audace de s'approprier les thèses principales de la vielle théorie parfaitement abandonnée de la dégénérescence et qui avec cela allait dans son «orthodoxie» jusqu'à citer la Bible et les Pères de l'Eglise. On aurait pu nommer terreur cette surprise, si elle n'avait pas été accompagnée d'une certaine ironie.

En Angleterre la critique commença bientôt son travail. En présence du contraste révolutionnaire dans lequel la théorie la plus moderne se plaça avec les autres théories modernes, en considération de la haute estime dont jouissait celui qui la proposait, on aurait pu s'attendre que la discussion et, le cas échéant, l'antagonisme fut général et très vif. Mais quand Lang, dans les réponses qu'il fit suivre aussitôt aux premières critiques, éclaircit quelques inexactitudes qui s'étaient glissées dans son premier exposé et renonça à

quelques points tout à fait secondaires, on se donna l'air comme si Lang avait au moins fait une demi-retractation et sous cette forme, disait-on alors, la chose n'était plus si scandaleuse et se laissait supporter plus facilement.

On entra donc avec tranquillité dans la période de la toiérance tacite, qui maintenant encore n'est à peine interrompue que par quelques coups d'épingles de R. R. Marett, qui se donne assez de peine pour y apparaître le plus possible spirituel. Il est vrai que ses cercles ont été dérangés d'une manière fâcheuse par la théorie de Lang.

Si nous faisons abstraction de l'opposition résolue mais noble de M. Sidney Hartland, qui cependant ne se fait plus remarquer dans les derniers temps, le fait est acquis que les deux autres adversaires principaux, Tylor et Frazer[1], n'ont pas pu être déterminés à rompre le silence malgré les sommations directes de Lang plusieurs fois réitérées.

L'exemple de ces deux savants a été aussi suivi par les savants étrangers, comme nous l'avons exposé plus haut, ce qui nous donne un nouveau document de la solidarité internationale de l'«activité» scientifique.

En face de tout ceci nous devons dire avec Lang, mais dans un sens un peu différent: «I cannot understand this method»[2]. La théorie de Lang,

---

[1] Les quelques pages que Frazer publia dans la «Fortnightly Review» (July 1905, p. 162—172) ne peuvent pas être regardées comme une réponse et cela pour deux motifs. D'abord parce que l'article tout entier ne se compose que de citations très longues, entre-mêlées de courtes affirmations de Frazer sans valeur démonstrative, sans aucune critique des sources qu'il utilise, en laissant entièrement de côté tout ce qui peut être dit à leur adresse, enfin sans raisonnement aucun. Rien que la disposition et la succession des citations trahissent la grande habilité du compositeur; les observations de l'Australie du Sud-est y figurent par une page tirée de Howitt et sont pour ainsi dire écrasées par la foule des phénomènes magiques dont les autres pages sont remplies. Dans dix lignes entières il présente comme vraisemblable l'emprunt des êtres suprêmes de l'Australie; un passage de trois lignes tiré d'une lettre de son ami, le professeur Baldwin Spencer, y joue un rôle spécial. Une telle frugalité serait étonnante chez n'importe qui; quand on la trouve chez l'auteur du «Golden Bough», qui ordinairement déploie une si grande richesse de documents, il ne faudra pas s'étonner si beaucoup y voient l'aveu de l'incapacité de réfuter ces observations.

L'autre défaut bien grave de l'article de Frazer consiste en ce qu'il dédaigne entièrement tout ce que d'autres savants ont écrit sur les mêmes matériaux qu'il a utilisés. Ainsi il ne dit pas un mot des théories de Lang, et cela bien que Lang lui eût jeté un défi spécial dans «Magic and Religion» (1901, p. 1—14, 46—75). C'est du solipsisme scientifique au dernier degré. Si d'autres savants voulaient adopter des habitudes semblables, l'activité scientifique s'éparpillerait bientôt en un certain nombre de communautés ou de revues isolées où chaque savant pourrait exposer à un public dévoué et crédule ses nouvelles et admirables théories sans avoir à craindre les critiques de collègues envieux.

Pour ces deux raisons il est superflu d'entrer dans les vues de Frazer; elles ne contiennent rien qui n'ait pas été déjà dit ailleurs. Il semblerait qu'on ne rend pas suffisamment justice à un savant de la valeur de l'auteur du «Golden Bough», si on ne lui consacre qu'une petite note, mais nous ne saurions comment il a mérité ici mieux.

[2] On ne peut pas épargner à Lang le reproche qu'il a amené ce résultat par sa propre faute. Il ne laissa pas le repos suffisant au monde savant. Dès l'année 1903 il publia un ouvrage «Social Origins» par lequel il posa toute une série de nouvelles questions d'ordre sociologique. Continuant sa marche, il fit paraître en 1905 le «Secret of the Totem» dans lequel il entreprend de résoudre la question extrêmement difficile de l'origine du totémisme. Bien qu'il s'y pose parfois en adversaire de certaines idées modernes, il reste, quant au fond,

s'oppose tellement à tout ce que dans les derniers temps on admettait comme certain en ethnologie, en science comparée des religions qu'on aurait dû s'attendre à une réaction violente contre elle uniquement déjà par des raisons de sensibilité. Si l'on voulait admettre que des motions de ce genre ne peuvent pas se produire chez nos savants dans leur sérénité olympienne, nous devrions cependant insister que si jamais, il y avait ici l'obligation d'une discussion scientifique. Ce devoir n'était pas seulement général; il regardait toute une série de savants en particulier, puisque Lang les avait apostrophés directement. Si donc nous ne pouvons pas, dans tous ces cas, admettre une infidélité au devoir, nous devons supposer qu'on agit ici d'après l'adage: *ultra posse nemo tenetur,* on ne répond pas parce qu'on ne sait pas que répondre.

Nous reproduirons cependant intégralement dans les chapitres suivants les critiques qui ont été effectivement adressées aux théories de Lang et nous nous efforcerons d'en faire justice. Là où Lang lui-même y a répondu, nous donnerons aussi sa réponse. A notre tour nous soumettrons la critique et la réplique et beaucoup plus encore tout le système de Lang à un examen détaillé, tel que nous ne l'avons pas encore fait dans le chapitre actuel.

(A suivre.)

---

fidèle à l'école évolutioniste. C'est peut-être pour cette raison que ces deux ouvrages ont excité plus d'intérêt, même à l'étranger, que «The Making of Religion» et les autres ouvrages qui s'y rapportent.

Miscellanea.

Europa.

Waldemar Belck (Frankfurt a. M.) ist bei seinen in der Sitzung der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte vom 19. Oktober 1907 vorgelegten Untersuchungen über die Erfinder der Eisentechnik einstweilen zu folgendem Resultat gekommen:

Für die Zeit 1100 bis 1000 v. Chr. läßt sich lediglich für Kanaan und für Palästina im engeren Sinne eine tatsächlich vorhandene Eisentechnik nachweisen, und als deren vorzüglichste Träger werden nach wie vor „die Philister", im weiteren Sinne aber wohl die südlichen Phönizier überhaupt zu betrachten sein. Alle weiteren Bemühungen, für jene entlegene Zeit auch noch bei anderen, dem Kulturkreise des Altertums angehörenden Völkern, eine Eisentechnik nachzuweisen, und zwar eine Eisentechnik überhaupt, einerlei, ob selbständig erfunden oder entlehnt, haben ein negatives Resutat ergeben. Auch der ägyptische Kulturkreis ist völlig auszuscheiden so daß die angebliche „Eisentechnik" der alten Ägypter definitiv für abgetan betrachtet werden darf. Die weitere Frage, ob die Philister (Phönizier) die Eisentechnik im letzten Grunde selbständig erfunden oder von anderswoher entlehnt haben, scheint dahin eine Förderung erfahren zu haben daß in dieser Beziehung indische und ostafrikanische Völker höchstwahrscheinlich auszuscheiden haben und daß wohl nur die Inseln des Mittelländischen Meeres, darunter in erster Linie Kreta, herfür in Betracht zu ziehen wären. Auch eine Entlehnung aus Afrika minor dürfte minder wahrscheinlich sein, weil dann vermutlich das Eisen in den westlichen Ländern eher hätte auftreten müssen als in Syrien-Palästina, während das gerade Gegenteil der Fall ist. Die bis jetzt nachweislich älteste Erwähnung von Stahlwaffen haben wir in der Bibelstelle 1 Sam. 13, 19—21, wo die dort aufgeführten Waffen und Geräte: Schwert, Spieß, Beil, Sense, Haue, Gabel, Stachel und Pflugschar, durchweg solche sind, die entweder

Europe.

Dans une séance de la «Société d'Anthropologie, d'Ethnologie et d'Histoire Primitive» de Berlin du 19. octobre 1907 M. Waldemar Belck exposa ses recherches sur les inventeurs de l'industrie du fer et fit connaître les résultats suivants:

Pour le temps de 1100 à 1000 av. J.-Chr. on ne peut effectivnment démontrer l'existence d'une industrie du fer si ce n'est pour Kanaan et la Palestine proprement dite. Les «Philistins» sont considérés comme représentants principaux de cette industrie, de même qu'en général les Phéniciens du Sud. Tous les autres efforts pour démontrer l'existence de n'importe quelle industre du fer, qu'elle fût basée sur des inventions originales ou qu'elle parvint d'autres peuples civilisés de l'antiquité, ont fourni un résultat négatif. Il faut également laisser ne côté la civilisation égyptienne de sorte que la prétendue industrie du fer des anciens Egyptiens peut être regardée comme tout-à-fait imaginaire. L'autre question si les Philistins-Phéniciens ont les premiers par eux-mêmes inventé industrie du fer, ou, s'ils l'ont empruntée, semble avoir été éclaircie par le fait suivant: Les peuples indiens et ceux de l'Afrique orientale ne sont probablement pas à compter à cet égard: seules les îles de la Méditerannée et en première ligne la Crète, sont à prendre en considération. Il paraît également peu probable que cette industrie aît été empruntée à l'Afrique Mineure, puisque dans ce cas le fer eût dû se rencontrer plus tôt dans les pays occidentaux que dans la Syrie, la Palestine, tandis que c'est précisément le contraire. Nous trouvons la mention la plus ancienne au sujet d'armes d'acier dans le texte de la Bible, l. I Sam. 13, 19—21. Les armes et les instruments qui y sont cités, comme l'épée, la lance, la hache, la faux, la fourche, l'aiguillon et le soc consistent entièrement d'acier ou au moins de fer battu. Et si

ganz aus Stahl bestehen oder doch zum mindesten aus gestähltem Schmiedeeisen. Wenn es sodann dort heißt, daß die Juden diese Geräte bei den Philistern schärfen lassen mußten, so ist damit zum mindesten gesagt, daß die Philister, wie die mit der Stahlbearbeitung und -schärfung Vertrauten, so auch wohl die Erzeuger und Verkäufer der Stahlwaffen und -geräte waren. Damit wären die ältesten Stahlschmiede und Stahlfabrikanten festgestellt, und als die Erfinder der Stahlfabrikation hätten wir die Philister (Phönizier) zu betrachten. Da nun der Zusammenhang von Schmiedeeisen- und Stahlfabrikation zeigt, daß sich letztere aus ersterer naturnotwendig, wenn auch langsam und erst im Verlaufe von Jahrhunderten entwickelt haben muß, so ist auch die Frage nach dem Ursprung der Eisentechnik ihrer Lösung wenigstens um ein gutes Stück näher gerückt, und dürften wohl sehr wahrscheinlich in den Philistern auch die bis jetzt einzig greifbaren, selbständigen Erfinder der Schmiedeeisenfabrikation, wenigstens jener Zeitepoche, zu finden sein. (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 45—69.)

Dr. R. Lasch in Wien berichtet über Sondersprachen und ihre Entstehung. In dem Kapitel: „Zauber- und Geistersprachen" handelt er über jene Sondersprachen, an deren Entstehung nach ihm besonders Religion und Aberglaube beteiligt sind und welche eben nur zu dem Zwecke gebraucht werden, um bei gewissen Anlässen und Tätigkeiten bei den höheren Wesen nicht Anstoß zu erregen oder überhaupt den Verkehr mit letzteren zu vermitteln. Zu dieser Gruppe von Sondersprachen rechnet der Autor die Fischer- und Schiffersprachen, die Sprachen der Kampher- und Adlerholzsucher, die sogenannten Erntesprachen, ferner die Goldsucher- und Zinngräbersprachen und endlich die verschiedenen Kriegs- und Geheimbundsprachen. Bei diesen Sondersprachen kommen natürlich fast ausschließlich Natur- oder heidnische Kulturvölker in Betracht. Kommen einige davon auch bei Kulturvölkern Europas in gewissen Volksschichten und Berufszweigen vor, so handelt es sich in solchen Fällen meist bloß um einige wenige Wörter, und kommt es wirklich einmal zur Ausbildung eines besonderen Jargons, so sind eben noch andere Ursachen im Spiele, als lediglich religiöse Einflüsse. In dem weiteren Kapitel: „Sondersprachen sozialen Ursprungs" befasst sich Lasch dann mit jenen Sondersprachen, die auf rein berufliche Momente zurückzuführen und daher auch bei Kulturvölkern Europas zahlreich vertreten sind. Als hierher gehörig werden der Reihe nach abgehandelt: die Hofsprachen, die Diebs- und Gaunersprachen,

nous lisons dans ce passage que les Juifs étaient obligés de faire aiguiser ces instruments chez les Philistins, cela veut dire pour le moins que les Philistins qui s'entendaient à travailler et aiguiser l'acier, étaient probablement aussi les fabricants et les marchands d'armes et d'instruments d'acier. De cette façon les ferroniers et les fabricants d'acier les plus anciens seraient constatés et nous aurions à considérer les Philistins (-Phéniciens) comme inventeurs de la fabrication de l'acier. Le rapport entre le fer battu et la fabrication de l'acier montre que cette dernière a dû se développer lentement et petit-à petit au courant de siècles. C'est ainsi que le problème sur l'origine de l'industrie du fer a été avancé d'un grand pas vers sa solution. Probablement c'est donc parmi les Philistins que nous aurions à chercher les premiers inventeurs de la fabrication du fer battu, au moins ceux de cette époque. (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 45—69.)

M. le Dr. R. Lasch à Vienne donne un rapport sur les langages particuliers et leur naissance: Dans le chapitre „Le langage d'enchantement et le langage des esprits", il traite des langages particuliers à la naissance dequelles la religion et la superstition ont la plus grand part et que l'on n'emploie que dans certaines circonstances et à certains actes pour intermédiaire auprès des êtres surnaturels sans crainte de les choquer. C'est dans ce groupe de langages particuliers que l'auteur met l'argot des pêcheurs et des marins, celui des chercheurs de camphre et du bois d'aigle; ensuite les soi-disant langages des moissoneurs, de plus celui des chercheurs d'or et des mineurs de zinc et enfin les différents argots de guerre et ceux des sociétés secrètes. Dans ces langages particuliers il n'y a bien entendu que les peuples civilisés payens qui entrent en considération. Si quelques-uns se rencontrent aussi chez des peuples civilisés d'Europe dans certaines sphères de peuple et parmi certaines professions, il ne s'agit dans la plupart des cas que de quelques termes, et si jamais un jargon particulier s'y développe, ce n'est pas uniquement par l'influence religieuse, mais il y a encore d'autres causes qui s'y mêlent. Dans le chapitre suivant, M. Lasch s'occupe ensuite de ces langages particuliers dont l'origine est social; ensuite de ceux qui naissent de faits professionels. Ces langages se rencontrent donc aussi souvent chez des peuples civilisés d'Europe. Comme appartenant à cette catégorie, l'auteur

die Kaufmanns-, Handwerker-, Studenten-, Soldatensprachen usw. Zum Schlusse wird noch eine dritte Gruppe von Sondersprachen erwähnt, die ihre Entstehung dem kindlichen Spieltriebe verdanken, ohne daß damit irgend ein ernster Zweck im gesellschaftlichen Leben angestrebt oder erfüllt würde. Es sind das die Scherzsprachen der Kinder und Erwachsenen. (Mitteil. d. anthropol. Ges. in Wien, 1907, S. 140—162.)

Schon lange ist man zu der Kenntnis gekommen, daß der Ursprung vieler unserer beliebtesten Musikinstrumente, vielleicht aller Saiteninstrumente, höchst wahrscheinlich auf den primitiven Schießbogen zurückgeht. Auf dem orientalischen Kongreß vom Jahre 1892 hatte Dr. van Landt (Leyden) gezeigt, daß das älteste musikalische Instrument, das die Araber kannten, ihr Bogen war, dessen Sehne sie ertönen ließen, um mit dieser Art von Musik ihre Kriegslieder zu begleiten, wenn sie in die Schlacht zogen. H. Balfour („The Musical Bow", Oxford, 1899) hat dann die verschiedenen Entwicklungen, die der „musikalische Bogen" im Laufe der Zeit und bei den verschiedenen Völkern durchgemacht hat, im einzelnen nachgewiesen, indem er auf die verschiedenen Modifikationen des ursprünglichen Schießbogens durch Hinzufügung eines Resonators aufmerksam machte. Jetzt hat Prof. W. Ridgeway diese Entwicklung auch bei der Guitarre und Geige, wo es bis jetzt noch nicht geschehen war, nachgewiesen und durch eine Reihe von Illustrationen veranschaulicht. (Man, 1908, Nr. 7).

Einige interessante Einzelheiten über die Laute und ihre Musik von Jules Écorcheville bringt auch der „Mercure Musical". (1908, p 131—164.)

traite successivement des jargons de la Cour, celui des voleurs, celui des marchands, des artisans, des étudiants, l'argot des casernes et d'autres. Enfin l'auteur mentionne encore un troisième groupe de langages particuliers qui doivent leur origine à la passion des enfants pour les jeux, sans qu'un but sérieux dans la vie sociale soit voulu et cherché. Ce sont les langages de plaisanterie des enfants et des adultes. (Mitteil. d. anthropol. Ges. i. Wien, 1907, S. 140—162.)

Depuis longtemps on sait que l'origine de beaucoup de nos instruments les plus aimés, peut-être même de tous les instruments à cordes, remonte très probablement jusqu'à l'arc à tirer. Au Congrès oriental de l'année 1898 le Dr. van Landt (Leyden) avait montré que l'instrument de music le plus ancien que les Arabes connaissaient était leur arc, dont ils faisaient résonner la corde, pour accompagner leurs chants de guerre, en allant à la bataille. M. H. Balfour (The Musical Bow, Oxford, 1899) démontra en détails les variations par lesquels l'arc musical a passé au courant des temps et chez les différents peuples. Il fit remarquer les différentes modifications de l'arc à tirer, amenées par le résonnateur qu'on y avait ajouté. Maitenant le professeur M. W. Ridgeway, a montré par une série d'illustrations que ce développement eut lieu pour la guitare et le violon, instruments pour lesquels jusqu'à présent les preuves manquaient. (Man, 1908, No. 7.)

Quelques détails intéressants sur la lutte et sa musique par Jules Ecorcheville nous sont donnés par le «Mercur Musical» (1908, p. 131—164).

Asien.

Die „Science Sociale" (1908, Fasc. 44, p. 1—96) bringt eine längere Abhandlung über den „Type social du Paysan juif à l'époque de Jésus-Christ" von M. B. Schwalm. Der Autor behandelt der Reihe nach die folgenden Kapitel: I. La formation du paysan, manifestée par ses travaux; II. Les origines du paysan juif; III. L'expansion des rapatriés sur les monts de Juda; IV. Les principaux ouvrages du paysan judéen; V. Le principal foyer de la vie juive. Schwalm arbeitet an einer vollständigen sozialen Monographie des jüdischen Volkes zur Zeit Christi und gedenkt im Laufe dieses Jahres die beiden ersten Bände dieses umfangreichen Werkes herauszugeben: Le Paysan juif à l'époque de Jésus-

Asie.

La «Science Sociale» (1908, fasc. 44, p. 1—96) donne un article assez long sur le «Type social du Paysan juif à l'époque de Jésus-Christ» par M. B. Schwalm. L'auteur traite de ce sujet successivement les chapitres suivants: I° La formation du paysan, manifestée par sestravaux; II° Les origines du paysan juif; III° L'expansion des rapatriés sur les monts de Juda; IV° Les principaux ouvrages du paysan judéen; V° Le principal foyer de la vie juive. M. Schwalm travaille à une monographie sociale des peuples juifs du temps de Jésus-Christ et il compte faire paraître dans le courant de l'année les deux premiers tomes de ce volumineux ouvrage: Le Paysan juif à l'époque de Jésus-Christ, et: Les

Christ, und: Les Artisans et les Hommes d'affaires à l'époque de Jésus-Christ. Das in der oben genannten Zeitschrift Gebotene stellt bloß fünf kleine Fragmente der ganzen Monographie und speziell der beiden ersten in Aussicht gestellten Bände dar.

R. C. Temple entwickelt weiter seinen Plan für eine einheitliche wissenschaftliche Darstellung der Sprachen der Wilden, in dem er die Anwendung zunächst auf die andamanesischen und nikobaresischen Sprachen beschränkt. Die Nikobaresen sprechen sechs Dialekte, die untereinander so verschieden sind, daß sie sich gegenseitig nicht verstehen. Diese Dialekte sind, von Norden nach Süden gerechnet: Car Nicobar, Chowra, Teressa, Central, Southern und Shom Pen. Der Hauptsitz der Europäer ist stets Nancowry Harbour gewesen, wo der Central-Dialekt gesprochen wird, und dieser liegt der angeführten Arbeit auch fast ausschließlich zu grunde. (Indian Antiquary, 1907, p. 317—347.)

Über die Selbstverbrennung buddhistischer Priester in China berichtet Dr. J. Wiese. Die Fälle sind dem Werke „Self Immolation by fire in China" von Mac Cowan entnommen, der 50 Jahre in China zubrachte, oder sie stützen sich auf persönliche Beobachtungen Matignons, der früher Arzt der französischen Gesandtschaft in Peking war und als einer der besten Chinakenner gilt. (Asien, 1908, S. 68—70.)

artisans et les Hommes d'affaires á l'époque de Jésus-Christ. Ce qu'on nous offre dans la Revue citée ne représente que cinq petits fragments de toute la Monographie, et spécialement des deux premiers volumes annoncés.

M. R. C. Temple continue à développer son plan de représenter d'une manière uniforme et scientifique le langage des sauvages. Il se borne à faire d'abord l'application aux langues Nikobares et Andamaneses. Les Nikobarais parlent six patois si différents entre eux qu'ils ne se comprennent pas les uns les autres. Ces idiomes, comptés du Nord au Sud sont: Car Nicobar, Chowra, Teressa, Central, Southern et Shom Pen. Le siége principal des Européens a toujours été Nancowry Harbour, où se parle le dialecte Central, et c'est lui aussi qui sert presque exclusivement de base à l'ouvrage mentionné. (Indian Antiquary, 1907, p. 317—347.)

Le Dr. J. Wiese parle sur l'Immolation d'eux-mêmes des prêtres buddhistes. Les cas sont tirés de l'ouvrage „Self Immolation by fire in Chine" par Mac Cowan, qui avait passé cinquante ans en Chine, ou ils s'appuient sur des observations de M. Matignon, autrefois médecin de l'ambassade française à Pekin et passant pour un des meilleurs connaisseurs de la Chine. (Asien, 1908, p. 68—70.)

Afrika.

H. Virchow überreichte in der Sitzung der Berliner Gesellschaft für Ethnologie vom 19. Oktober 1907 eine Abhandlung des Missionars der Rhein. Missionsgesellschaft, Herrn Dannert, über die Sitte der Zahnverstümmlung bei den Ovaherero. Man entfernt die vier unteren Schneidezähne und feilt in die beiden mittleren oberen eine Lücke hinein, gleich einer umgekehrten römischen Fünf (Λ). Diese Operation bezeichnen sie mit *okuha*, der Operateur heißt *omuhe*. Die durch das Aushauen der unteren Schneidezähne entstandene Öffnung nennt man *oruvara*, die durch das Ausfeilen der oberen entstandene Lücke *otjikuandindi*, während man von einem Menschen, dem diese Zahnzeichen fehlen, sagt: *„Omundu u nonguavi"* = der Mensch hat *onguavi*, d. h. ein volles Gebiß. Die Operation wird gewöhnlich zwischen dem 11. und 16. Lebensjahre vorgenommen, und zwar sind beide Geschlechter dieser Sitte gleichförmig unterworfen. Meist wartet man aber damit, bis eine größere Anzahl von Kindern dieses Alters

Afrique.

Dans la séance de la «Société d'Ethnologie» de Berlin le 19. octobre 1904 M. Virchow présenta un traité de M. Dannert des missionnaires de la Société des Missions du Rhin (Rhein. Missionsgesellschaft) sur l'usage de la destruction de dents chez les Ovahéréro. On éloigne les quatre incises inférieures et on lime dans les deux incises supérieures du milieu un trou semblable à un cinq romain renversé (Λ). On appell cette opération *okuha*; l'opérateur s'appelle *omuhe*. La brèche, résultant de la percée des incises inférieures se nomme *oruvara*. Le trou provenant du limage des incises supérieures est nommé *otjikuandindi*, tandis qu'on dit d'un homme qui manque de ces marques aux dents: *Omundu u nonguavi* cet homme a *onguavi*, c.-à-d. une denture complète. On fait l'opération ordinairement entre l'âge de 11 et de 16 ans et les deux sexes sont également sujets à cet usage. Mais le plus souvent on attend qu'il y ait un plus grand nombre d'enfants de cet âge; on la fait alors avec grande solennité sur un des chantiers

vorhanden ist, und nimmt dieselbe dann auf einer der Hauptwerfte, beim heiligen Feuer (dem *okuruo*) mit großer Feierlichkeit vor. Bei der Operation bedient sich der *omuhe* statt des Meißels eines handbreitlangen, fingerdicken und an einem Ende auf Zahnesbreite zugespitzten Holzstabes vom *omutjete*-Busch (hat sehr hartes Holz), während ein einfacher Stein den Hammer ersetzt. Obwohl jeder Stein hierfür verwendet werden kann, so nimmt man doch gewöhnlich den alten traditionellen Stein, der sorgfältig in einem Säckchen aufbewahrt wird und der schon vom Großvater zu diesem Zwecke benutzt wurde, ohne daß er darum gerade *zera*, d. h. eine kultische Bedeutung hat. Der Anfang der Sitte des *okuha*, die nicht bloß für den Augenblick eine qualvolle Tortur ist, sondern auch für das ganze Leben in bezug auf das Geschäft des Essens die unangenehmsten Folgen nach sich zieht, liegt für die Ovaherero im grauen Altertume und damit auch die Kenntnis von der Ursache derselben. Alle Bemühungen, die auf Erforschung derselben verwendet wurden, waren erfolglos. Die einen sagten: „Wir betrachten die *oruvara* (untere Zahnlücke) als *ourenga* (Schmuck)"; andere: „Der Zweck ist, daß wir als *ovanatje* (= Kinder, sc. unseres Volkes) erkannt werden"; und wieder andere: „Wir halten die Sitte aus Nachahmungstrieb fest". Für die Ansicht, daß man die *oruvara* als nationales Abzeichen betrachte, dürfte die Tatsache sprechen, daß der nördlich Von den Herero wohnende Ovandonga-, bzw. Ovakuanjama-Stamm, jeder ein anderes Zahnzeichen hat, so daß an diesen verschiedenen Zeichen ohneweiters zu erkennen ist, welchem Bantu-Stamm der Besitzer des betreffenden Zahnzeichens angehört. Jetzt nach dem unglücklichen Aufstande, in welchem das Volk und mit ihm auch sein Volkstum vernichtet ist, und wo infolge der neuen Verhältnisse unter den einzelnen zurückgekehrten Gliedern des Volkes jedes nationale Band zerschnitten ist, wird die Sitte des *okuha* voraussichtlich von selbst aussterben. (Zeitschrift für Ethnologie, 1907, S. 948—953.)

Wenn nach dem oben (unter Europa) Gesagten auch die afrikanischen Völkerschaften und deren etwaige bodenständige Eisentechnik bei der Beurteilung der Frage: Welchem Volke des Kulturkreises des Altertums verdanken wir die Erfindung der Eisentechnik? auszuscheiden sind, so ist nichtsdestoweniger die von Herrn v. Luschan gegebene Anregung, der Geschichte des Eisens bei den afrikanischen Völkern einmal näher nachzuforschen, sehr dankbar zu begrüßen. Man beabsichtigt denn auch im praktischen Verfolg

principaux auprès du feu sacré *(okuruo)*. Po l'opération le *omuhe* se sert — en guise burin de dentiste — d'une baguette de b de la largeur d'une main et de la grosseur doigt, et terminée par un bout en pointe (cet baguette provient d'un arbuste *omutjete* do le bois est très dur) tandis qu'une simple pier remplace le marteau. Quoique toute pierre puis servir à cet acte, on prend pourtant ordinair ment l'ancienne pierre traditionnelle, soigneus ment conservée dans un sachet, et ayant d servi au grand père à cet effet, sans que ce pierre ait précisément *zera*, c'est-à-dire «u signification pour le culte». Le commenceme de l'usage de *okuha*, qui est non seuleme une torture pénible pour le moment, mais q a des conséquences les plus désagréables po toute la vie par rapport à l'action de mang remonte jusqu'à l'antiquité la plus reculée; po cela aussi la connaissance des motifs de usage est si effacée que tous les effort employ à les connaître ont été infructueux. Les u disent: «Nous considérons le *oruvara* (brèc de dent inférieure) comme *ourenga* (ornement d'autres déclarent: «Le but est d'être recon comme enfants de *ovanatje*» (c.-à-d. «de not peuple»); d'autres encore disent: «Nous maint nons cet usage par un penchant pour l'imitation L'opinion qu'on regarde l'*oruvara* comme marq nationale, trouverait sa justification dans le f que la tribu Ovandonga — demeurant au no des Héréro, ainsi que la tribu Ovakuanjama ont chacune une autre marque dentaire, de so que ces différentes marques font voir sans dif culté à quelle tribu des Bantous appartient possesseur de la marque. Maintenant après malheureuse insurrection, dans laquelle le peup et avec lui aussi sa nationalité est anéanti, où par suite des nouvelles conditions tout li national parmi les membres isolés du peup qui sont revenus, est ébranlé, l'usage l'*okuha* se perdra de lui-même. (Zeitschrift f Ethnologie, 1907, S. 948—953.)

Suivant ce que nous avons dit plus ha (Europe) les peuples africains et leur industr du fer pour autant quelle aurait pris racine da leur pays, ne peuvent être prises en considératio lorsqu'il s'agit de répondre à la question: «A qu peuple de l'antiquité devons-nous l'industrie fer?». Cependant l'idée donnée par M. de Lusch d'examiner plus exactement l'histoire du fer ch les peuples africains, doit être acceptée avec er pressement. Aussi a-t-on l'intention de relever ce idée lancée et de la poursuivre activement par d

dieser Anregung, die diesbezüglichen Studien speziell auf Afrika zu konzentrieren und auf Grund einer an der Hand eines ausführlichen Fragebogens vorzunehmenden umfassenden Umfrage bei Forschungsreisenden, Missionaren usw. festzustellen, wo überall wir bei afrikanischen Stämmen eine bodenständige Eisentechnik anzusetzen haben. Es wird freilich Jahre dauern, bis auf diesem Wege irgend ein sicheres Resultat erzielt werden kann, aber allmählich muß doch auch für dieses Problem eine befriedigende Lösung gefunden werden. (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 68.) — Die Redaktion des „Anthropos" empfiehlt dieses Problem auch ihrerseits aufs wärmste der besonderen Beachtung der afrikanischen Missionare.

Über Negermusik und Musikinstrumente in Togo schrieb Oberleutnant Smend. (Globus, 1908, S. 71—75 und 89—94.) Er findet es sehr interessant, sich mit der Negermusik zu beschäftigen, da sie einen tiefen Einblick in das Leben der Neger zu tun gestatte. Ihre Gesänge, die zum Teil aus alter Zeit stammen, spiegeln einen Teil ihrer Geschichte und ihres geistigen Lebens wieder, und in ihren Instrumenten zeigt sich ihr dafür aufgewandtes Nachdenken und die Entstehung der Musikinstrumente überhaupt. Verfasser bemerkt gleich zu Anfang seiner Ausführungen, daß dieselben allein aus der meistens nur gelegentlichen Beobachtung im Leben mit den Negern hervorgegangen seien. Er konnte sich jedoch nie des Eindruckes erwehren, daß die Negermusik in ihrer Ursprünglichkeit nicht Selbstzweck, sondern nur eine Begleiterscheinung, ein Beiwerk des Tanzes, gewesen sein kann. Zahlreiche Abbildungen nach Photographien und Zeichnungen des Verfassers sind dem Artikel beigegeben.

Amerika.

R. B. Dixon und A. L. Kroeber veröffentlichten eingehende Mitteilungen über das Zahlensystem in den so viel verzweigten Sprachfamilien von Kalifornien. Man kennt Quinar-, Dezimal-, Vigesimal- und Quaternar-System, jedes wieder in den verschiedensten Modifikationen. Bei dem Quinar-System ist besonders eine doppelte Form zu unterscheiden. Entweder liegt die Fünfzahl bloß den Zahlen unter zehn zugrunde, und geht das Quinar-System von der Zahl zehn an ins Dezimal-System über, oder aber — und das ist die gewöhnlichere Form — die Fünfzahl dient auch noch als Basis für die Zahlen von 10 bis 20 und selbst darüber hinaus, so

études spéciales, concentrées sur l'Afrique. Appuyé sur des feuilles d'informations détaillées on veut prendre des informations chez des savants, explorateurs et missionnaires pour constater dans quelles contrées nous aurions à noter chez des peuples africains et d'autres — une industrie du fer ayant pris racine dans le pays même. Bien sûr des années se passeront avant qu'on puisse obtenir un résultat sûr au sujet de cette question mais petit à petit on parviendra pourtant à résoudre ce problème d'une manière satisfaisante. (Zeitschrift für Ethnolgie, 1908, S. 68.) La rédaction de l'«Anthropos», aussi pour sa part, recommende ce problème bien chaudement à l'attention des missionnaires africains.

Le lieutenant Smend écrit sur la musique des Nègres en Togo. (Globus, 1908, p. 71—75 et 89—94.) Il trouve très intéressant de s'occuper de cette musique, puisqu'elle permet un coup d'œil profond dans la vie des nègres. Leurs chants, datant en partie des anciens temps, reflètent une partie de leur histoire et de leur vie intellectuelle. Dans leurs instruments se manifestent leurs réflexions et l'origine des instruments de musique en général. Tout au commencement l'auteur fait remarquer que ses explications ont pris origine uniquement dans l'observation souvent passagère de la vie avec les nègres. M. Smend ne peut cependant pas s'empêcher de penser que la musique des nègres dans son originalité n'était pas faite pour elle-même, mais qu'elle ne peut avoir été qu'un fait accessoire, l'accompagnement de la danse. De nombreuses copies d'après des photographieset des dessins de l'auteur sont jointes à l'article.

Amérique.

R. B. Dixon et A. L. Kroeber publièrent des correspondances détaillées sur le système des nombres dans les familles de langues si ramifiées de la Californie. On connaît des systèmes dits: système quinaire, vigésimal, et quaternaire; chacun dans de diverses modifications. Au système quinaire on distingue surtout deux formes. Ou le nombre cinq sert seulement de base aux nombres sous dix, et le système quinaire, partant du nombre dix, passe au système décimal; ou aussi, et c'est là la forme ordinaire, le nombre cinq sert aussi de base au nombre de dix à vingt et même au delà, de sorte que les nombres 5, 10, 15, 20 etc. sont adoptés comme

daß also die Zahlen 5, 10, 15, 20 usw. als Basen gelten, von denen aus die dazwischen liegenden Zahlen durch Addition oder Subtraktion gebildet werden. Gewöhnlich geht man aber in dieser Weise über die Zahl 20 nicht hinaus, sondern betrachtet 20 als die nächst höhere Einheit, und dann ergiebt sich das bekannte Quinar-Vigesimal-System. Beim Dezimal-System, dem am häufigsten vorkommenden, sind zunächst verschiedene Formen zu unterscheiden, wo bei den Zahlen unter zehn das Quinar-System zugrunde liegt. Eine andere Form ist die, daß das Dezimal-System, obschon die Zahlen von 1 bis 10 ursprünglich und daher streng unanalysierbar sind, dennoch in einzelnen Fällen von 10 bis 20 wieder der Quinar-Methode folgt, oder daß es bei Zahlen über 20 hinaus nicht selten in das Vigesimal-System übergeht. Doch kommen auch reine Dezimal-Systeme vor, und zwar sehr hoch hinauf. Auch das Vigesimal-System tritt in verschiedenen Formen auf. Wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, erscheint es häufig als eine Fortsetzung vom Quinar- oder Dezimal-System. Die zwischen den Zwanzigzahlen liegenden Zehnzahlen können auf doppelte Weise gebildet werden, entweder durch Addition zu der vorhergehenden oder durch Subtraktion von der folgenden Zwanzigzahl, so daß also 50 ausgedrückt wird durch: 40 + 10 oder: 60 — 10. Das Quaternar-System endlich ist charakteristisch für Kalifornien. Daß diesem System rituelle Anschauungen zugrunde liegen, worauf die im Staatszeremoniell so häufig vorkommende Vierzahl hinweisen könnte, hält Verfasser für unwahrscheinlich. Spuren vom Quaternar-System finden sich in vielen Sprachfamilien Kaliforniens, doch ist in zwei Sprachgruppen dieses System auch in volleren Formen ausgebildet, im Chumash und Salinan und in einem Dialekt des Yuki. Letzterer weist sogar ein rein quaternäres System auf, so daß von einem Quinar-, Dezimal- oder Vigesimal-System auch keine Spur vorhanden ist. (American Anthropologist, 1907, S. 663—690.)

P. A. G. Morice, O. M. I., Kamloops, B. C., dessen epochemachende Arbeit über die „Great Déné Race" seinerzeit im „Anthropos" (vgl. Bd. I (1906), S. 229—278, 483—509, 695—730 und Bd. II (1907), S. 1—34, 181—196) schon teilweise veröffentlicht wurde und demnächst fortgesetzt werden soll, bringt (American Anthropologist, ibid. p. 720—737) eine sehr dankenswerte Ergänzung zu dem besagten Artikel im „Anthropos" über die Déné, indem er speziell zu den Sprachverhältnissen der Nord- und Süd-Déné Stellung nimmt. Trotz der oft großen

nombres fondamentaux, à partir desquels les nombres intermédiaires se forment par addition ou soustraction. Mais ordinairement on ne dépasse pas, de cette manière, le nombre 20, mais on considère 20 comme unité de l'ordre plus élevé; et c'est alors que le système connu sous le nom de quinaire-vigésimal en résulte. Dans le système décimal, qui est le plus usité, il faut distinguer plusieurs formes. Les nombres en dessous de 10 ont pour base le système quinaire, selon une autre forme le système décimal suit la méthode quinaire de 10 à 20, tandis que les nombres de 1 à 10 sont primaires et ne peuvent point être analysés. Souvent lesnombres au-dessus de 20 passent dans le système vigésimal. Cependant on rencontre aussi de purs systèmes des décimaux et même des nombres très élevés. Le système vigésimal aussi se trouve en différentes formes. Comme on voit dans ce qui a été dit plus haut il forme la suite du système quinaire ou décimal. Les dizaines étant entre les vingtaines, peuvent se former de deux manières, soit par addition au nombre précédent, soit par soustraction de la vingtaine suivante, de sorte que le nombre 50 se représente par: 40 + 10 ou 60 — 10. Le système quaternaire enfin est caractéristique pour la Californie. L'auteur ne croit pas que ce système soit basé sur des points de vue rituels, ce qu'indiquerait le nombre quatre se rencontrant si souvent dans le cérémonial de l'Etat. Dans beaucoup de familles de langues de la Californie se trouvent des vestiges du système quaternaire; cependant en deux groupes de langues ce système est développé avec des formes plus riches dans le «Chumasch» et dans le «Salinan», et dans un dialecte du yuki. Ce dernier montre même un système purement quaternaire de sorte qu'il n'y a plus de trace d'un système quinaire-décimal-vigésimal. (American Anthropologist, 1907, p. 663—690.)

Le P. A. Morice, O. M. J., Kamloops, B. C., — dont l'ouvrage faisant sensation sur le «Great Déné Race» a déjà été publié en partie dans l'«Anthropos»; v. t. I (1906), p. 229—278, 483—509, 695—730 et t. II (1907), p. 1—34, 181—196, et qui sera continué prochainement — donne un supplément remarquable à l'article cité dans l'«Anthropos» sur les Déné. Il s'occupe spécialement des rapports des langues des tribus Déné du Nord et du Sud. Malgré la différence souvent considérable l'esprit pénétrant du savant découvre pourtant partout la plus grande parenté

äußeren Verschiedenheit entdeckt der scharfsinnige Forscher doch überall die größte innere Verwandtschaft und tritt daher für die tatsächliche, morphologische und grammatikalische Einheit aller dieser Dialekte ein.

Wie im „Globus" (1908, S. 130) mitgeteilt wird, hat Ende Februar d. J. E. Freiherr v. Nordenskiöld eine neue Forschungsreise nach Südamerika angetreten. Sein Ziel sind diesmal die großenteils noch unbekannten Gegenden zwischen dem Rio Madeira und Rio Tapajos, sein Hauptzweck wird das Studium anthropogeographischer Fragen sein. Der Forscher geht zuerst nach Salta in Nordwest-Argentinien und dann von dort nach St. Cruz de la Sierra in Bolivia, am Ostabhange der Kordilleren.

Ozeanien.

Herr v. Luschan übermittelte aus einem Briefe Dr. Thurnwalds, datiert Herbertshöhe, 12. März 1907, schaurige Einzelheiten über den Kannibalismus auf der Insel Nissan. Für die Menschenmahlzeiten werden teils erschlagene Feinde, teils eigens zu diesem Zwecke aufgemästete Weiber verwendet. Die Feinde pflegt man mit vieler Grausamkeit zu töten. Man schlägt ihnen, wenn sie verwundet sind, zuerst die Gliedmaßen ab, dann schlitzt man sie bei lebendigem Leibe auf und schneidet ihnen schließlich das Herz heraus. Bei Weibern, die gemästet werden, verfährt man glimpflicher. Man wählt mit Vorliebe Weiber, die keinen oder doch nur einige Beschützer haben, von denen sonst Blutrache drohen könnte. Thurnwald schildert einen speziellen Fall mit allen seinen schrecklichen Einzelheiten (a. a. O.). Daß es Fleischnot sei, was die Leute zum Kannibalismus veranlasse, ist ausgeschlossen, weil es zahme und wilde Schweine in großer Menge auf der Insel gibt. Von den Eingeborenen selbst wurde angegeben, sie äßen das Menschenfleisch, weil es sie stark und intelligent mache und besonders das Fleisch der Frauen ihre Manneskraft stärke. Außerdem spiele aber auch, meint Thurnwald, die Gewohnheit und der Geschmack an Menschenfleisch eine wichtige Rolle. (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 106—112.)

---

intérieure et cause pour l'unité réelle, morphologique et grammaticale, de tous ces dialectes.

Comme on rapporte dans le «Globe» (1908, p. 130) le baron J. C. de Nordenskiöld a entrepris un nouveau voyage d'exploration à la fin de février. Cette fois il a choisi comme but de l'expédition les parages en grande partie inconnnus entre le Rio Madeira et le Rio Tapajos; les études des questions anthropo-géographiques serviront de motif principal à cette expédition. Elle partira d'abord pour Salta au nord-ouest de l'Argentine et ensuite de là pour St. Cruz de la Sierra à Bolivia à la pente du Nord des Cordillières.

Océanie.

Monsieur de Luschan fit connaître d'horribles détails sur le cannibalisme sur l'île de Nissan, extrait d'une lettre du Dr. Thurnwald — datée de Herbertshöhe, 12. mars 1907. Pour les repas faits de chair humaine, on emploie autant les ennemis tués que les femmes engraissées expressément à cet effet. On a coutume de tuer les ennemis avec beaucoup de cruauté. S'ils sont blessés, on commence par leur ôter les membres, ensuite on leur fend le corps tout vifs et l'on finit par leur découper le cœur. Quant aux femmes engraissées on les traite plus délicatement. De préférence on choisit des femmes qui n'ont pas de protecteurs ou qui n'en ont que peu, de la part desquels on aurait à craindre la vendetta. M. Thurnwald décrit un cas spécial avec tous ses terribles détails. Ce n'est certainement pas le manque de viande qui pousse les gens au cannibalisme . . . . parce qu'il y a dans l'île assez de porcs apprivoisés et sauvages. Les indigènes eux-mêmes disaient qu'ils mangeaient la chair humaine parequ'elle les rendait robustes et intelligents et que surtout la chair des femmes fortifiait leur virilité. M. Thurnwald pense qu'en outre ce sont aussi l'habitude et la goût de la chair humaine qui jouent un rôle important. (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 106—112.)

Bibliographie.

Handbook of American Indians, North America. Edited by **Frederic Webb Hodge.** (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.) Washington, Governments Printing Office. 1907. 2 parts. First part from A to M. IX and 912 pages.

Last year an ethnological work was issued which fully deserves to be known everywhere, especially among ethnologists. People will perhaps smile at the notion of a "handbook" of the North American Indians. For these Indian tribes, among which 58 families with different languages have already been discovered, were looked upon as a fearful labyrinth. No wonder, if we consider that ever since the "discovery" much has been written on the Indians and that very often by people who did not contribute much to throw light on that dark part of anthropology. "Names were applied to the Indians", the editor says, "that had no relation whatever to their aboriginal names; sometimes nicknames were bestowed, owing perhaps to personal characteristics, fancied or real, sometimes tribes came to be known by names given by other tribes, which were often opprobrious; frequently the designation by which a tribal group was known to itself was employed and as such names are oftentimes unpronounceable by alien tongues, and unrepresentable by civilized alphabets, the result was a sorry corruption, varying according as the sounds were impressed on Spanish, English, French, Dutch, German, Russian or Swedish ears. Sometimes again bands of a single tribe were given distinctive tribal names while clans and gentes were often regarded as independent autonomous groups to which separate tribal designations were likewise applied. Consequently in the literature relating to Amer. Indians, which is practically coextensive with the literature of the first three centuries of the New World, thousands of such names are recorded, the significance and application of which are to be understood only after much study." (Preface p. V.) But a nomenclature of the Indians is not the only purpose of the authors. The material found till the present time, archaeological, historical, ethnological, has been collected here, and arranged in alphabetical order, and is presented in the form of a handbook of two volumes.

The plan of this able work was taken up some 40 years ago by American ethnologists. In 1873, Prof. Otis T. Mason began to compile a catalogue of the Indian tribes and the literature referring to them. When the Bureau of American Ethnology was established that catalogue amounted to several thousand names. At that time Prof. Mason being otherwise engaged left the continuation of his work to Col. Garrik Mallery. At about the same period Mr. James Mooney without knowing anything of the task of the two aforenamed scholars, had begun to prepare a list of the same sort.

In 1879, Henry W. Henshaw was entrusted by the above Bureau with editing a "tribal synonymy", and as that enterprise supposed a linguistic classification of the Indian tribes, he was charged with the supervision of that work.

Many ethnologists of note laboured at that work, according to the principle "divide et impera". Besides the above named, J. Owen Dorsey, W. J. Hoffmann, Major Powell, Jeremiah Curtin, Gatschet etc. In 1885, the work was so far complete that it could be published in the "Seventh Annual Report of the B. of Ethnology under the title: "Indian linguistic families of America, North of Mexico by J. W. Powell". This work must be looked upon as the basis of the present handbook. On account of a breakdown of his health Henshaw was compelled, in

1893, to cease from his office, which was then taken up by the present editor. But only since 1902, at the urgent request of the secretary, was the enterprise systematically brought to a close. At the same time the original plan was more developed. In order to master the immense materials the Bureau was bent on employing specialists, who readily complied; on pages VIII and IX, 46, such collaborators are named. Of course, the number of those who in some way or other took part in furthering and publishing the work is much greater.

As to the contents, we own that the field of investigation is a very wide one. First of all, it deals with all the so-called Indians, who live to the north of Mexico. But it does not exclude the Esquimaux and such tribes as dwell south and are akin to the Indians of the United States. Further it contains the different "linguistic stocks, confederacies, tribes, subtribes and settlements" of the Indians with the names, which they have both by tradition and writing. With regard to the latter the synonymes are always added.

Most valuable are the historical and ethnological details touching the various tribes; nor have statistics been forgotten. The whole varied interest is increased by well executed illustrations. In short, the handbook contains in a succinct and pleasing form all that is worth knowing. The number of the articles contained in that volume may amount to 9000, with about 200 illustrations.

The longer articles will be very favourably received even by such as are not ethnologists. Here are the names of some which are of the greatest interest: Adoption, Adornment, Agencies, Agriculture, Amusements, Anatomy, Antiquity, Bible Versions, Blankets, Boats, Buffalo, Bureau of Am. Ethnology, Calumet, Ceremonies, Civilization, Clans, Clothes, Commerce, Dance, Dictionaries, Drills, Education, Etiquette, Exchange, Family, Feasts, Fetich, Fire-making, Fishing, Food, Fur trade, Games, Gold, Government, Governmental policy, Graphic art, Habitations, Harpoons, Health, Horses, Hospitality, Humor, Indians, Implements, Indian Rights-Association, Kinship, Languages, Linguistic families, Marriage, Medicine, Metal work, Mines, Missions, Mixed-bloods, Mortars, Mortuary customs, Mounds, Mourning, Music, Mythology.

The last article extends over more than ten pages. Longer still is that which deals with the Missions (35 pages) and which gives an excellent relation of the work of christianizing the wild tribes in the United States of America and of Canada. The different parts of the country are introduced in groups and the work of Christianisation by the various Christian denominations is dealt with. Especial notice is taken of such missionaries and missionary societies as did and do scientific work there. It will be, I am sure, a pleasure to the collaborators of "Anthropos", who are most of them missionaries, to read the verdict of the editors of the handbook on their predecessors (p. 908): "In the four centuries of American history there is no more inspiring chapter of heroism, self-sacrifice, and devotion to high ideals than that afforded by the Indian Missions. Some of the missionaries were of noble blood and had renounced titles and estates to engage in the work; most of them were of finished scholarship and refined habits, and nearly all were of such exceptional ability as to have commanded attention in any community and to have possessed themselves of wealth and reputation, had they so chosen. Yet they deliberately faced poverty and sufferings, exile and oblivion, ingratitude, torture and death itself in the hope that some portion of a darkened world might be made better through their effort. To the student who knows what infinite forms of cruelty, brutishness, and filthiness belonged to savagery from Florida to Alaska, it is beyond question, that, in spite of sectarian limitations and the shortcomings of the individual, the missionaries have fought a good fight. Where they have failed to accomplish large results the reason lies in the irrepressible selfishness of the white man or in the innate incompetence and unworthiness of the people for whom they laboured."

As the above quoted lines show, the editor strives to be objective. The same may be observed in other articles; so, for instance, in the question as to be how long a time the Indians have been settled on the American continent. Against the opinions of such scholars as reckon with hundreds of thousands of years he says: "These considerations suggest the wisdom of formulating conclusions with the outmost caution" (p. 62).

The statistical notes are taken from the latest official publications; for Canada, from the "Annual Report of Indian affairs, 1906". We must not forget to mention the great catalogue of the Linguistic Families, which occurs in the work, compiled by Mr. Powell.

Notwithstanding the excellence of the work, which we cannot but fully acknowledge, we shall venture to make a few critical remarks. To me it seems as if the Indians of the United States were unduly preferred to their red brethren in Canada. So in the article "Land Tenure" the question is dealt with only with respect to the United States; the pictures representing Indian types, especially historical persons, are taken almost exclusively from the United States. The map does not give the latest divisions of Canada in 1905.

I should think it most desirable that the Indian reservations should be marked on the map. With the treatise on the literature of the Déné or Athabascan families notice should have been taken of Morice, Proc. Canad. Inst. 1894 (vol. IV, p. 1) "Notes on the Western Denés" and his article in "Anthropos": "The Great Déné Race", voll. I and II. His statement that the only correct name of that family is Déné, not Athabascan, shoud be more respected, as Morice doubtless is the best living authority as to this question, and as logic stand on his side. In reality it seems clear enough that the principle of priority in giving names to Indians cannot be relied upon as a true basis, when we consider that the first name was very often imposed by a man who was anything but a scholar in linguistics and ethnography, and this the editor seems to confess himself in the words of the preface quoted by us.

In the description of the Catholic missions, in Columbia and British Columbia, the writer of the article ought to have given the Christian name of the Mgr. Blanchet, of whom he speaks (Francis-Norbert), in order to distinguish him from his brother Al. Augustin Magloire, who became bishop too in British Columbia. When speaking on the nomination of Blanchet to Bishop, he might have included Demiers, who was made bishop of Vancouver, in 1847.

Why are there no illustrations in the article Calumet?

These few modest remarks may suffice. The author himself says in the preface: "That the handbook has many imperfections, there is no doubt; but it is hoped, that in future editions the weak points may be strengthened and the gaps filled, until as researches among the tribes are continued, the compilation will eventually represent a complete summary of existing knowledge respecting the aborigines of Northern America". This much may by said, however, that the first volume of the handbook is a standard work of which the Bureau of American Ethnology may justly be proud.

P. Wallenborn O. M. I.—Hünfeld.

C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien.* I. Teil: *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes,* bearbeitet von **Moritz Freiherrn von Leonhardi.** Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völkermuseum. Frankfurt a. M., Nr. I. Frankfurt a. M. 1907, Josef Baer & Co. 104 SS. Folio, 8 Tafeln.

Selten ist eine wissenschaftliche Anstalt in der Lage gewesen, die Serie ihrer Publikationen mit einem Werk von so bedeutsamer Aktualität zu eröffnen, wie das Städtische Völkermuseum zu Frankfurt a. M. mit dem hier vorliegenden Werk. Es gibt wohl keinen Teil der Welt, auf den die Augen der Ethnographen zurzeit mit größerer Spannung gerichtet wären, als auf Australien und speziell Zentral-Australien. Wie dieses Interesse zum Teil schon durch das Werk Howitts, noch mehr aber durch die beiden Werke von Spencer und Gillen angefacht worden war, wie dann eine Reihe von Umständen allerlei Bedenken an den Mitteilungen dieser beiden letzteren Forscher weckten, haben wir anderswo schon ausführlich dargelegt. Bei dieser Sachlage kann ein Werk, das auf diese mancherlei Zweifel nun definitive Antwort gibt und überhaupt den Anspruch erheben kann, Resultate von allseitiger Zuverlässigkeit zu geben, natürlich der besten Aufnahme von vornherein sicher sein.

Die Möglichkeit und das Verdienst einer solchen Leistung gebührt zunächst dem eigentlichen Verfasser, dem Missionar C. Strehlow (von der Neuendettelsauer Mission, Bayern), der seit 1892 in Australien, seit 1895 bei den Aranda tätig, infolge dieses langjährigen Aufenthaltes und einer Beherrschung der Sprache natürlich ganz anders befähigt war, die wirklichen Tatsachen festzustellen, als die beiden nur mit Pidgin-English operierenden Spencer und Gillen in den paar Monaten ihres Aufenthaltes. Ein ganz wesentlicher Anteil an dem Verdienst gebührt

aber auch dem Herausgeber Moritz Freiherrn von Leonhardi, der Herrn Strehlow zu seinen Aufzeichnungen anregte und ihm die eigentlich wissenschaftlichen Fragestellungen vermittelte, wie sie aus der Diskussion der Werke von Spencer und Gillen unter den Fachgelehrten sich ergeben hatten, und der dabei in musterhafter, geduldiger Objektivität nicht nachließ, bis die verschiedenen unklaren und strittigen Punkte befriedigend herausgearbeitet waren. Es gibt vielfach Missionare, die einer solchen Leitung nicht bedürfen, weil sie selbst schon genügend in die wissenschaftliche Bedeutung dieser Dinge eingeführt sind. Die Zahl solcher Missionare wird in der nächsten Zeit noch bedeutend zunehmen; auch der „Anthropos" will zu seinem Teil daran eifrig mitarbeiten. Haben nun die Missionare entweder eine solche eigene Vorbildung, oder aber steht ihnen eine solche Leitung zur Seite, wie hier die des Freiherrn von Leonhardi, so fürchten wir keine Unbescheidenheit zu begehen, wenn wir geradeheraus erklären, daß der Wert ihrer Forschungen durch niemand anderen erreicht werden kann, selbst nicht durch spezielle fachwissenschaftliche Forschungsexpeditionen, weil auch diese letzteren niemals den Vorteil der beiden Faktoren: langjährige Dauer des Aufenthaltes und Beherrschung der Sprache, werden einholen können. Wir meinen deshalb, daß mehr als bisher die wissenschaftlichen Institute auch materielle Mittel anwenden sollten, sich die Mitarbeit solcher Forscher zu sichern und sie entsprechend zu entlohnen.

Seine aktuelle Bedeutung erhält das vorliegende Werk durch die Korrekturen, die es an den Veröffentlichungen von Spencer und Gillen anbringt. Irgendwo wurde versucht, das Maß dieser Korrekturen als nicht allzubedeutend hinzustellen. Wir glauben aber, daß sie sowohl der Zahl als der Bedeutung nach derart sind, daß Spencer und Gillen nicht wohl mehr allein für sich mit voller Zuversicht als zuverlässige Quellen zitiert werden können: ein, wie uns scheint, für noch vor kurzem so hoch gefeierte Werke doch ziemlich tragisches Schicksal. Ganz eklatant ist der Echec bezüglich des höchsten Wesens, den Spencer und Gillen durch die ganz unnötig akzentuierte Art ihrer Mitteilungen selbst noch verschärft haben. Dann die berühmte „Alcheringa-Zeit", die nahezu als technischer Ausdruck in wer weiß wie viele Bücher übergegangen, ist sie nicht nach Wortlaut wie nach Sinn vollständig gefallen? Dann die zahlreichen sprachlichen quidproquos und Ungenauigkeiten. Das ist überhaupt einer der wertvollsten Vorzüge in Strehlows Buch, daß sämtliche Eigennamen eine zuverlässige Schreibweise und zumeist auch Übersetzung gefunden haben, was natürlich ungemein viel Licht auf die Vorgänge und Verhältnisse wirft, in denen die Namen auftreten. Nur bleibt leider die Bedeutung des wichtigen Wortes *altjira* noch immer unsicher. Strehlow schwankt hier selbst in seinen Erklärungen und keine derselben ist recht befriedigend.

Ich würde es nicht für vollkommen ausgeschlossen halten, daß *altjira* wirklich einen Zusammenhang mit *altja* „Anteil" habe. Im Zusammenhang damit würde ich auch der Folgerung nicht widerstreben, daß auch in das höchste Wesen *Altjira* Züge von Totem-Vorfahren hineingeflossen seien. Darauf scheinen seine Emufüsse und die Hundefüsse seiner Frauen und Töchter hinzuweisen. Aber nicht von denjenigen Totem-Vorfahren, von denen jetzt die Mythologie der Aranda angefüllt ist, sondern aus einer noch früheren Periode. Ich bin nämlich der Ansicht, daß die *rella manerinja*, die unentwickelten Menschen des Anfangs mit den zusammengewachsenen Gliedern, nicht im physisch-anthropologischen, sondern im ritual-soziologischen Sinne zu nehmen seien. Das Zusammengewachsensein der Glieder und die physische Hilflosigkeit dieser Menschen ist die mythologische Darstellungsweise, die von einer Rasse ausgeht, die die Zirkumzision, Subinzision und wahrscheinlich auch das ganze Tjurungawesen mitbrachte, und die auf alle Völker, die dieser Dinge noch nicht teilhaftig geworden waren, als unentwickelte niedere Wesen mit Verachtung und Mitleid herabsah. Es hat also auch in Zentral-Australien eine Zeit gegeben, wo diese Dinge dort nicht vorhanden waren. So gibt es von Altjira keine Tjurunga-Hölzer oder -Steine. Seine Totemfüsse erinnern aber lebhaft an das dem *Baiame* der Kamilaroi usw. heilige Emu.

Mit der Auffassung, die ich hier von den *rella manerinja* ausgesprochen, ist zugleich meine Stellung zu einer ganzen Reihe von Fragen gegeben. Ich sehe auch schon in der Einteilung der *rella manerinja* in Wasser- und Landbewohner eine Völkergliederung. Die ersteren, die langes Haar hatten und rohes Fleisch aßen, sind wahrscheinlich die älteren; sie hatten eine Vierklasseneinteilung, wie die Stämme von Neu-Südwales. Ob nicht in der Tatsache, daß der *altjira ngamitjina* der Mutter allein schon *altjira* heißt (vgl. *altja* „Anteil"), ein letzter Nachklang vom früheren Mutterrecht liegt? Ihnen gesellte sich nun eine andere Rasse zu, die

ebenfalls Vierklassensystem hatte. Durch die Zueinanderordnung beider — also wie die Theorie Gräbners es will, nicht durch Bisektion — entstand das Achtklassensystem. Die Verbindung der beiden „Phatrien" zueinander wurde zuerst durch einen von Norden kommenden „Totem-Gott" bewirkt, der auch Zirkumzision und Subinzision einführte und überhaupt sonstigen „Kultur"-fortschritt brachte. Nach eingetretenem Verfall kamen dann — stets von Norden, wie schon der Herausgeber hervorhebt — andere Totem-Götter, die die verfallene Ordnung wieder herstellten. Diese machten weite Reisen, entwickelten eine tätige Propaganda, eine Art Missionstätigkeit. So sehr diese Erzählungen auch in mythisches Gewand gekleidet sind und man jetzt auch geneigt ist, die darin auftretenden Persönlichkeiten stets kollektiv zu fassen, so wenig ist mir das letztere doch erwiesen. Es werden in der Tat wirkliche einzelne Individuen gewesen sein, die in persönlicher Initiative sich zu Herolden einer neuen Religion und sozialen Ordnung machten, die dann die, hypothetisch als früher und damals intensiver anzusetzende, Verehrung des Himmel-Altjira verdrängte.

In der Tat hat sich die ganze mythologische Tätigkeit des Volkes auf diese Totem-Vorfahren geworfen. Auch die Naturmythologie ist dahinter ganz zurückgeblieben; ganz auffallend ist die fast gänzliche Abwesenheit von Sonnen- und Mondmythen, kaum zwei bis drei sind vorhanden. In den Mythen der Totem-Vorfahren spiegelt sich die ganze aus der traurigen Natur des Landes sich ergebende Lebensweise dieser Stämme wider: sie handeln stets nur von tagelangen Wanderungen, die manchmal kein ersichtliches Ziel haben, manchmal der Suche nach Lebensmitteln dienen. Das Ende ist fast jedesmal die Verwandlung der Totem-Götter in hölzerne oder steinerne Tjurunga oder in Felsen und Bäume; es scheint, daß die in den wüsten, einsamen Gegenden besonders auffälligen Formen von Felsen und Bäumen die Phantasie mächtig erregt haben. Ein besonders bemerkenswerter Umstand ist die Müdigkeit *(borka)* der Totem-Vorfahren, die fast stets hervorgehoben wird; sie werfen sich erschöpft auf den Boden und dann tritt die Verwandlung ein. Vielleicht wird dieser Umstand noch einmal den Schlüssel zur psychologischen Erklärung des hier vorhandenen seltsamen Phänomens abgeben.

Das auf den Totemismus und die vielumstrittene Frage nach der Unkenntnis des Zusammenhanges von Begattung und Konzeption, bzw. Geburt bezügliche Material will Freiherr von Leonhardi erst im nächsten Band veröffentlichen, da dasselbe noch nicht in allen Punkten bis zu wünschenswerter Klarheit durchgearbeitet ist. Unterdessen sind bei den Larrekiya in Nordaustralien (Transact. Roy. Soc. South Australia, XXXI [1906], S. 4) und den Niol-Niol in Nordwestaustralien („Anthropos" III [1908], S. 35) ähnliche Anschauungen entdeckt worden. Freiherr von Leonhardi hebt schon jetzt hervor, daß sowohl Aranda als Loritja es bestimmt ablehnen, daß die Tjurunga Sitz einer Seele oder des Lebens eines betreffenden Menschen sei, und daß deshalb Bezeichnungen wie „Seelenholz", „soul-box" und ähnliche für die (hölzernen und steinernen) Tjurunga der Aranda und Loritja nicht zutreffend seien. Das wird wohl so richtig sein, daß die Tjurunga nicht Sitz der Seele oder des Lebens sei. Aber es wäre noch sehr zu untersuchen, ob die Tjurunga nicht selbst als die Seele oder das Lebensprinzip betrachtet werden. Ausdrücke wie „verborgener Leib", „Bild des Leibes" zeigen deutlich, daß sie nicht einfachhin mit dem draußen sichtbaren Leib des Menschen identifiziert werden; vielleicht sind es unbeholfene Bezeichnungen für etwas, das an den aristotelischen Gedanken von der *anima* als *forma corporis* anklingt. Und dann wäre weiter zu forschen, ob nicht doch die Kenntnis davon bestehe, daß die Begattung wohl das Substrat des materiellen Leibes liefere, aber eben nicht die *forma corporis*, die erst durch das Eintreten der *ratapa-tjurunga* in den Uterus der Frau geliefert werde. Bestände wirklich diese Auffassung, so wäre das ja nicht so sonderlich seltsam mehr; auch wäre es eine bedeutende Annäherung einerseits doch an die „soul-box"-Lehre der Negrito-Semang auf Malakka, bei denen nicht die „soul-box", sondern das darin enthaltene Fleisch des „Seelenvogels" die Seele bildet, anderseits an die Auffassung der Nord-Queensländer, von denen A. Lang nach Dr. Roth berichtet (Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, S. 212 ff.).

Eine Reihe der hier veröffentlichten Sagen ist auch im Aranda-Urtext gegeben. Für die australische Sprachforschung sind diese Texte von höchstem Werte, da wir hier endlich einmal sowohl inhaltlich als formell zuverlässiges Material erhalten. Es wäre dringend wünschenswert, noch mehr und auch von den anderen Sprachen ähnliches Material zu erhalten. Das Vorhandene genügt in den meisten Fällen fast nur zu einer Klassifikation im grossen. In dieser Hinsicht können allerdings auch jetzt schon wertvolle Feststellungen gemacht werden. Ich gebe

jetzt hier schon bekannt, daß ich sehr wichtige Gliederungen entdeckt habe. Zunächst eine Teilung sämtlicher australischer Sprachen in zwei große Gruppen nach dem so weittragenden Gesichtspunkte der Stellung des affixlosen Genitivs: die Sprachen von Victoria, Neusüdwales, Süd-Queensland (?) (beinahe das ganze Gebiet der Stämme mit der von Howitt entdeckten Verehrung des Einen höchsten Wesens) mit Nachstellung des Genitivs, während die (wahrscheinlich alle) übrigen den Genitiv voranstellen. Unter diesen letzteren hebt sich die Sprache der Aranda und, wie es scheint, auch die mehrerer nördlicher Stämme in ihrem gesamten Wortschatze scharf von allen übrigen australischen Sprachen ab, während die andere Gruppe in ihrem Wortschatze weitgehende Zusammenhänge mit der den Genitiv nachstellenden Gruppe aufweist. Weitere Einzelheiten werde ich demnächst im weiteren Verfolg meines Artikels „L'origine de l'idée de Dieu" im laufenden Jahrgange dieser Zeitschrift veröffentlichen.

Von Strehlows und von Leonhardis Werk scheiden wir mit warmer Anerkennung und aufrichtigem Dank und sprechen die Hoffnung aus, in nicht allzuferner Zeit die Fortsetzung desselben entgegennehmen zu können.

P. W. Schmidt, S. V. D.

E. E. Tedeschi, *Sistema di craniologia,* Parte prima-Padova, 1907.

L'A., colpito dal fatto che lo sconforto che le infinite ricerche craniometriche hanno determinato nelle applicazioni della antropologia alla soluzione del problema delle razze umane ha parzialmente travolto anche la craniometria, che si propone la ricerca delle leggi biologiche del cranio, ha tentato una via nuova per risolvere i complessi problemi che si affacciano a chi tenta studiare il cranio dell'uomo.

Quali sono le leggi che governano il divenire del nostro cranio? Ha esso uno sviluppo dipendente, indipendente o correlativo con l'organo che contiene? V'ha una legge che governa il raggiungimento della sua forma architettonica od è essa solo la risultante della forma delle singole ossa? Fino a che punto la sua forma è causa ed effetto del raggiungimento della stazione eretta? Quali sono i rapporti di reciproco adattamento fra cranio e faccia e quali fenomeni architettonici ci rivelano gli incroci dei varii tipi, quali le leggi della sua variabilità nel complesso e nelle singole parti e quali i caratteri che ci permettono di costituire una gerarchia dei tipi cranici?

Tutti questi sono problemi importantissimi, che la antropologia deve risolvere, perchè intorno ad essi si hanno si molte teorie, ma poche dimostrazioni rigorose. Importa quindi raggiungere nella soluzione di essi una sicurezza grande e questa non può essere raggiunta che per mezzo del numero e del compasso.

Osserva giustamente l'A. che, se molti lati del problema craniologico si ribellano al compasso e al nostro graduato, in non pochi questi spregiati arnesi si dimostrano efficaci ausiliari della ricerca ed in moltissimi costitutori per eccellenza del metodo. E mentre nella tecnica antropometrica il numero appare in molti parti ridotto ad un puro lusso di fatica muscolare o di operosità contabile, sorgono attive scuole zoometriche che si affidano ad esso per la soluzione di molti problemi fondamentali ed aprono un nuovo capitolo della biologia: la biometrica, la quale conta già importanti resultati. Ora è certamente alla biometrica che appartiene il compito di risolvere o almeno di avviare verso una soluzione gli importanti problemi craniologici che abbiamo più sopra accennati.

Ecco i resultati principali ottenuti dall'autore.

La ricerca biologica del cranio deve portarsi anzitutto sulla capsula cranica, quindi sulla faccia orientata sul cranio e di poi sul cranio orientato sulla faccia.

Nel volume che analizziamo è contenuta la prima parte delle ricerche compiute per questa via.

1. L'A. ha potuto dimostrare che il collegamento di un sistema di piani perpendicolari è corollario logico della forma del cranio.

2. Che la forma plagiocefalica del cranio è la sua tipica, e che due sistemi diversi di rapporti si plasmano sulla plagiocefalia destra e sulla sinistra.

3. Che lo sviluppo frontale non varia nei sessi e nelle razze, ma solo i rapportidell'occipite.

4. Che nella brachicefalia e nella dolicocefalia aumentano tutte e due le metà, anteriore e posteriore del cranio.

5. Che la destra è maggiormente sviluppata in confronto della sinistra salvo una breve zona della regione temporale.

6. Che la asimmetria è normalmente dovuta a fenomeni di compensazione, e che questa avviene fra curve e code, fra destra e sinistra, e più frequentemente lungo lo stesso piano e più di rado tra piani diversi.

7. Che la simmetria si fa più regolare nell' endocranio e nel cervello ancorchè mantengano un tipo endoplagiocefalico e plafiocerebrale.

L' importanza di questi reperti, ne pare, dovrebbe esortare gli studiosi a prendere conoscenza del metodo che il Tedeschi ha seguito e a volerlo largamente applicare.

Noi attendiamo la pubblicazione delle altre parti del lavoro per parlarne più diffusamente.

Prof. Fr. A. Gemelli O. F. M.—Milano.

E. E. Tedeschi, *Studi sul Neanderthaloidismo* (Atti della accademia Scient. Veneto-Tristina-Istriana, N. S. A. IV., F. I e II). Padova 1907.

L' A. per mezzo di accurate ricerche sui crani dell' Istituto di Antropologia della Università di Padova, ha potuto giungere alle seguenti conclusioni:

1. La insufficienza della tecnica usata per lo studio delle calotte craniche e il suo valore descrittivo più che seriale.

2. La definizione della forma cranica con il metodo analitico ha valore eminentemente descrittivo. L' A. si riserba di determinarne con ricerche future il carattere seriale e gerarchico.

3. Esistono anche in Italia crani di tipo affine a quello di Neanderthal-Spy.

4. La evoluzione del tipo, dal pitecantropo al Neanderthal-Spy, porta più che non sulla regione frontale sullo sviluppo della zona occipitale, compresa tra la massima sporgenza e l' inion.

Prof. Fr. A. Gemelli O. F. M.—Milano.

Zanolli V., *Rapporti cranio-rachidei.* Padova, 1907.

L' indice Mantegazziano non ha valore per le seguenti ragioni:

1. Per i resultati ottenuti dal Ranke sui diretti rapporti istituiti tra volume craniense e volume rachideo.

2. Per il comportamento di esso indice rispetto alla statura, che ha provato all' A. trattarsi di un rapporto tra due elementi cranici appartenenti allo stesso segmento somatico e non già a due segmenti distinti quali sono encefalo e rachide.

3. Per il suo comportamento rispetto all' indice lineare encefalo-rachicervicale, il quale non da prova che di un parallelismo che è logico ammettere a priori, trattandosi della specifica posizione del foramen, che pure appartiene essenzialmente al cranio e deve accomodarsi alle sottostanti vertebre.

Prof. Fr. A. Gemelli O. F. M.—Milano.

Rev. D. Macdonald, D. D., *The Oceanic Languages, their grammatical structure, vocabulary and origin.* London, Henry Frowde, 1897. XV and 325 pp. 8°. Price 10 s. 6 d. net.

Rev. Dr. Macdonald has written some useful works on the languages of the New Hebrides Islands. We should like very much to see him continuing these useful studies. No doubt, he would be able to give us still further important information on these languages.

But in the present work, we regret to say, he has not rendered a good service to science and to his own reputation. Briefly, Dr. Macdonald intends to prove the affinity of the Oceanic languages to the Semitic. We always believed Oceanic philology so much advanced as to exclude any such falling back to the old panhebraist theory of the 17th and 18th centuries. At least, we should have expected any new attempt to be defended wiih a better insight into the present state of knowledge of both these groups of languages. Dr. Macdonald's work shows decided deficiency in both these respects. Exemples of this are abundant. We can adduce only a few of them.

Taking first the Oceanic languages by themselves, the following equations which the author proposes are quite impossible: Efate *bir* to plait = Malay *pintal*, Bugis *pitoi*; Efate *buka* to be filled = Malay *bakat*. Maori *puku*; *bulo* dawn, break of day[1] = Malay *pagi*; *bŭra* to be full = Malag. *fenu*, Mal. *pānot*; *but* to pluck = Malay *bantun*; *ġal i* to stir round = Polynes. *ġalu*. *ġaru* wave, Mal. *alun*, Malag. *aluna*; *ġere* part of fish-tail = Mal. *ekor* tail; *ġolĭ* bird's beak, lips etc. = Polynes., Fiji *ġutu*, *ġusu*; *ġoro* to snore = Malag. *eruṭa*; *kamkam* scissors (*kamut*) = Mal. *kubit*, Jav. *juwit* to pinch, Mal. *aṅkub* tongs, Hawaii *umiki* to pinch, Fi. *qamuta* to take hold etc.

But the strangness increases to an high degree when the comparison of Semitic Language is added. What will Semitists and "Oceanists" say to such equations as follow: *laṅi* sky, Samoa *laṅu* to rise up, *laṅi* sky, Hawaii *lana* to float, *lani* sky, *luna* upper side, Malay *laṅit* sky = Hebrew *rum*, *ram* to be high; *laṅi*, Malay *aṅin*, Bugis *lōma* wind = Arab. *nasama* to blow; *lele* to look at, Samoa *leo*, Malay *liat* = *ra'ah* ("*ra'ah 'et* look at" [sic!] רָאָה אֵת ?); *leana* to be straight, Fiji *donu*, Tonga *tonu* = Hebrew *takan*; *libu*, *lebu* middle of the lower part of the body at the upper part of the back of the pelvis = Hebr. *leb* the middle, heart, *lubbu* cor et medulla rei; *lifa* to bend, Malay *lipat (lapis, lapit)*, Jav. *lapit* to fold, *lap* to lay in plaits = Arab. *laffa (lafaf!)* to be involved; *lolofa*, *lulum* to be wet, Fiji *luon* to sink, Maori *rumaki* to dip, Malag. *rubuka* plunged = "Chaldee" *ṣeba'* to dip into.

It is true, Dr. Macdonald displays in his introduction a considerable amount of a certain kind of learning in phonology, sound changes, comparison of the single kinds of grammatical structure etc. It is, however, not the solid knowledge of trained scholarship, but the irregular and phantastic speculations of dilettantism. I cannot find time for the tedious and merely negative work required to expose all the wrong statements which necessarily proceed from such sources. It will be quite sufficient for all scholars who know the languages in question to exhibit only one specimen of this kind of learning in the authors own words:

"The Efate *raru* [canoe, boat, ship] corresponds to the *rahu* in Malay *prahu*, both the *r* and the *h* of the final syllables *ru*, *hu* being for the original *k*, and *raru*, through *ratu*, Tanna (dial.) *tata*, for *raku*, Malay *(p)rahu*, Motu *laka (toi)*, Malag. *lakana*, Aneytum *elgau* (for *elegau*), Tanna (dial.) *laou (laau)*, Eromanga *lo:* in the two latter the original *k* is dropped as in Malay *(p)rau*, Segaar *rai*, Eromanga (dial.) *lai*. In all of these the final radical *b* (or *v*) is elided, Efate *raru* is for *raraw* (for *raraf*). In Meli, and Fila, Futuna *vaka* (Santo *aka*), the *v*, like the Malay *p* (in *prahu*) is for the original servile *m* (in *markab*), and the first radical *r* as well as the final (as in *raru* etc.) elided. The *m* was pronounced *v*, then *w*, then only the vowel was retained, *elgau*, *aka*, then the vowel was dropped, *laou*, *lo*, *tata*, *raru*, Malag. (dial.) *laka*" (p. 262).

This is a classical paradigm as to how the author understands the doctrine of "letter changes".

One specimen also of his treatment of grammatical points: "Arabic *markab'* is an infinitive [!?], and therefore is naturally [!?] in Efate *boran* "to voyage" and Fiji *vodo* "to embark" a verb, Malay *prahu*, *prau* "a canoe" and Samoa *folau* "a voyage" a substantive, and Tonga *felau* "to navigate", "a voyage" both a verb and a substantive".

We regret thus to have to repeat that, as regards the comparative portion, the book is a decided failure. It is a pity that such an amount of labour and time and expenses should have been lost on such an undertaking. If the author desire's to know the near affinities of the Oceanic languages, he should read F. W. Schmidt's work "Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens", Braunschweig 1906. There, I trust, he will find that no such exertions and artificial constructions are needed to establish true affinities.

I am happy to state that there is still another part in the work of the Rev. Dr. Macdonald which is of true and solid value. That is that it contains a complete dictionary of the Efatese language, one of the most important languages of the New Hebrides' Archipel. Here the author is quite at his best, and all students of Austronesian philology will be very grateful to him for the increase of knowledge which his work affords them.

F. W. Schmidt, S. V. D.

---

[1] Where the name of language is not specially indicated, Efate (New Heb.) is in question.

Northcote W. Thomas, *Bibliography of Anthropology and Folklore,* 1906, containing works published within the British Empire. London 1907. LXXII pp. Price 2 s· net.

With his indefatigable activity Mr. N. W. Thomas has succeeded to bring the necessity of thoroughly bibliographical work in Ethnology and Folklore to general recognition in England. The twoo great societies of England especially competent for this work, the Royal Anthropological Institute (for "Völkerkunde") and the Folk-Lore Society (for "Volkskunde") established a Joint-Committee which entrusted to Mr. N. W. Thomas the compiling of the Bibliography of the two sciences. Certainly, they had not been able to find out for this task any more suited scholar.

The first annual issue of this bibliography lies before us, comprising works published within the British Empire. It is to be regretted that we have not yet arrived to an universal bibliography of Ethnology and Folklore, but one understands well that this is a very difficult task, too difficult, indeed, for scholars of one nation. It would therefore vividly asked that the other nations especially Germany, France and the United States should follow the laudable initiative of their English colleagues. We are of the opinion that for the next time this is one of the greatest needs of our disciplines.

The present bibliography contains all kind of litterature of Ethnology and Folklore be it published in selfstanding books or in reviews. Of the more important articles a short index is added as to give a general account of the contenue. The whole of the subjects treated is grouped after geographical distribution: 1. General and Europe with its different lands, 2. Asia, 3. Africa, 4. America, 5. Oceania.

Every scholar working on these fields will be very grateful to the Joint-Committee and especially to Mr. N. W. Thomas for their painstaking work. In order to support their efforts we join here the invitation of Mr. Thomas to sende him separate copies of all articles:

"The compiler will be glad to receive copies of articles, etc., for mention in the bibliography; it is specially important that those published in the colonies should be brought to his notice in this way. They should be sent to the Royal Anthropological Institute (London W, 3 Hanover Square)."

F. W. Schmidt, S. V. D.

Sborniků materialovů dlá opisanija městnostej u pleměnů Kavkaza. (Archiv für Beschreibung der Örtlichkeiten und Stämme des Kaukasus.) Bd. XXXII bis XXXVII. Tiflis 1903 bis 1907.

Unter den zahlreichen periodisch erscheinenden gelehrten Veröffentlichungen in russischer Sprache, die in West- und Mitteleuropa leider so wenig gekannt und benutzt werden, ist das eben erwähnte Sammelwerk wohl eines der unbekanntesten. Sehr zu Unrecht; denn es enthält in den bisher erschienenen 37 Bänden eine Fülle wertvollsten Materials zur Kenntnis des engeren Kaukasus und der angrenzenden Länder. Der Charakter des Sborniku ist vorzugsweise historisch, ethnographisch und philologisch-linguistisch. Um von dem reichen Inhalte eine Idee zu geben, seien hier die hauptsächlichsten Aufsätze aus den letzten sechs Bänden erwähnt.

Bd. XXXII enthält das Ende einer Arbeit N. A. Karaulovs „Nachrichten der arabischen Schriftsteller über den Kaukasus, Armenien und Aderbeidshan"; ferner die Fortsetzung einer sehr gediegenen Arbeit E. Z. Takaischwilis über „Die Manuskripte der Bibliothek der georgischen Gesellschaft für Verbreitung der Volksbildung," die sich durch alle folgenden Bände (mit Ausnahme von Bd. XXXV) bis XXXVII fortsetzt und jüngst von der Petersburger Akademie mit der großen goldenen Medaille belohnt worden ist.

Bd. XXXIII enthält zwei längere Artikel über einige Stanitzen Cis-Kaukasiens (S. M. Urussov und P. A. Wostrikov), sowie wertvolles Material zum Folklore der Kutaiser Gubernia.

Bd. XXXIV. Beschreibungen von „Gori und Umgebung" (Dshanaschwili), des „Gebietes von Kars" (F. S. Jangovitsch) und des Bezirkes von Sangesur in der Elisabetpoler Gubernia. Ferner eine Anzahl Artikel folkloristischen Inhalts.

Bd. XXXV. Eine Arbeit Takaischwilis über die Klöster von Sarm, Ssaraf, Dtschulebi, Okrostsiche etc., eine neue Übersetzung des „Kharthlis Tschovreba" (Das Leben Georgiens) durch Dshanaschwili (nach D. hatte Brosset zu seiner Übersetzung einen sehr schlechten, von Fehlern wimmelnden Text benutzt) und folkloristisches Material.

Bd. XXXVI. Einen Artikel Said Gabievs über die „Vergangenheit und die Sitten der Laken", Ethnographisches über die Abchasen (N. S. Dershavin) und die „Begräbnisgebräuche des Obern Svantien (D. Tschervenakov) und Sartisches Folklore (N. J. Ostroumov).

Bd. XXXVII. Weiteres über die Ethnographie der Abchasen (Dershavin), einen Versuch A. K. Gleies über die Sprache der Inschriften von Wan, die er mit Hilfe der kaukasischen zu erklären versucht, einen Versuch desselben Autors über die „Vorgeschichte der nordkaukasischen Sprachen" u. a. Schließlich darf ich wohl noch erwähnen, daß in diesen Bänden auch meine eigenen Arbeiten über das Udische, Tabassaranische, Andische und das Agulische erschienen sind.

Ich habe bei weitem nicht alle Arbeiten aufgeführt, möchte aber noch hinzufügen, daß in dem ganzen Sammelwerk ein ungeheurer Schatz an folkloristischem Material steckt, das dem Märchen- und Sagenforscher eine reiche Quelle bietet. Der Kaukasus scheint das Gebiet zu sein, das dem Norden (Rußland) die meisten Sagen aus dem Schahname-Zyklus (Rostom!) übermittelt hat; auch auf andere Sagenkreise (z. B. Prometheus) dürfte aus den Schluchten und Bergen zwischen Pontus und Kaspi noch manches Streiflicht fallen.

Schließlich möchte ich noch eine recht dringende Bitte an die Herausgeber des Sborniku richten, nämlich die, dafür zu sorgen, daß das wertvolle Sammelwerk unsern westeuropäischen Gelehrten zugänglicher gemacht wird als bis jetzt. Es könnte dies auf verschiedene Weise geschehen. Einmal dadurch, daß irgend einer unserer bekanntesten Firmen der Vertrieb einer Anzahl von Exemplaren anvertraut wird, und dann dadurch, daß auch unsere hervorragendsten Bibliotheken das Werk erhalten. Niemand kennt besser als ich die Generosität, mit der man in Rußland solchen Wünschen entgegenkommt, und eben im Vertrauen auf diese Largesse wage ich es zu hoffen, daß meine hier öffentlich ausgesprochene Bitte nicht ungehört verhallt.

A. Dirr—München.

R. Parkinson, *Dreißig Jahre in der Südsee:* Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseln. Stuttgart, Strecke & Schröder, 1907. XXII + 876 SS. Großoktav, mit 56 Tafeln, 141 Textabbildungen u. 4 Karten. Preis geh. 14 Mk., geb. 18 Mk.

Der Name Parkinson ist in der Geschichte der Erforschung des Bismarckarchipels und der umliegenden Inseln schon lange kein unbekannter mehr. Sowohl durch eine Reihe selbständiger Arbeiten, als durch Beistellung von Material zu den Schriften anderer, insbesondere ausgezeichneter photographischer Aufnahmen, dann durch Lieferung von Ethnologica und ihrer Erklärungen in die deutschen Museen hat Herr Parkinson sich ein bleibendes Verdienst erworben. Es ist außerordentlich anzuerkennen, daß neben Missionaren und Beamten auch ein Pflanzer der ethnographischen Forschung soviel Interesse und werktätige Arbeit zuwendet. Die erreichten Erfolge kamen, was wiederum nur anerkennend hervorgehoben zu werden verdient, ganz besonders auch durch einträchtiges Zusammenwirken mit den beiden anderen genannten Faktoren zustande, mit den Beamten, insofern es durch deren Entgegenkommen Parkinson ermöglicht wurde, auf den Fahrzeugen der Regierung leichter die einzelnen Forschungsgebiete besuchen zu können, mit den Missionaren, indem diese gründlicheren Kenner der einzelnen Teilgebiete mit großer Bereitwilligkeit Herrn Parkinson ihre Aufzeichnungen zur Verfügung stellten.

So finden wir denn in diesem Buche an vielen Stellen die in der ethnographischen Forschung dieser Gegenden rühmlichst bekannten Namen der PP. Rascher, Bley, Meier, Br. Müller u. a. wieder, alle aus der Gesellschaft der Missionare vom hl. Herzen. Das meiste, was über die Baining berichtet wird, stammt aus der Feder des P. Rascher, der nur zu früh auch der Wissenschaft durch seinen blutigen Tod entrissen wurde. Das über die Admiralitätsinsulaner Mitgeteilte geht zumeist auf P. Meier zurück, der von dem Admiralitätsinsulaner Po Minis dessen Sprache erlernte. Die Märchen und Sagen, die Parkinson S. 207 ff. bringt,

sind unterdes ja schon von P. Meier selbst im „Anthropos" (II [1907], S. 646—667, 933—941, III [1908], S. 193—206) im genauen Wortlaut des Urtextes veröffentlicht worden und werden noch weiter folgen. Gleich hier sei auch richtiggestellt, was Parkinson S. 375 über das fernere Schicksal Po Minis' schreibt, daß dieser nämlich „nach etwa zwei Jahren nach seiner Heimat zurückgesandt wurde, wo er bald in die alten Gewohnheiten zurück verfiel, und schließlich abermals in die Hände der Verwaltung geriet, die ihn zur Strafe nach der Regierungsstation Käwieng auf Neumecklenburg verbannte" (S. 375—376). Den wahren Sachverhalt kann man in den „Monatsheften z. E. Uns. lieben Frau vom hist. Herzen Jesu", XXIV. Jahrg. (1907), Sept., S. 392, nachlesen. Danach hat sich Po Minis durchaus wacker gehalten, und seine Gefangennahme und Verurteilung — ohne daß ihm der Grund derselben mitgeteilt worden wäre! — ist eine jener, nun sagen wir, kolonialen Unbegreiflichkeiten, die wirklich bald nicht mehr vorkommen sollten. Der Gouverneur hat unterdessen, von der Schuldlosigkeit Po Minis' überzeugt, bereits dessen Freilassung verfügt. — Der Abschnitt X: „Die Sprachen" (S. 723—787) geht so ziemlich ganz auf die Mitarbeit der Missionare zurück, die, alles in allem, wohl ein gutes Drittel zu dem ganzen Werk beigesteuert haben dürften.

Man sieht, der spezielle Anteil Herrn Parkinsons ist noch immer so bedeutend, daß er vollauf die Anerkennung verdient, die ihm gespendet worden ist, und außerdem bleibt ihm das Verdienst, so viele vortreffliche Quellen der Allgemeinheit in einem guten Gesamtwerke zugänglich gemacht zu haben. Es werden zuerst die einzelnen Gebiete in geographischer Gliederung vorgeführt und beschrieben: I. Neupommern mit den Französischen Inseln und Neulauenburg, II. Neumecklenburg und Neuhannover mit den vorgelagerten Inseln, III. Sankt Matthias- und die benachbarten Inseln, IV. Die Admiralitätsinseln, V. Die westlichen Inseln (Wuwula und Aua [= Matty], Ninigo, Luf, Kaniet), VI. Die deutschen Salomoinseln nebst Nissan und Carteretinseln, VII. Die östlichen Inseln (Nuguria, Tanu, Nukumassu). Eine Fülle neuer Tatsachen werden uns in allen diesen Abschnitten bekannt gegeben. Am reichlichsten ist naturgemäß Neupommern vertreten, aber auch die übrigen Gebiete sind fast alle nicht bloß kursorisch behandelt. Es würde zu weit führen, auf Einzelheiten näher einzugehen; es sind zudem fast durchgehends Tatsachen, die gegeben werden und, da sie in vertrauenswürdiger Weise gegeben werden, einfach hingenommen werden müssen. Von ganz besonderer Wichtigkeit für die Anfangsgeschichte und damit auch für die Beurteilung der folgenden Einwanderungen ist sicher der Bainingstamm, besonders da er nach den Messungen Dr. Pöchs, wie dieser mir mitteilte, brachykephal ist und deshalb noch vor die papuanische Bevölkerung, die dolichokephal ist, angesetzt werden muß. Es wäre von höchster Wichtigkeit, festzustellen, ob solche brachykephale (kleinwüchsige?) Bevölkerungsreste auch im Innern der übrigen großen Inseln dieses Gebietes zu finden wären. Wie Mgr Couppé berichtet („Monatshefte, z. E. Uns. lieben Frau vom hist. Herzen Jesu", 1907, Sept., S. 399), teilte ihm Po Minis mit, daß auf dem höchsten Gebirge im Innern der Hauptinsel von Moanus eine solche Rasse wohne.

Ein besonderes Kapitel ist dem gerade in diesem Gebiet so üppig entwickelten Wesen der Geheimbünde, dann dem damit vielfach zusammenhängenden Totemismus, den Masken und Maskentänzen gewidmet. Die Zusammenstellung ähnlicher Erscheinungen in dem gesamten ozeanischen Gebiet ist dankenswert. Nur hätte bei den Geheimbünden der wichtige Unterschied nicht übersehen werden sollen, ob es sich handelt um Organisationen, die, sozusagen obligatorisch, alle (männlichen) Mitglieder eines Stammes umfassen oder um solche, die durch eine Art Propaganda von Stamm zu Stamm sich ausbreiten und wo der Eintritt nicht für alle geboten ist. Die letztere Form ist sicher ein Verfall und das Spätere; sie ist meines Wissens z. B. in Deutsch-Neuguinea bis jetzt nicht bemerkt worden, scheint aber besonders im westlichen Neupommern und dessen Umgebung so üppig entwickelt zu sein, daß die ursprünglichen Formen darunter verkümmern.

Die Erklärung, die Parkinson (S. 676 ff.) über die Entstehung des Totemismus und der Heiratsgruppen gibt, entspricht durchaus nicht dem neuesten Stande der Forschung. Weder die ursprüngliche Promiskuität noch die bewußte Einführung der Heiratsklassen wegen Erkenntnis der Verderblichkeit von Inzucht findet heutzutage viele Freunde mehr. Die Wege, die Parkinson vorschlägt, sind nicht mehr neu und sind längst als ungangbar dargetan worden. Interessant sind die tatsächlichen Mitteilungen S. 678 ff. über die Fälle, wo Frauen aus totemlosen Stämmen in solche mit Totemismus eintraten, und wie dann der Totem dieser Frauen angesetzt wurde.

Von den Sagen und Märchen (S. 682 ff.) geht der von den Sulka stammende ansehnliche Teil auf Br. Hermann Müller zurück. Bei mehreren der übrigen Sagen wäre eine genauere Lokalisierung wünschenswert gewesen. To Kabinana und To Korvuvu (S. 683) sind, was Parkinson nicht erwähnt, was aber zur richtigen Beurteilung dieser beiden Gestalten sehr wichtig ist, Brüder, die im Anfange schon gleichzeitig existierten (S. P. A. Kleintitschen, „Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel", Hiltrup bei Münster i. W., S. 331). Aus den einzelnen Gebieten, die Parkinson hier berührt, sind mir unterdessen von mehreren der dortigen Missionare bedeutende Beiträge von Sagen und Märchen im Urtext zugegangen, die im „Anthropos" ihre Veröffentlichung finden werden.

Das Kapitel „Sprachen" (S. 723 ff.) geht, wie schon bemerkt, ausschließlich auf die Mitteilungen der Missionare zurück. Es enthält eine Darstellung der neupommerschen Dialekte von P. Bley, eine Darstellung der schwierigen und hochinteressanten Bainingsprache, einer Papuasprache, von P. Rascher, eine Skizze der gleichfalls nichtaustronesischen Sulkasprache und eine kurze Vergleichung mit der O Mengen- und Tumuipsprache von Br. H. Müller. Die O Mengensprache hat unterdessen durch Br. Müller bereits eine eingehende Darstellung im „Anthropos" III. (1907), S. 80—99 und S. 241—254 gefunden, wobei sich herausstellte, daß dasselbe eine melanesische Mischsprache ist, von der Art, wie sie auch in Neuguinea in der Nachbarschaft papuanischer Sprachen sich finden. Wahrscheinlich ist auch das Tumuip eine solche Sprache.

Wir scheiden nicht von dem vorliegenden Werke, ohne auch der rührigen Verlagshandlung Strecker & Schröder, die in der letzten Zeit um das Erscheinen ethnologischer und anthropologischer Werke sich sehr verdient gemacht hat, unsere Anerkennung auszusprechen. Papier, Druck und Ausstattung des Werkes sind vorzüglich, und die vortrefflichen photographischen Aufnahmen des Verfassers sind ausgezeichnet wiedergegeben worden. Die reiche Fülle solcher schöner Illustrationen muß besonders rühmend hervorgehoben werden. Der Preis ist angesichts des Gebotenen ein wirklich niedriger zu nennen.

P. W. Schmidt, S. V. D.

A. Thalheimer, *Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens.* Stuttgart. J. B. Metzlersche Buchhandlung. 96 SS. 8°. Preis 2·20 M.

In meiner Abhandlung „Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens" (Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. in Wien, XXIX. Bd., S. 255) hatte ich es zu beklagen, daß von seiten der Sprachen Mikronesiens noch so wenig Material vorhanden sei, um mit Sicherheit zu entscheiden, ob die beiden wichtigsten Kennzeichen der melanesischen Sprachen — unmittelbare Anfügung der Possessivsuffixe nur an bestimmte Substantiva und Vorhandensein eines Dual und Trial beim Pronomen personale — auch bei ihnen vorhanden sei und sie deshalb zu den melanesischen Sprachen gerechnet werden könnten.

In der vorliegenden Arbeit hat sich A. Thalheimer die Aufgabe gestellt, diese Ungewißheit zu heben, und er löst sie in mustergiltig klarer, umfassender und exakter Weise. Die Sprachen, die zur Behandlung kommen, sind die der Gilbert-Inseln, der Marshall-Inseln, von Kusaie, Ponape, Ruk, Mortlock, Satuwal, Uleai, Uluthi (Mackenzie-Inseln), Yap, Pelau, Merir (Tobi), Bunay (St. David, Mapia), das Chamorro der Mariannen. Für alle ist soweit nur möglich reichliches und zuverlässiges Quellenmaterial herangezogen worden.

Der erste Abschnitt behandelt die Pronomina personalia. Womöglich stets, wie auch im ganzen Folgenden, an der Hand zuverlässigen Textmaterials werden zuerst von jeder Sprache die Formen jeder einzelnen Person in der absoluten wie konjunkten Form festgestellt und am Schlusse in einer zusammenfassenden Übersicht erörtert. Beides, sowohl die Einzelfeststellungen wie die vergleichende Erörterung haben schon bedeutenden selbständigen Wert wegen der umfassenden und durchdringenden Art der Behandlung, die der Verfasser überall entwickelt, so daß auch eine ganze Reihe wertvoller Sonderergebnisse, besonders in lautgesetzlicher Hinsicht, sich herausstellen. Als Schlußergebnis erhalten wir schon in diesem Teil, daß das Pelauische und Chamorro neben anderen Eigentümlichkeiten auch durch das Fehlen eines Dual und Trial sich zu den indonesischen Sprachen stellen.

Ich freue mich, zu den hier erlangten Einzelergebnissen durchgehends mich zustimmend verhalten zu können. Abweichender Ansicht bin ich nur bei den Formen des Kusaie 2. Pl. *komwos*, 3. Pl. *elos* und des Ponape 1. Pl. incl. *kitáil*, 2. Pl. *komáil*, 3. Pl. *iráil*. Thalheimer sieht hier *-os* in den Kusaie- und *-áil* in den Ponapeformen als „Pluralzeichen" an und vergleicht sie mit *-sa* bei Rotuma, *-at* in Duke of York, *-je* in Nengone. Alle diese letztgenannten Formen sind aber offenbar solche einer Vierzahl: Duke of York *-at* = *vat* vier, Nengone *-je* (= *Je*) = *eče* vier; vgl. auch meine diesbezügliche Bemerkung „Anthropos" II. (1907), S. 905. So glaube ich, wird auch Kusaie *-os* von einer Form *vos* = „vier" herkommen, da ja im Kusaie ursprüngliches auslautendes *t* in *s* übergeht, wie der Verfasser selbst darlegt (S. 49). Die Ponapeformen des „Plural" scheinen mir dagegen in Wirklichkeit Trialformen zu sein, *-áil* zurückgehend auf *eǰil* drei. Die Ponapesprache hätte also schon denselben Zustand erreicht wie die polynesischen Sprachen; aber auch unter den melanesischen Sprachen gibt es in den mittleren Salomonsinseln solche, welche diese Stufe der Entwicklung erreicht haben, siehe meine Arbeit „Über die Verhältnisse der melanes. Sprachen etc." (Sitzb. d. Wiener Ak. d. W., phil.-hist. Kl., Bd. CXLI, Abh. VI, S. 41 ff.) Daß in den Dualformen des Kusaie *kital, komtal, eltal ta* identisch sein soll mit *os* in *elos* usw., will mir schwer in den Sinn, aber ich gestehe, daß ich nichts Durchschlagendes dagegen anführen kann.

Der zweite Teil behandelt die Pronomina possessiva, und zwar zuerst die unmittelbar suffigierten Pronomina. Wiederum werden hier die einzelnen Sprachen durchgegangen und jedesmal reichliche Belege erbracht für die Verwendung dieser Formen. Der Verfasser gliedert dieselbe nach VII Kategorien: I. Bezeichnungen der Körperteile und von Teilen der geistigen Erscheinung des Menschen, II. Verwandtschaftsbezeichnungen, III. Bezeichnungen von Lagebeziehungen in Raum und Zeit, IV. Bezeichnungen des Namens, V. Bezeichnungen des Teiles eines Ganzen oder des Ganzen mit Beziehung auf seine Teile, VI. Bezeichnungen von persönlichem Schmuck, Geräten, Wohnstätten, VII. Nomina possessiva. Es läßt sich leicht zeigen, daß die Klassen III—VII sämtlich auf Klasse I zurückgeführt werden können, so daß also I und II als grundlegend verbleiben. Auch hier ist schon die erschöpfende Zusammenstellung, besonders auch für die Behandlung der „Bindevokale", alter Vokalauslaute des Stammes, von selbständigem bleibenden Wert.

Das gilt ebenfalls von dem folgenden Abschnitt, der die mittelbare Suffigierung behandelt, und wo die einzelnen „Nomina possessiva", die jetzt wohl kaum mehr als Partikeln sind, vorgeführt werden. Eine solche vergleichende Zusammenstellung, die natürlich auf manche Einzelheit neues Licht wirft, war bis jetzt noch nicht gemacht worden. Sie ergibt u. a. eine größere Sicherheit dafür, daß die „Pronomina ediva" (wie der Verfasser die etwas Eßbares bezeichnenden Formen nennt) *ga* + Possessivsuffix doch auf den Stamm *kan* „essen" zurückgehen. Ein Zusammenhang der analogen „Potativ"-Form *ma* + Possessivsuffix mit dem Stamm *inum* „trinken" ist allerdings noch nicht mit gleicher Deutlichkeit nachzuweisen.

Es ergibt sich auch hier bei den Possessiva, daß das Pelauische und das Chamorro nicht die melanesische, sondern die indonesische Art des Gebrauches derselben üben. Damit hat der Verfasser definitiv festgestellt, daß das Pelauische und das Chamorro nicht zu den melanesischen, sondern zu den indonesischen Sprachen gehören. Bezüglich des Chamorro war mir das schon früher klar geworden (s. „Anthropos" II. [1907], S. 165).

In der eigentümlichen Art des Gebrauches der unmittelbaren Suffigierung auch bei den Verwandtschaftsnamen will der Verfasser eine Widerspiegelung gesellschaftlicher Zustände erblicken. Er leitet die Suffigierung bei den Verwandtschaftsnamen von derjenigen bei den Namen der Körperteile ab. Damit werde dann die Zusammengehörigkeit von Verwandten als dieselbe bezeichnet wie die der einzelnen Teile des Individuums. Diese Vorstellung habe ihren Hintergrund in der Rolle der Gens als gesellschaftlicher Einheit, gegenüber der das einzelne Individuum keine Selbständigkeit besitze (S. 71). Diese Auffassung scheint mir nicht durchaus haltbar. In einer Form wie melanes. *lima-k(u)* „meine Hand" = „Hand (von) ich" ist *(a)k(u)* = „ich" der bestimmende und besitzende Faktor, aber auch das Ganze, von dem *lima* „Hand" ein Teil ist. Ein entsprechendes Verhältnis läßt sich bei den Verwandtschaftsnamen nicht konstruieren. In einer Form wie *tama-k(u)* „mein Vater" = „Vater (von) ich" ist *(a)k(u)* = „ich" wohl der bestimmende und besitzende Faktor, aber nicht mehr in dem gleichen Sinne wie bei den Körperteilen, und jedenfalls ist *(a)k(u)* hier nicht das Ganze, von dem *tama* ein Teil wäre. Das Ganze wäre die Gens, die aber in den Possessivausdrücken in keinerlei Weise in die Erscheinung tritt.

Ich habe mich bereits „Anthropos" III. (1908), S. 390—391 gegenüber Raoul de la Grasserie dahin ausgesprochen, daß die ganze Erscheinung darauf beruht, daß die Körperteile *in rerum natura* stets nur als Teile des (lebendigen) Körpers erscheinen und die Verwandtschaftsnamen ihrem innersten Wesen nach nur relative, bezw. reziproke Bezeichnungen sind. Es ist also mehr eine bestimmte Stufe der geistigen, als der sozialen Entwicklung, die sich in dieser Erscheinung kundgibt.

Von hier aus möchte ich mich auch gegen die Ansicht wenden, die der Verfasser S. 92 ff. ausspricht, daß nämlich die melanesische Art der Possessivbezeichnung — unmittelbare Suffigierung für Namen der Körperteile und Verwandtschaften, mittelbare für alle übrigen Substantive — das Ursprüngliche gewesen sei, aus dem sich dann nach der einen Seite durch Verdrängung der mittelbaren Suffigierung die indonesische, nach der andern durch Verdrängung der unmittelbaren die polynesische Art herausgebildet habe. Er wendet dafür eine aprioristische Beweisführung an, die viel Bestechendes hat, ich selbst habe ihr früher angehangen. Ich glaube aber jetzt eine bessere, mehr „realistische" Theorie gefunden zu haben, welche, wie sie es in allen anderen Punkten sind, so auch hier die indonesischen Sprachen als Ausgangspunkt erscheinen läßt. Ich stelle mir danach die Entwicklung etwa folgendermaßen vor:

Aus den oben angeführten Gründen wurden früher auch in den indonesischen Sprachen die Namen der Körperteile und Verwandtschaften stets nur mit Possessivsuffix gebraucht. Die übrigen Substantive kamen auch ohne dieselben vor; sollte das Possessivverhältnis bei ihnen bezeichnet werden, geschah es damals ebenfalls durch unmittelbare Suffigierung. Als dann die indonesischen Sprachen weiter nach Osten und Südosten vorrückten, trafen sie dort auf die dunkelfarbigen Urbewohner, und aus der Mischung mit deren Sprachen entstanden die melanesischen Sprachen. Bei der Bildung derselben machte sich, ganz in der Weise, wie das Codrington (Melanesian Languages, S. 28) später für die polynesischen Sprachen annimmt, vielfach das Bedürfnis nach einem greifbareren Possessivausdruck geltend, als es die kurzen Possessivsuffixe waren; das läßt sich um so mehr annehmen, da die meisten der jetzt noch existierenden Papua-Sprachen tatsächlich eine massivere Possessivbezeichnung haben. Da aber die Namen der Körperteile und Verwandtschaften nie ohne Possessivsuffixe gebraucht worden und außerdem diese letzteren schon sehr abgeschliffen waren, so erschienen diese dem Sprachgefühl so enge mit diesen Substantiven verwachsen, wie etwa unsere verbalen Personalendungen mit den Verbalstämmen, so daß hier eine Trennung nicht mehr möglich war, sondern nur noch bei den anderen Substantiven. So entstand die melanesische Art des Possessivausdruckes. Der polynesische konnte später entstehen, weil einerseits das genannte Streben noch intensiver fortwirkte, und anderseits durch den Eintritt des zweiten, sekundären vokalischen Auslautes die letzten Reste der Possessivsuffixe *k, m, n* auch von den Namen der Körperteile und Verwandtschaften abfallen mußten.

Das Ganze ist zwar zunächst nur eine Theorie, aber ich glaube, daß sie den Gesamtverhältnissen besser gerecht wird als die früher von mir aufgestellte.

Der Verfasser schließt seine ausgezeichnete Arbeit mit einem Rückblick und mit einer Gruppierung der einzelnen mikronesischen Sprachen, die interessante Resultate zutage fördert. Danach bilden dieselben jedenfalls einen selbständigen Zweig der melanesischen Sprachen, der den Sprachen des Bismarck-Archipels am nächsten steht.

Man kann dem Verfasser für seine vortreffliche Abhandlung, die eine Erstlingsarbeit zu sein scheint, nur volle Anerkennung aussprechen; wir hoffen, ihm noch öfter auf dem Felde austronesischer Sprachforschung zu begegnen. Allen mit der Linguistik und Ethnologie dieser Gebiete Beflissenen, besonders auch allen Missionaren sei das Werk angelegentlichst empfohlen.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Al-Machriq. (Beyrouth.)

No. 23, 1907: **P. L. Cheikho**, La littérature arabe au XIX siècle (suite). — Un Manuscrit sur les institutions de Police chez les Arabes. (Fin.) — No. 24 (15. Déc. 1907): **J. Offord**, Le Monothéisme d'Israel et le pluriel de Majesté dans les inscriptions sémitiques. — **I. A. Malouf**, Choix des poesies d'Ibrahim Hakim (XVIII. siècle). (Fin.) — **P. L. Cheikho**, Les Racusiens et les Monothélites (critique d'un article d'Anthropos). — No. 1 (Janv. 1908): **P. A. Poidebard**, Une noce Tscherkesse. **P. Anastase**, La langue arabe dans sa periode de formation. — **P. L. Ronzevalle**, Nouveux Papyrus Araméo. — **P. L. Cheikho**, Traité arabe de Hágandi sur le Sextant appelé Fahri suivi l'épitre de Bairouni sur ce sujet.

Anales del Museo Nacional de México. Seg. Ép. T. IV. Núm. 11. 1907.

Jesús Galindo y Villa, El Panteón de San Fernando y el futuro Panteón Nacional. Notas históricas, biográficas y descriptivas dispuestas.

Beiträge zur Kenntnis des Orients. (Halle a. S.) V. Bd. 1908.

Eilhard Wiedemann, Über das Goldmachen und die Verfälschung der Perlen nach al Gaubarî. — **Prof. v. Seriepsch-Valendás**, Japanische Kunst. — **Lic. K. Munzinger**, Zur Psychologie des modernen Japan. — **Dr. J. Hell**, Die Beduinen der Gegenwart im Lichte ihrer Lieder.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. V sér. T. VIII. 1907. No. 4.

Brussaux, Notes sur les Moundans. — **Paul Girod**, Note sur le solutréo-magdalénien dans les vallées de la Vézère et de la Corrèze. — **Atgier**, Crâne néolithique trouvé à l'île de Ré. — **Atgier**, Crâne ultrabrachycéphale provenant du tumulus du Peu-Pierroux à l'île de Ré. — **Demonet**, Un exorcisme arabe. — **Paul d'Enjoy**, Le théâtre en pays chinois. — **Zaborowski**, Métis d'Australiens et d'Anglais. — **Sallé**, Baras (region de Midongy: clans Zafimandom-boka et Zafimarozaha).

Folk-Lore. (London.) Vol. XIX. No. 1. 30th March 1908.

Rev. C W. Whistler, Local Traditions of the Quantocks. — **W. Crooke**, Some Notes on Homeric Folk-Lore. — Collectanea: **Sophia Morrison**, The Lazy Wife: A Manx Folk-Tale. — **W. L. Hildburgh**, Notes on Some Amulets of the Three Magi Kings. — **G. H. Skipwith**, Putting Life into an Idol. — **J. H. Weeks**, Notes on Some Customs of the Baugala Tribe, Upper Congo. — Correspondence: **R. H. Mathews** The Sociology of the Arranda and Chingalee Tribes (Northern Territory, Australia). — **R. Harris**, Folk-Lore Fiction: a Warning. — **T. East Lones**, Folk-Lore of Aristotle. — **Jonathan Ceredig-Davies**; Opening Windows to Aid the Release of the Soul.

Journal of the African Society. (London.) No. XXVI. Vol. VII. Jan. 1908.

The Rt. Hon the Earl of Onslow, Presidential Address. — **Major Meldon** Notes on Sudanese in Uganda. — **Sir H. H. Johnston**, Note on a Possible Specific for Blackwater Fever. — **J H. Venning**, Rhodesian Ruines. — **Prof. Karl Meinhof**, Codification of Native Law. — **Capt. F. F. W. Byng Hall**, The Okpoto and Igara Tribes. — **A. Werner**, Native Affaires in South Africa. — **F. Swanzy**, A French Voyage to West Africa.

Le Tour du Monde. (Paris.) Nouv. sér. 14e année. 1908.

Livr. 6—8. **Commandant de Bouillane de Lacoste**, Autour de l'Afghanistan. — Livr. 9. **S. Lagrange**, Un Prospecteur d'or à Madagascar. — Livr. 10—13. **Capitaine Am. Aymard**, Les Touareg du Sud. — Livr. 14. **Mlle. D. Menant**, Chez les Parsis de Bombay et du Guzerate.

Man. (London.) Vol. VII. No. 12. Dec. 1907.

W. Crewdson, On an unusual form of Tomahawk from Lake Superior. — **Prof. E. Naville**, Excavations at Deir el-Bahari (1906—7). **Andrew Lang**, Seething the Kid. — **R. Parkinson**, Notes on Solomon Island Baskets and on Lord Howe's Group — Vol. VIII. No. 1 (Jan. 1908): **T. A. Joyce**, Note on the Relation of the Bronze Heads to the Carved Tusks Benin City. — **Capt F. R. Barton**, Note on Stone Restles from British New Guinea. — No. 2 (Febr. 1908): **J G. Frazer**, The Australian Marriage Laws. — **R. H. Mathews**, Social Organisation of the Ngeumba Tribe, New South Wales. — **Prof. E Westermarck**, The Killing of the Divine King. — **Prof W. Ridgeway**, The Origin of the Guitar and Fiddle.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. (Wien.) XXXVIII. Bd. 1908. Heft 1.

V. L. Neumayer, Ein Beitrag zur Lehre vom Längenwachstume des Hirnschädels. — **R. H. Mathews**, Initationszeremonie des Birdhawal-Stammes. — **R. Pöch**, Ethnographische Mitteilungen über die Kworafi. — **J. Pokorny**, Der Ursprung des Druidentums — **R. Pöch**, Besteigung des Mount Albert Edward und Besuch des Chirima-Stammes durch C. A. W. Monckton.

Revue des Études ethnographiques et sociologiques. (Paris.)

No. 2 (Févr. 1908): **Andrew Lang**, Exogamy. — **Maurice Delafosse**, Le peuple Siéna ou Sénoufo. Suite. — **Gabriel Ferrand**, Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — No. 3 (Mars 1908): **A. van Gennep**, Une nouvelle écriture nègre; sa portée théorique. — **Gaudefroy-Demonbynes**, Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — **A. Werner**, Some notes on the Bushman race. — **Maurice Delafosse**, Le peuple Siéna ou Sénoufo. Suite. — **Gabriel Ferrand**, Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. Suite.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Chicago.) Vol. XXX.

No. 7 (Jan.-Febr. 1908): **Chas W. Super**, The Archaeology of Language. — The Indians of Paraguay. — **Henry Proctor**, The Tree of Life. — **R. H. Mathews**, Native Languages of Western Australia. — **Mrs. Ghosn El Howie**, Survival of old semitic Customs. — **Dr. Chas H. S. Davis**, Oriental Department: 1. Notes. — 2. Babylonian Astronomy. — 3. Egyptian's View of Death. — 4. The Prehistoric Horse and Elephant — 5. Druid Circles are Astronomical. — 6. Gold Lined Tomb of Queen Teie of Egypt. — Archaeological Work in Wyoming. — Twins in the Mythology of all Nations. — No. 8 (March-April 1908): **Rev. George L. Robinson**, The Vaulted Chambers of Petra's High Places. — Recent Excavations in Egypt. — Hilprecht's recent Researches. — **A. W. Howitt**, Native Tribes of Southeast Australia. — South America and her Institutions — A Roman Villa. — **Clara Kern Bayliss**, The McEvers Mounds, Pike County, Illinois. — **C. Staniland Wake**, A Khasi Folk-Tale.

The Indian Antiquary. (Bombay.) Vol. XXXVI. 1907.

Part CDLIX (Sept. 1907): 1. **H. A. Rose**, Hinduism in the Himalayas. — 2. **Mian Durga Singh**, A Report on the Panjab Hill Tribes, from the Native point of view. — 3. The French Archaeological Société d'Angkor. — Part CDLX (Oct. 1907): 1. **T. S. Kuppuswami Sastri**, The Age of the Tamil Jivakachintamani. — 2. **Mian Durga Singh**, A Report on the Panjab Hill Tribes, from the Native point of view. — 3. **Sanvri Sakhi**, The Seasons of Girdhar Sadhu. — Part CDLXI (Nov. 1907): 1. **Sir Richard C. Temple**, A Plan for a Uniform Scientific Record of the Languages of Savages, applied to the Languages of the Andamanese and Nicobarese. — 2. **H. A. Rose**, Notes on Ancient Administrative Terms and Titles in the Panjab.

Journal Asiatique. (Paris.) Sér. 10. Bd. 10. Nov.-Dec. 1907.

A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir. — **M. G. Ferrand**, Les îles Râmny, Lâmery, Wakwâk, Kpmor des géographes arabes et Madagascar.

The Journal of American Folk-Lore. (Boston and New York.) Vol. XX. No. 79. Oct.-Dec. 1907.

1. **Haywood Parker**, Folk-Lore of the North Carolina Mountaineers. — 2. **G. L. Kittredge**, Ballads and Rhymes from Kentucky. — 3. **George T. Flom**, The Lay of Thrym, or the Fetching of Thor's Hammer. — 4. **John R. Swanton**, Mythology of the Indians of Louisiana and the Texas Coast. — 5. **F. A. Golder**, Tlingit Myths. — 6. **F. A. Golder**, A Kadiak Island Story: The Withe-faced Bear. — 7. **Fletcher Gardner**, Tagalog Folk-Tales. II. — 8. **W. H. Millington and Berton L. Maxfield**, Visayan Folk-Tales. III. — 9. **H. M. Belden**, Old-Country Ballads in Missouri.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo (Tokyo.) Vol. XXIII

No. 259 (Oct. 1907): **N. Ono** On the Constructions of Some Stone Chambered Mounds in the Province of Kii. — **R. Imanishi**, On a Shell Mound in Corea. — **Y. Ino**, Stone Implements discovered in Hokoto. — No. 260 (Nov. 1907): **Y. Ino**, Playings for changing Weather practiced by the Aborigines of Formosa. — **Y. Ino**, Formosan Traditions. — **A. Yonezawa**, Popular Beliefs about Menstruation and Tooth Blackening. — **R. Imanishi**, Note on the locality where a Shell Mound was found in Korea. — No. 261 (Dec. 1907): **Y. Ino**, Emotional Expressions of the Aborigines of Formosa. — **R. Torii**, Phy. Characters of the Lo-lo. — **S. Tsuboi**, On the Graves of the Ainu in Saghalien. — **Y. Ino**, Aborig. Ideas concerning Fingers.

The Journal of the Polynesian Society. (New Plymouth.) Vol. XVI. 1907. No. 4.

History and Traditions of the Taranaki Coast: Chap. IV. Toi and His Descendants. Chap. V. The Canoes of „The Fleet". Chap. VI. The Canoes of „The Fleet". Contin. — **Jas. Cowan**, The Story of the „Takitimu". Transl. by Hare Hongi.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (London.) Vol. XXXVII. 1907. July to Dec.

H. A. Rose, Hindu Birth Observances in the Punjab. — **H. A. Rose**, Muhammadan Birth Observances in the Punjab. — **John Parkinson**, A Note on the Efik and Ekoi Tribes of the Eastern Province of Southern Nigeria, W. C. A. - **A. W. Howitt**, The Native Tribes of South-East Australia. — **A. W. Howitt**, Australian Group-Relationships. — **F. W. Knocker**, The Aborigines of Sungei Ujong. — **C. Hill Tout**, Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver Island, British Columbia. — **John Gray**, Memoir on the Pigmentation Survey of Scotland. — **T. A. Joyce**, Prehistoric Antiquities from the Antilles, in the British Museum.

Review, The Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. (Woking, Oriental Institute.) Vol. XXIV.

No. 47 (July 1907): **A. C. Yate**, The Visit to India of the Amir Habibullah Khan, the fourth Amir of the Barakzai Dynasty. — **R. F. Chisholm**, Indian Pottery. — **J. D. Anderson**, The Khasis. — **E. H. Parker**, Islam in China. — **L. Mills**, The „Ahuna-Vairya" and the Logos. — **T. Rama Krishna**, The Hindu Ideal of Womanhood. — **A. C. Yate**, The Zill-Es-Sultan.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. (Batavia.) Deel L. 1908. Afl. 3.

Dr. R. Römer, Bijdrage tot de Geneeskunst der Karo-Batak's.

T'oung Pao. (Leiden.) Sér. II. Vol. VIII. No. 5. Déc. 1907.

Henry Cordier, Les Lolos. — **E. H. Parker**, The „Nestorians" once more. — **A. Forke**, Das arabische Alphabet nach dem T'ien-fang tse-mu chieh-yi. — **Martin Hartmann**, Zur chinesischen Umschrift des Arabischen.

Transactions and Proceedings and Report of the Royal Society of South Australia. (Adelaide.) Vol. XXXI. 1907.

H. Basedow, Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory.

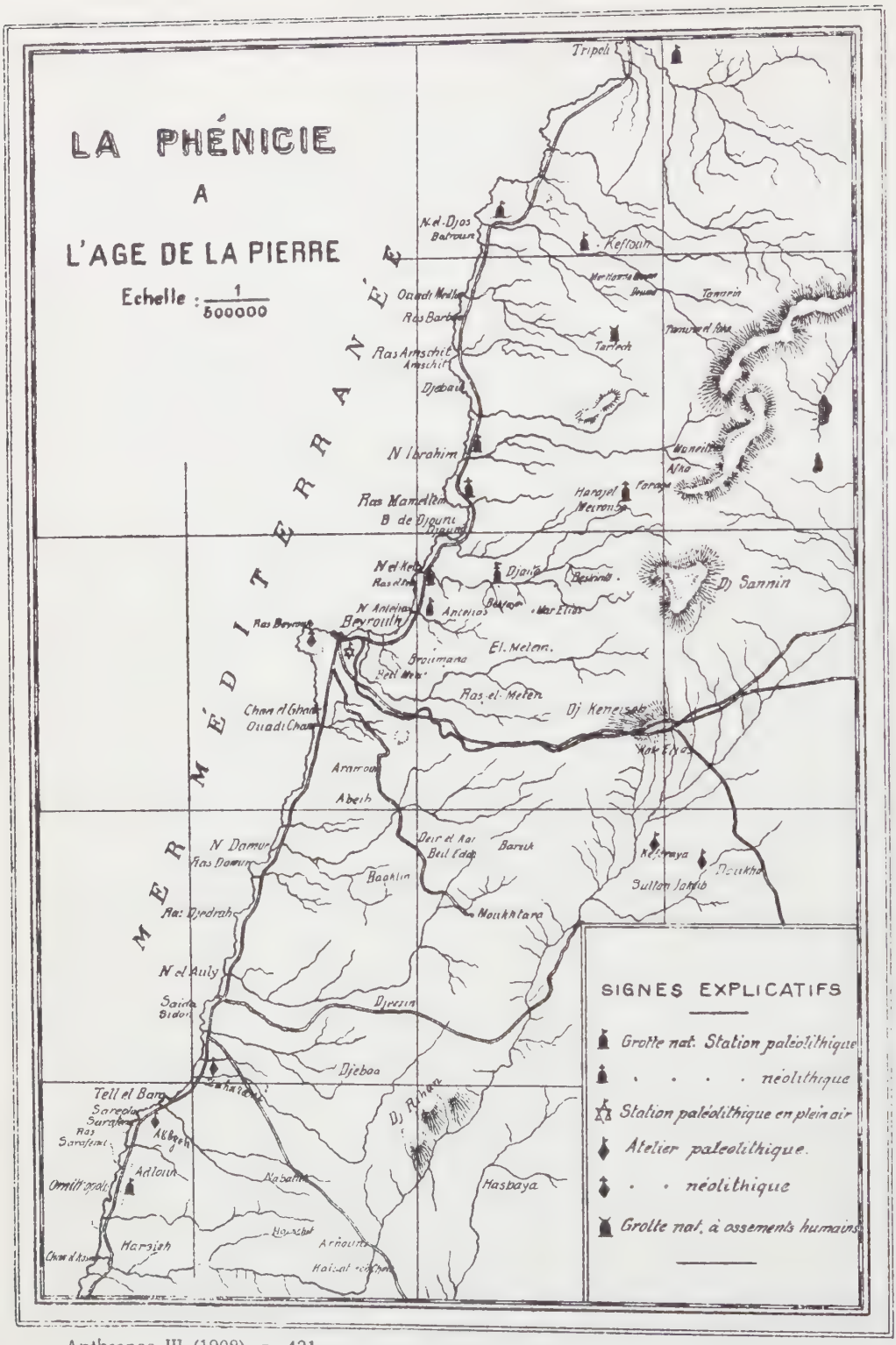
Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 40. Jahrg. 1908.

Heft 1: **W. Belck**, Die Erfinder der Eisentechnik. — **O. v. Buchwald**, Vokabular der „Colorados" von Ecuador. — **Th. Koch-Grünberg und G. Hübner**, Die Makuschi u. Wapischána. — **E. Brückner**, Ausgrabungen in Usadel. — **W. Herrmann**, Die ethnographischen Ergebnisse der deutschen Pilcomayo-Expedition. — **F. v. Luschan**, Neue Erwerbungen aus Kamerun. — **Fr. Mayntzhusen**, Ausgrabungen am Alto Paraná. — **O. Olshausen**, Die Leichenverbrennung in Japan. — **O. Schlagintweit**, Orientierungsreise nach Kieta auf Bougainville. — **G. Schweinfurth**, Brief aus Biskra. — **R. Thurnwald**, Nachrichten aus Nissan und von den Karolinen. — **H. Virchow**, Kopf eines Guajaki-Mädchens. — **R. N. Wegner**, Ein überzähliger Prämolar beim Siamang. — Heft 2: **H. Basedow**, Vergleichende Vokabularien der Aluridja- und Arunndta-Dialekte Zentral-Australiens. — **E. Brandenburg**, Über Grabsteinmuster in Anatolien. — **R. H. Mathews**, Some Mythology of the Gundungurra Tribe, New South Wales. — **M. Moszkowski**, Über zwei nicht malayische Stämme von Ost-Sumatra. — Vorträge und Mitteilungen: **W. Belck und A. Berthelot**, Die Erfinder der Eisentechnik. - **O. Münsterberg**, Einfluss Westasiens auf die ostasiatische Kunst.

Jeune Brahmane du pays tamoul-Aiyangar Vadagalai (Sectateur de Vichnou).

Brahmine du pays tamoul (Catholique).

V. Raghavan, 15 ans
Brahmane du pays tamoul Aiyangar Vadagalai (Sectateur de Vichnou).



Anthropos III (1908), p. 431.

Au Pays des Castes.

Les Brahmanes.

Par le **P. T. Caius**, S. J., Trichinopoly, Maduré, Indes.

(Suite.)

IV. *Karmmas* ou Observances religieuses.

I. *Karuppādānam [Garbhādhāna].*

Cette cérémonie a quelquefois lieu une ou deux semaines après le mariage; mais les cas sont rares. L'époque ordinaire paraît être le deuxième ou troisième mois après la conception, quand les signes de la grossesse sont devenus manifestes.

Le rituel brahmanique est diffus, peu explicite, et les variantes sont nombreuses. Les détails qui suivent suffiront toutefois pour donner au lecteur une idée assez exacte du *Karuppādānam.*

Tout d'abord il s'agit de purifier l'endroit où la cérémonie doit avoir lieu. Les femmes détrempent de la bouse de vache avec de l'eau et en font une pâte bien molle dont elles enduisent le sol. Elles dessinent alors avec du lait de chaux de nombreux zigzags et des sujets plus ou moins fantastiques, tracent alternativement de larges lignes blanches et rouges, et jonchent ce parquet d'un nouveau genre de fleurs et de *taruppai*[1].

La place est purifiée. Le Brahmane qui doit présider à la cérémonie peut entrer sans danger aucun d'encourir la moindre souillure.

Le *purohita* — c'est ainsi qu'on le nomme — s'assied la face tournée vers l'est. Devant lui se trouve une feuille de bananier avec une mesure de riz; à côté, un petit amas de safran et un vase en cuivre, rempli d'eau, dont l'extérieur est enduit de chaux et dont l'orifice est recouvert de feuilles de manguier. Le *purohita* place d'abord le vase sur le tas de riz et puis offre un *pūjā*[2]

---

[1] *Taruppai = Poa cynosuroides, Saccharum spontaneum.* C'est l'herbe *darbha* ou *kuça* des auteurs sanscrits.

[2] Le *pūsai* ou *pūjā* étant une partie intégrante de presque toutes les cérémonies des Hindous nous en donnerons ici la description.

(1) Après avoir invoqué la divinité ou le dieu que l'on prétend honorer [tam. = *avāgaṇam*; sanskr. = *āvāhana*], (2) on lui présente un siége [*asaṇam*; *asana*], (3) on lui souhaite la bienvenue [*suvāgadam; svāgata*], (4) on lui offre de l'eau pour se laver les pieds [*pādāvaṇēsaṇam; pādāvanejana*], (5) de l'eau avec des fleurs, du safran, de la poudre de sandal, du riz et du *taruppai* [*arkkiam; arghya*], (6) de l'eau pour se rincer la bouche [*āsamanīam; āçamanīa*], (7) un breuvage composé de miel, de sucre et de lait; ou bien du lait caillé, du beurre et du miel [*madhuparka*], (8) de l'eau pour le bain [*snānajala*], (9) des toiles des ornements, de bijoux [*pūshaṇa-ābaraṇashiam*; *bhuṣaṇa-ābharanasya*], (10) de la poudre de sandal [*kandam gandha*], (11) du riz safrané [*akkadam* ou *achadai*; *akshata*], (12) des fleurs [*pūshpam*]

au dieu *Pillaiyār*[1] que le petit tas de safran est censé représenter. Dans ce cas le *neivedya* consiste en sucre et en bétel. Le *pūjā* terminé, le *purohita* jette un peu de sandal en poudre et du riz safrané dans le vase tout en récitant les prières liturgiques. L'eau du vase a désormais les mêmes propriétés bienfaisantes que celles du Gange, le fleuve sacré. Le vase personnifie la déesse Ganga et on lui fait un *pūjā*, avec des bananes et du bétel pour *neivedya*. Le *purohita* asperge la Brahmine et son mari, et ainsi se termine la première partie de la cérémonie, la bénédiction de l'eau lustrale, connue sous le nom de *Puṇṇiāgavasaṇam [Puniāhavācana]*.

Après avoir reçu la bénédiction du *purohita*, les deux époux doivent faire le *Mātrikāpūjā*. Ils offrent un *pūjā* à quelques divinités de leur choix et dessinent sur les murs et sur le sol une image plus ou moins informe qui est censée représenter une femme, la *mādri*.

Ils tracent ensuite sur les murs huit lignes avec du *ghī* et font un nouveau *pūjā*. C'est le *Vaṣaṭkāra*.

Vient alors le *Nāndīmukhaçrāddha* ou sacrifice en l'honneur des ancêtres, quand le Brahmane et sa femme répandent çà et là des tiges de *taruppai* et distribuent des vivres aux invités.

Le sacrifice aux ancêtres est immédiatement suivi de l'*ōmam [homa]* ou effusion de beurre dans le feu sacré. Cette oblation peut se faire soit dans la maison soit devant la porte. Le Brahmane qui doit offrir ce sacrifice se tient assis, le visage tourné dans la direction de l'est, et muni d'une tige de *taruppai*, il trace sur du sable quelques signes mystiques. Par deux fois il prend une paille dans chaque main, allume celle de la main gauche et jette au loin celle de la main droite. Puis, tout en invoquant Agni, le dieu du feu, il dépose la paille enflammée sur un petit foyer composé de menues branches de l'un ou l'autre des arbustes sacrés. Il peut alors verser le beurre directement dans le brasier et terminer ainsi son offrande; ou bien encore, s'il a du temps de reste et de la dévotion, il peut procéder de la façon suivante. Il trempe l'extrémité des bâtonnets dans le *ghī* et les jette un à un dans le feu en marmotant quelque prière. Le nombre de petits bâtons offerts ne doit jamais être inférieur à huit, bien qu'il soit autrement illimité. Dans la pratique ce nombre est de 28, 108, 208, 308, 408, . . . et ainsi de suite, le Brahmane ne s'arrêtant que lorsqu'il sent sa dévotion satisfaite, ou bien quand il juge le dieu suffisamment gorgé de beurre. Outre le *ghī*, matière nécessaire et suffisante de l'*ōmam*, le rituel permet d'autres offrandes

---

(13) de l'encens [*tūbam*; *dhūpa*], (14) une lampe allumée [*tībam*; *dīpa*], (15) du riz bouilli, des fruits, du beurre clarifié, du sucre, du bétel, ou d'autres comestibles [*neivedya*].

Ceci est le *pūjā* dans ses menus détails. Dans la pratique on supprime les préliminaires et l'on se contente des neuf ou même des six dernières offrandes.

A propos de *neivedya* nous noterons que les mots *néi* et *ghī* sont synonymes. Le *ghī* ou beurre clarifié est extrait du lait de buffle. C'est une substance, moitié beurre moitié huile, qui dans les Indes remplace tout à la fois le beurre, le lard, la graisse et l'huile de nos cuisines.

[1] *Pillaiyār* est représenté avec une tête d'éléphant surmontant un corps humain dont le ventre est énorme, d'où le nom de belly-god. C'est le dieu le plus populaire du sud de l'Inde. Fils aîné de Çiva il occupe dans le panthéon hindou une place des plus honorables. On l'appelle encore *Ganeça, Vigneçvara, Ganapathi.*

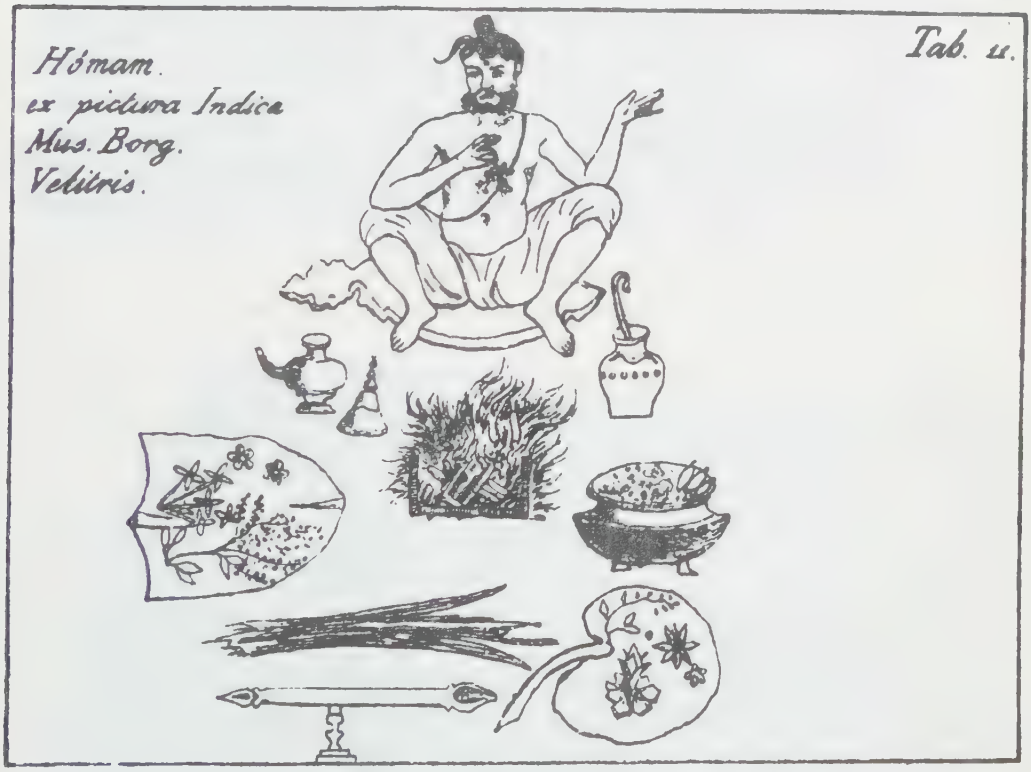
parmi lesquelles nous signalerons: le sésame; les fleurs; le riz bouilli à l'eau ou au lait; un mélange de lait, de sucre et de miel; l'herbe *dūrbba [Panicum dactylon]*; les fleurs, feuilles et fruits de quelques mimosées *[M. albida; M. catechu]*, de l'*arasu [Ficus religiosa]*, de l'*atti [Ficus racemosa]*, du *purasu [Butea frondosa]*, du *Kuriñjā [Asclepias gigantea]*, du *vilvam*[1] *[Agle marmelos, Cratæva religiosa]*, du *sōmam [Asclepias acida, Sarcostema viminalis]*, de l'*atti*[2] *[Bauhinia tomentosa]*[3].

---

[1] On l'appelle aussi: *Kūviḷam*,, *Kūviḷai*.

[2] Ou bien encore: *tiruvātti*, *kōvaṇi*.

[3] Dans son *Systema Brahmanicum* [*Systema Brahmanicum, Liturgicum, Mythologicum Civile, ex monumentis indicis Musæi Borgiani Velitris. Roma*, 1791] Paulin de S. Barthélemy publie une planche que je reproduis ici et qu'il accompagne de la description suivante (op. cit.,



p. 9): «Dum minus solemne est *(Sacrificium Hómam)*, unus etiam Brahman, qui sine macula, loto corpore, et albis indutus vestibus esse debet, sufficit. Hic super exiguo scabello quod *pídam* vocant, sedendo et preces *slogam* seu versus aliquos recitando opus aggreditur. Ante ipsum adsit oportet campanula manualis, lampas ardens oblonga, amphora liquido butyro vel in eius defectu oleo nucis coco repleta. Circumcirca folia ampla ficus Indicæ *banâna* dicta lacent, in quibus holocausti materia circa sacrum focum *kunda* dictum disponitur. Hæc autem est lignum aquilæ sinense pretiosum dum haberi potest, lignum camphora dictum quod camphora esinam exsudat, santalum rubrum, nux myristica, bdellium, grana iuniperi, arundo zacharl, dactyli, sisamum, ocimum, oryza, arboris *hála* et *vépa* aliarumque multarum medulla, cortex, flores et folia. In his adhibendis Brahmanes et auctores in iis recensendis variant paulisper, et uni plus, alteri minus necesse esse, asserere placet. Disposita in foculo seu quadrangulari fossa holocausti

L'*ōmam* terminé, on présente aux Brahmanes assemblés pour l'occasion une banane en argent. C'est le *dān*, cadeau — ou plutôt tribut — par lequel on reconnaît l'autorité sacerdotale de la caste.

La Brahmine s'assied alors et on place sur ses genoux les divers objets qui ont servi aux différents *pūjās* et sacrifices. Sa fécondité est ainsi assurée.

Un grand festin termine cette première cérémonie de la conception.

Karuppārakchaṇiam [Garbhārakcana].

Le but de cette cérémonie est d'attirer sur le fétus la protection du ciel. La grande majorité des Brahmanes en ignore même le nom, et ceux qui la connaissent y attachent si peu d'importance et de valeur qu'ils ne la célèbrent presque jamais.

Il suffira donc de noter en passant que le *Karuppārakchaṇiam* se confond aisément avec le *Karuppādānam* dont il diffère à peine.

II. *Puñjavaṇam [Punsavana].*

C'est durant le troisième ou le quatrième mois de la grossesse que se célèbre le *puñjavaṇam.*

Comme le nom l'indique, le but de cette cérémonie est d'obtenir du ciel un enfant, et un enfant du sexe masculin; un enfant qui puisse prier pour les parents et les délivrer du *put*, cet enfer où sont précipités tous ceux qui meurent sans descendant; et un garçon, car engendrer un fils est aux yeux des Hindous le plus grand bonheur qu'un mortel puisse jamais obtenir ici-bas sur la terre.

Au jour et à l'heure fixés par l'astrologue, les femmes purifient quelque endroit dans la maison et l'on y célèbre le *puṇṇiāgavasaṇam*, le *mātrikāpūjā*, le *vaṣaṭkāra*, le *nāndīmukhaçrāddha*, et l'*ōmam*, tels qu'ils ont été décrits plus haut.

Après l'*ōmam*, la Brahmine, qui est à jeun, avale trois graines dont l'une est oblongue et les deux autres réniformes, le tout symbolisant le sexe masculin.

On lui noue alors les cheveux sur le côté et on lui frotte les narines avec du jus de *dūrbba*, ou bien avec une pâte obtenue en broyant ensemble du *sōmam* et des racines de *vilvam.*

Une invocation au fleuve sacré le plus proche met fin à cette cérémonie.

III. *Sīmantōnnayaṇam [Sīmantonnayana].*

Cette cérémonie également connue sous les noms de *Sīmantōnnayaṇam, Sīmantakalyāṇam* et *Sīmantarēgai*, se célèbre au quatrième, sixième ou huitième mois de la grossesse et a pour objet de procurer à la Brahmine un heureux accouchement.

---

materia, ex ardenti lampade ignis admovetur, accensi ignis indicium campanula datur, materia foco imposita butyrum infunditur. Dum ligna validiorem jam conceperunt flammam, oryza, flores, aliaque comestibilia quae offerri vult ille qui holocaustum peragi iubet, in ignem iniiciuntur, et preces secreta *mandram* dicta a sacrificulo Brahmane recitantur

Jeunes Brahmanes tamouls (Catholiques).

Brahmine du pays tamoul et ses deux filles (Catholiques).

Comme dans les autres cérémonies de la conception, l'on commence par purifier quelque lieu favorable et l'on s'y acquitte alors, dans le même ordre et de la même manière, des cinq *pūjās* préliminaires: *puṇṇiagavasaṇam, mātrikāpūjā, vaṣaṭkāra, nandīmukhaçrāddha, ōmam.*

On sépare alors la chevelure de la Brahmine en deux parties et on lui divise les cheveux avec un piquant de porc-épic de manière à laisser sur le sommet de la tête une ligne très distincte. En un mot, on lui fait la raie. Aussi longtemps que dure cette opération la Brahmine tient sur ses genoux un vase rempli d'eau et les femmes mêlent leurs chants aux prières des Brahmanes convoqués pour la cérémonie.

On se sert parfois pour faire la raie de trois tiges *taruppai,* avec ou sans piquant de porc-épic. Et ceux qui désirent ardemment la naissance d'un enfant du sexe masculin ajoutent aux tiges de *taruppai* les fruits géminés du *vilvam.* Pas n'est besoin de commentaire.

Mudugunīrsaḍangu.

Cette cérémonie qui consiste à verser de l'eau sur le dos de la Brahmine a souvent lieu à l'occasion des fêtes et divertissements qui d'ordinaire accompagnent le *sīmantakalyāṇam.* Ce n'est pas un *karmma* et partant la note religieuse fait fréquemment défaut.

Kāppukalyāṇam.

Chez les Brahmanes du pays tamoul quand une femme est enceinte il est d'usage d'inviter les parents et amis à une fête semi-religieuse. A cette occasion on attache au bras droit de la Brahmine un cordon ou bracelet (*kāppu*) qui doit lui servir de *rakchāpandaṇam* ou préservatif.

VI. *Sādakarumam [Jātakarmma].*

On entend par *Sādakarumam, Sādakaṇmam,* les deux cérémonies de la naissance qui ont lieu, l'une quand on coupe le cordon ombilical, et la seconde onze jours après.

Dès l'apparition de l'enfant et au moment où l'on coupe le cordon quelques Brahmanes, réunis dans une chambre voisine ou dispersés autour de la maison, entonnent les prières liturgiques. Cependant on touche par trois fois la langue, les oreilles et les épaules du nouveau-né avec un mélange de *ghī* et de miel. Pour assurer le bonheur du bébé on se sert ordinairement d'une cuillère ou d'une baguette en or ou en argent. On fait un *ōmam* sur le seuil de la porte dans lequel on offre au dieu du riz et de la moutarde.

Le onzième jour après la naissance on envoie au *vaṇṇāṇ* ou blanchisseur tout le linge dont les gens de la maison se sont servis pendant les dix derniers jours. Vers les onze heures du matin la mère et l'enfant sortent de leur retraite pour prendre un bain d'huile. Pendant ce temps on purifie la maison et l'on appelle le *purohita.* Ce dernier reste d'abord plongé dans une profonde méditation (tam. = *sangalppam, sangarpam,* sanscr. = *saṅkalpa*) et

bénit ensuite l'eau lustral (*puṇṇiāgavasanam*[1]). La Brahmine tenant son enfant dans les bras s'assied à côté de son mari sur un tertre érigé au centre de la cour intérieure. Les époux reçoivent dans le creux de la main une petite quantité d'eau sacrée, en boivent une partie et se versent le reste sur la tête. Le *purohita* asperge la maison et tous ses habitants, hommes et bêtes, jette dans le puits ce qu'il peut rester d'eau lustrale, et se retire après avoir reçu du bétel et quelque autre petit présent en espèces.

Toute la maisonnée est ainsi purifiée. Seule la mère reste impure. La souillure est de quarante jours si elle a mis une fille au monde et de trente si c'est un garçon.

Il est d'usage parmi les Brahmanes de noter très soigneusement la date de la naissance. Et l'on ne se contente pas de marquer le quantième du mois, le jour de la semaine et l'heure; mais on indique aussi le *nakchattram* ou constellation lunaire, le *yōgam*, le *karaṇam*, la minute même où le petit être fait son entrée dans ce monde. C'est sur ces données que se tire l'horoscope dont dépend, soit dit sans exagérer, la vie entière de l'enfant.

Les noms des *nakchattras*, *yōgas* et *karaṇas* reviendront souvent au cours de cette étude sur les us et coutumes des Brahmanes. Leur importance justifiera donc des détails qui de prime abord pourraient paraître un hors-d'œuvre.

1. *Karaṇam [Karaṇa]*. — C'est une division purement astrologique. Elle correspond au temps que prend la lune pour parcourir une distance de 6°. Nous avons ainsi deux *karaṇas* pour un jour lunaire. On en compte onze — sept mobiles et quatre fixes — qui portent le nom des animaux suivants:

I. *paṇvam* = lion	VI. *vaṇikkam* = bœuf
II. *pāvalam* = tigre	VII. *pattravam* = poule
III. *kaulavam* = cochon	VIII. *saguṇi* = oiseau
IV. *taidulām* = âne	IX. *saduchpādam* = chien
V. *karasam* = éléphant	X. *nāgavam* = serpent

XI. *kimittukkiṇam* = vers.

2. *Nakchattram [Nakcatra]*. — Comme les Hindous observent les étoiles spécialement par rapport à la lune et que cette planète parcourt le zodiaque en 27 jours et 8 heurs, ils ont divisé le zodiaque en 27 constellations lunaires donnant à chacune 13° 20'. Ce sont les *Nakchattras*. Et comme les huit heures supplémentaires font un jour tous les trois mois — il n'est pas question ici de précision mathématique — les astronomes ont ajouté une constellation intercalaire aux vingt-sept *nakchattras* décrits dans les *Purānas*.

Ces constellations prennent leurs noms d'une étoile qui n'est pas toujours située dans l'espace qu'elles sont censées couvrir, comme le montre ce qui suit. Les auteurs suivent en général l'ordre des signes du zodiaque en commençant par le Bélier.

---

[1] Dans ce cas ci le *puṇṇiāgavasaṇam* est un faire-le-faut. Le père de l'enfant doit s'en acquitter coûte que coûte et en quelque lieu qu'il soit.

1. *Atchuviṇi — Açvinī* = α du Bélier.

Elle ressemble, disent les Hindous, à la tête d'un cheval. Elle se compose des cornes du Bélier, de deux étoiles à la base du grand triangle, d'une dans le pied gauche d'Andromède et de quelques autres aux environs.

2. *Barani — Bharaṇī* = la Mouche.

Elle contient trois étoiles qui font partie du Taureau et ressemble au pudendum muliebre.

3. *Kārttigai — Krttikā* = les Pléiades.

Ellle se compose de six étoiles et est représentée par une flamme, un rasoir ou un couteau.

4. *Urōhiṇi — Rohiṇī* = Aldébaran.

Contient cinq étoiles: α, β, γ, δ, ε du Taureau. Elle ressemble, dit-on, à un char, un temple ou un poisson.

5. *Mirugasīriḍam — Mṛgaçiras* = λ d'Orion.

Représenté par une tête d'antilope. Elle contient trois étoiles dont l'une est λ d'Orion.

6. *Tiruvādirai — Ārdra* = α d'Orion.

Une étoile dans le pied gauche des Gémeaux.

7. *Puṇarpūsam — Punarvasu* = β des Gémeaux.

Contient six étoiles: deux des Gémeaux, deux du Grand Chien, et deux du Petit Chien.

8. *Pūsam — Puṣya* = δ du Cancer.

Trois étoiles dont l'une est δ du Cancer.

9. *Ayiliyam — Açleṣa* = α du Cancer.

Quatre étoiles dans la tête du Lion.

10. *Magam — Magha* = α du Lion.

Elle contient cinq étoiles: α, β, γ, η, ν du Lion. Elle est représentée par une maison.

11. *Pūram — Pūrvaphalgunī* = δ du Lion.

Elle est représentée par un canapé et contient deux étoiles dont l'une est δ du Lion.

12. *Uttaram — Uttaraphalgunī* = β du Lion.

Deux étoiles dont l'une dans la queue du Lion et l'autre dans l'Epi de la Vierge.

Elle est représentée par un lit.

13. *Attam — Hasta* = δ du Corbeau.

Elle ressemble à une main et contient cinq étoiles dont l'une est γ ou δ du Corbeau.

14. *Sittirai — Citra* = α de l'Epi de la Vierge.

L'Epi de la Vierge.

15. *Suvādi — Svāti* = Arcturus.

Une étoile dans la cuisse du Bouvier.

16. *Visāgam — Viçākha* = α ou κ de la Balance.

Contient α (κ), β, γ, ι de la Balance et ressemble à un arc de triomphe.

17. *Aṇuḍam — Anurādhā* = α du Scorpion.

Elle se compose de six étoiles dont trois dans la tête du Scorpion et les trois autres dans le voisinage.

18. *Kēṭṭai — Jyeṣṭha* = Antarès.

Elle ressemble à une bague et contient trois étoiles au milieu du Scorpion

19. *Mūlam — Mūla* = queue du Scorpion.

Contient onze étoiles dans la queue du Scorpion.

20. *Pūrāḍam — Purvāṣāḍhā* = δ du Sagittaire.

Contient trois étoiles dans le Sagittaire.

21. *Uttarāḍam — Uttarāṣāḍhā* = σ du Sagittaire.

Elle se compose de quatre étoiles dans la tête et les épaules du Sagittaire, et ressemble à un lit ou à une défense d'éléphant.

22. *Tiruvōṇam — Çravaṇa* = α de l'Aigle

Contient α, β, γ de l'Aigle.

23. *Aviṭṭam — Dhaniṣṭhā* = α du Dauphin.

Elle ressemble à un tambour et comprend quatre étoiles: α, β, γ, δ du Dauphin.

24. *Sadayam — Çatabhiṣā* = λ du Verseau.

Elle contient trois étoiles dans la bouche de Pégase.

25. *Pūraṭṭādi — Pūrvabhādrapadā* = α de Pégase.

Quelques étoiles de Pégase.

26. *Uttaraṭṭādi — Uttarabhādrapadā* = α d'Andromède.

Elle contient deux étoiles: une dans l'aile de Pégase et l'autre dans la tête d'Andromède.

Jeunes Brahmines (Catholiques).

Brahmanes et Brahmines catholiques avec missionnai.

27. *Irēvadi — Revati* = δ des Poissons.

Trente-deux étoiles réparties dans la ceinture, l'épaule et le bras d'Andromède.

28. *Abisittu — Abhijit* = α de la Lyre.

Constellation intercalaire que les astronomes placent entre *Uttarāḍam* (21) et *Tiruvōṇam* (22).

Naître sous telle ou telle constellation et naître à telle ou telle heure ne sont pas choses indifférentes pour un Brahmane; car toutes les étoiles ne sont pas également favorables et beaucoup dépend aussi de leur âge.

1. Naître sous *Atchuviṇi* est dangereux pour le père et la mère de l'enfant.

2. L'influence de *Pūsam* est funeste et toute la famille est en danger.

3. Les quatre derniers *nāḷigai*[1] de *Āyilliyam* sont particulièrement mauvais. De ces quatre le tout dernier est dangereux pour le père, le troisième pour la mère, le second pour le nouveau né, et l'autre pour le père et la mère, le frère, la caste toute entière.

4. *Magam* présage du malheur pour toute la famille.

5. L'influence de *Sittirai* est mauvaise pour le père, la mère et toute la tribu.

6. Si une fille vient au monde pendant que la lune est située dans les limites de *Visāgam* il y a danger pour le plus jeune enfant du frère; mais si c'est un garçon qui vient à naître le danger menace la plus jeune sœur de la mère.

7. Les soixante heures de *Kēṭṭai* sont funestes. Le danger varie de six en six heures, comme il suit: 1. la grand-mère maternelle est menacée, 2. le grand-père maternel, 3. l'oncle maternel, 4. la mère, 5. l'enfant lui-même, 6. tous les membres de la tribu, 7. la famille, 8. le frère, 9. le beau-père, 10. toute la parenté.

8. Le dernier *nāḷi* de *Mūlam* est propice, mais tous les autres sont dangereux. Durant les cinquante-six premières heures toute la famille est en cause, puis le père seul, la mère seule, et enfin le nouveau-né.

9. *Aviṭṭam* est de mauvais augure pour le père et l'enfant.

10. Sous *Irēvadi* il y a danger pour le père, la mère et l'enfant[2].

---

[1] On appelle *nāḷi* ou *nāḷigai* l'heure indienne qui vaut 24 de nos minutes. Un jour entier se compose donc de soixante heures.

[2] De plus il y a dans chaque *nakchattra* une partie réputée néfaste. Pendant ce temps — une heure et demie environ — les Hindous ne devraient ni entreprendre ni conclure aucune affaire. C'est le *tiyāchiyam [tyājya]* dont la durée est à peu près constante mais qui ne commence pas au même instant dans chacune des constellations lunaires, comme le montre le tableau suivant.

Les nombres représentent les heures indiennes et se lisent: du commencement de la — me *nāḷi* à la fin de la — me *nāli*.

Pour parer aux regrettables effets qui pourraient résulter de la naissance d'un enfant sous l'influence de quelqu'une de ces dix constellations, le rituel brahmanique recommande aux parents de faire un *sāndi [çānti]* ou sacrifice expiatoire. Mais comme tous les Brahmanes n'ont pas une confiance absolue dans la vertu de *sāndi*, ils ont recours à une autre méthode pour éviter les conséquences fâcheuses d'une naissance sous une mauvaise étoile. Le procédé est simple, mais barbare. Il consiste à hâter ou bien à retarder le moment des couches. Et tout incroyable qu'il puisse paraître je citerai ici le cas d'une jeune Brahmine à terme, contrainte de passer près de trente heures à la merci de vieilles matrones qui veillaient avec un zèle tout religieux à ce que l'accouchement n'eût pas lieu sous l'œil malveillant de la mauvaise étoile[1].

Yōgam [Yoga]. — Les vingt-sept *yogas* dont il est ici question sont des sections astrologiques qui correspondent aux *nakchattras*. En voici la liste:

	Nom tamoul	Nom sanscrit	Signification
1.	*viṭkamban*	*viṣkambha*	obstacle
2.	*pirīdi*	*prīti*	agrément, joie
3.	*āyuṭmāṇ*	*āyaṣmat*	longue vie
4.	*saupākkiyam*	*saubhāgya*	bonheur
5.	*sōbaṇam*	*çobhana*	bonté
6.	*adiganḍam*	*atiganḍa*	grande section
7.	*sukarmam*	*sukarmman*	bienfaisance
8.	*tirudi*	*dhṛuti*	sacrifice
9.	*sūlam*	*çūla*	douleur aiguë
10.	*kaṇḍam*	*gaṇḍa*	furoncle, division
11.	*virutti*	*vṛuddhi*	augmentation
12.	*turuvam*	*dhṛuva*	fixité, stabilité
13.	*viāgādam*	*vyāghāta*	destruction
14.	*arīḍaṇam*	*harṣaṇa*	grande joie, ophtalmie

1. *Atchuviṇi*	51—54	10. *Magam*	31—34	19. *Mūlam*	21—24 ou 57—60
2. *Baraṇi*	25—28	11. *Pūram*	21—24	20. *Pūrāḍam*	25—28
3. *Kārttigai*	31—34	12. *Ultaram*	19—22	21. *Uttarāḍam*	21—24
4. *Urohiṇi*	41—44	13. *Attam*	22—25	22. *Tiruvōṇam*	11—14
5. *Mirugasīriḍam*	15—18	14. *Sittirai*	21—24	23. *Aviṭṭam*	11—14
6. *Tiruvādirai*	22—25	15. *Suvādi*	15—18	24. *Sadayam*	19—22
7. *Puṇarpūsam*	31—34	16. *Visāgam*	15—18	25. *Pūraṭṭādi*	17—20
8. *Pūsam*	21—24	17. *Aṇuḍam*	11—14	26. *Uttaraṭṭādi*	25—28
9. *Āyiliyam*	33—36	18. *Kēṭṭai*	15—18	27. *Irēvadi*	31—34

[1] M. A. Sherring dans son ouvrage *Hindu Tribes and Castes* publie le détail suivant: If a boy is born in the nineteenth Nakshatra called *mūl*, the woman is not clean till the twenty-seventh day, and is consequently unable, during the interval, to touch any one. The process by which the father, in such case, is suffered to see his child for the first time is very curious. On this day melted clarified butter is brought in a brass vessel, and the child being placed upon his shoulder in such a manner as to cast a reflection of itself upon the butter, the father looks in and beholds the reflected image. After this the child is placed in a *barma-sup*, or winnowing basket, and is brought outside of the house as far as the caves. The woman then worships the goddes Bhawâni, by offering *chauāni* placed on seven cakes. This custom prevails in all the castes. There is a certain condition of this Nakshatra, happily rare, on the occurrence of which, should a child be born, its father is prohibited from beholding it for the space of twelve years.

15.	*vatchiram*	*vajra*	adamantin
16.	*sitti*	*siddhi*	puissance
17.	*sivam*	*çiva*	prospérité
18.	*variyān*	*varīyas*	tendresse, blessure
19.	*parīgam*	*parigha*	meurtre
20.	*vidibādam*	*vyatīpāta*	grand malheur
21.	*sittam*	*siddha*	force
22.	*sāttiyam*	*sādhya*	perfection
23.	*suppiram*	*çukla*	ophtalmie, clarté
24.	*subam*	*çubha*	bonheur
25.	*bramam*	*brahman*	Brahmā
26.	*aindiram*	*aindra*	Indra, Indiren
27.	*vaidirudi*	*vaidhṛuti*	diable

Si la couche est laborieuse on adresse des prières toutes spéciales au dieu *Sūriya* (le Soleil) et à la déesse *Kali*; on multiplie les sacrifices aux dieux lares; on a recours aux magiciens, aux charmes, aux amulettes et talismans. Une roupie enveloppée dans un chiffon avec du riz safrané est un gris-gris de premier ordre.

Dès que l'enfant est né, on le lave à l'eau chaude et tous attendent avec impatience un cri, premier signe de vie. Et si le nouveau-né s'obstine à ne pas crier et garde trop longtemps le silence on allume un feu de feuilles de cocotier et l'on fait rougir une épingle ou une aiguille pour piquer le petit récalcitrant.

Pendant les onze jours qui suivent on ne baigne pas l'enfant; mais, par contre, on lui administre chaque jour une purge d'huile de *vēmbu [Melia azidarachta]*. Le onzième jour, comme nous l'avons déjà vu plus haut, la mère et l'enfant quittent pour la première fois la chambre où a eu lieu l'accouchement et prennent une bain d'huile.

La naissance de jumeaux est considérée comme une faveur, une bénédiction du ciel. Les bébés sont l'objet de soins assidus, car c'est une idée courante parmi les Hindous que si, par négligence, un des jumeaux vient à tomber malade la même maladie s'empare aussi du second.

Mēdhajana et *Āyuṣya* sont deux cérémonies qui se célèbrent parfois chez les *Nambutiris [Nambudris]* du pays malayalam à l'époque du *Jātakarmma*. La première est pour introduire l'intelligence dans le nouveau-né, et la seconde pour lui assurer und longue vie.

A l'occasion de l'*āyusya* le père donne à l'enfant un nom contenant un nombre pair de syllabes si c'est un garçon et un nombre impair dans le cas d'une fille. Le père et la mère sont seuls à connaître ce nom mystérieux qui n'est jamais révélé à personne, pas même à l'enfant.

V. *Nāmakaraṇam [Nāmakaraṇa]*.

C'est le douzième jour après la naissance que le père doit donner un nom à son enfant. Mais comme toutes ces fêtes durent longtemps et coûtent beaucoup, bon nombre de Brahmanes, à court de temps et de monnaie, donnent le nom le onzième jour immédiatement après les cérémonies du

sādakarumam. Et dans ce cas, le fait que les deux *karmmas* commencent exactement de la même façon simplifie grandement les choses.

D'après la liturgie du *nāmakaraṇam* tous les hôtes, parents et amis, doivent faire leurs ablutions ensemble. Immédiatement après l'*ōmam* le père tenant l'enfant dans ses bras s'assied sur le tertre au milieu de la cour intérieure. On met à côté de lui un plat en cuivre contenant du riz et on lui passe une bague en or à l'index de la main droite. C'est avec ce doigt qu'il marque d'abord sur le riz le *nackchattra*, le jour et l'heure de la naissance de l'enfant. Puis il trace au-dessous le nom qu'il a choisi de concert avec les anciens de la famille et par trois fois il appelle tout haut l'enfant par son nom. Ceci termine la partie religieuse du *nāmakaraṇam*.

Viennent ensuite les cadeaux au *purohita* et les distributions de bétel et de *pānsupāri*[1] aux invités. Un banquet couronne la fête.

La mère étant impure n'assiste pas aux cérémonies de ce jour.

La coutume veut que le nom choisi soit généralement celui du grand-père paternel ou de la grand-mère paternelle. Mais si par hasard le père ou la mère venait à mourir dans l'intervalle le nom du défunt ou de la défunte serait invariablement donné à l'enfant.

Les noms eux-mêmes sont tirés du panthéon hindou et, partant, il y a une assez grande variété. La liste qui suit donnera une idée des nombreuses combinaisons possibles.

J'adopte ici l'orthographe officiellement reconnue par l'université et le gouvernement. Les lettres ont donc la valeur qu'elles auraient en anglais. Je note entre parenthèses les petits noms d'amitié et les corruptions les plus communes. En règle générale on abrège les noms propres en conversation et on les réduit, quelle que soit leur longueur, à deux ou trois syllabes; l'euphonie étant le seul guide en cette matière.

1. *Noms d'hommes.*

Abiraman
Adinarayanan
Adiseshan
Aiyaswami
Ananthachari
Ananthakrishnan
Ananthanarayanan
Anantharaman
Ananthasubrahmanyan
Anjaneyan
Appaswami [*Appu*]
Aravamudachari
Arunachalam
Athmanathan
Bairavan
Mahadevan
Mahalingam
Maheswaran
Matrubutam [*mādhu*]
Minakshisundaram
Muttukrishnan
Muttuswami
Nagarajan
Nagaratnam
Nageswaran
Namasivayam
Nambiatar[2]
Nandi[2]
Narasimhan
Narasimhachari
Sankaran
Sankaranarayanan
Santanagopalakrishnan
Saptharishi
Sathiyanageswaran
Seshadri
Seshagiri
Seshan
Seshasayee
Seturaman
Shannan[3]
Sitaraman [*sīāmu*]
Sivadasan
Sivaramakrishnan
Sivaraman

[1] On appelle *pānsupāri* une ou plusieurs feuilles de bétel revêtues d'une légère couche de chaux et contenant un mélange d'épices: noix d'arec, noix de coco, muscade, clou de girofle, aloès, cannelle, poivre, etc.

[2] Inusité au pays tamoul.

[3] Inusité chez les Brahmanes du pays tamoul.

Balakrishnan
Balaraman
Balasubrahmanyan
Bhavasarman [1]
Chandrasekharan
Chellaiah [*chellā, chellan, chellam*]
Chidambaram
Chinnaswami
Damodaran [1]
Desikachari
Desikam
Desikaramanujam
Desikatatam
Devaraja
Duraiswami [*durai, dochāmi*]
Ekambaram
Ganapathi
Ganesan
Gapalakrishnan
Gopalan [*gopu*]
Gopalaswami
Greni [1]
Guruswami
Harihara
Harijayandam [1]
Harithirtham
Jagadisan
Jayaraman
Jambunathan [*jembaṇṇā, jembu*]
Kalyanam
Kalyanasundaram
Kalyanaswami
Kandaswami [*Kandan*]
Kasi
Kasturi
Kasturirangan
Kothandapani
Kothandaraman
Krishnamurti
Krishnan [*kiṭṭan, kiṭṭu, kiṭṭā, kiṭṭachāmi, kichāmi, krushṇa, krushnoji, kaṇṇā*]
Krishnaswami
Kuppuswami
Kubēran [2]
Lakshminarayanan
Madhavan [*mādhu*]
Narasimhaswami
Narasingam
Narayanan [*nānū, nānā, naṇa, narēnā, nānīnā, nani, nanachāmi*]
Natarajan
Natesan [*nachan, acchan, nadēsu*]
Nilakantam
Padmanaban
Panchapagesan
Parameswaran
Parankusam
Parthasarathi
Pitchu
Pannuswami
Radhakrishnan
Raghavan
Raghunathan
Raghupati
Rajagopal [*Rāju*]
Rajangam
Ramabadram
Ramachandran [*amūchā, amuchi, achami, achammu, shandran, ramu, ramannā*]
Ramadas
Ramaiya
Ramakrishnan
Ramalingam
Ramamurti
Ramanathan
Ramanujam
Ramaratnam
Ramasubban
Ramasubrahmanyan
Ramaswami [vid. *Ramachandran*]
Rangan
Ranganathan
Rangaramanujam
Rangaswami
Sabapati
Sadagopan
Sadasivan
Sambamurti
Sambasivan
Sangameswaran
Sivaswami
Srikantam
Srinivasan [*sīmāchu, sīnu, sīmā, sēchu*]
Srinivasachakravarti
Srinivasachari
Srinivasaraghavan
Srinivasatatam
Srisailachakravarti
Subbaiyah
Subbaratnam
Subblarayan
Subrahmanyan [*maṇi, suppan, uppāṇi, suppani, suppi, uppi, suppu, uppu*]
Sundaram [*sandu, sundiri, sundāchi, sundā*]
Sundaresan
Swaminathan [*sanu*]
Thyagarajan
Tirumalachari
Tirumalaiswami
Tirumalaitatam
Tirunarayanan
Tiruvengadachari
Tiruvengadathan
Tiruvikraman
Vaideswaran
Vaidyalingam
Vaidyanathan [*vaida, vaidi*]
Varadarajan
Vasudevan
Vengu
Venkatachalam [*venkacham*]
Venkatachalapathi
Venkatakrishnan
Venkataraman [*venku*]
Venkatasubrahmanyan
Venkataswami
Venkatavaradachari
Venkatesan
Venkateswaran
Virabadran
Viraraghavan
Viraswami
Visvanathan
Yagyaswami
Yamunachari

A la maison on appelle les garcons: *ambi* (petit frère), *ammāñji* (petit oncle), *dochā* (petit monsieur), *dochāmi* (petit seigneur et maître), *doraisāmi*

[1] Inusité dans le pays tamoul, assez commun chez les Nambutiris.
[2] Inusité au pays tamoul.

(seigneur et maître), *jembu* (nom d'arbre), *koṭ'ha* (courtaud), *kaḍamuḷai* (benêt), *kāṭṭeri* (diable), *kaliyāṇam* (chéri), *muttaṇṇā* (grand frère), *malaiyan* (lourdaud), *naḍalu* (trouble-fête), *rājā* (roi), *sellan* (petit chéri), *tambi* (petit frère), *ūḷā* (finaud), *vembu* (tracassier), *yettai* (matois), etc.

2. *Noms de femmes.*

Agilandam [*allu, alli, allammā, akku, allam*]
Alagalakshumi [*alagu*]
Alamelu
Alamelumangam
Alangāri
Ananthavalli
Aralakesi [*aralam, kēsi*]
Arundadi [*anda*]
Bagirathi [*bāhi, pichai*]
Bhuma
Daiyanāyagi [*daiyu*]
Darmmambal [*darami, darma, damma, dammu, dammi*]
Gnanammal [*gñana, gñanam, gñani*]
Janagi [*shanu*]
Kaliyani [*kalla, kallu*]
Kannammal
Kangammal [*kanga*]
Kogilambal [*kogilam*]
Kaveri
Kanagam
Kunthalambal [*kuthalam*]
Lakshumy [*lechi, echi, echu, lechā, echā, echammā*]
Mangalammal
Mathurambal
Meenatchy [*mīnā, āchi, mīnu, mīnācham*]
Mutthambal [*muthu*]
Narayani [*nani*]
Nagammal [*nagu*]
Nilayathatchy [*nili, nilā*]
Panjali
Parvathi
Perianayagi
Radha
Rajambal [*rajai*]
Ranganayagi
Rukmani
Sitalakshumi [*sitha, sīthi*]
Sashiambal [*sashi*]
Sattiambal [*bāmā*]
Sellammal
Selvam
Savitri
Sarasvati
Srirangammal
Sundari
Sita [*sitai*]
Sambavi [*sambu*]
Sangari
Sivagami [*sikkami, sikkali, sikkā, sikkammā*]
Suppammal [*suppu, suppammā, suppi*]
Suppalatchumy [*suppachi*]
Tiriburasundari [*sundari*]
Visalachi [*salachy, visalam*]
Venkatambal [*vēmbu, vengu, gundammā, ammaṇi*]
Valambal [*valu, vala*]
Tangammal
Yagyalakshumy
Yogambal [*yō'hā*]

A la maison on appelle les filles: *ānandam* [joie], *kuṅju* [ce mot sert à désigner les petits des animaux tels que les oiseaux, les rats, les insectes et les poissons, les gros poissons exceptés], *periakkundju* [gros k.], *siṅnakkuṅju* [petit k.], *ammākuṅju* [petit fille[, *kuṅji* [corruption de kunju], *kuṭṭi* [ce mot sert à désigner les petits des quadrupèdes, des sauriens, des serpents et des gros poissons], *periakkuṭṭi* [grand k.], *sinnakkuṭṭi* [petit k.], *tādi* [servante], *kesi* [démon], *periakkēsi* [diablesse], *sinnakkēsi* [diablotin], *sinnakkuḷandai* [petit enfant], *kaṭṭukkallā* [fagotin], etc.

(A suivre.)

Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner.

Von **P. Josef Meier**, M. S. C., Rakunei, Neu-Pommern, Südsee.

(Fortsetzung.)

VI. Sagen über Stoffe, dem Pflanzenreiche entnommen.

1. Von den Pongopong-Früchten, die zu Weibern wurden.

A. Eine *Papitalai*-Sage, erzählt von *Kopen.*

Pongopong akou, ato ti tjutjumoaato. Kor i pia, ato
Pongopong zehn, sie steckten in Schote ihrer. Land es ward dunkel, sie
ra. Ato nju pe ato wa uari pe ato poes. Amo ramat i
stiegen herab. Sie badeten und sie sangen und sie belustigten sich. Ein Mann er
tokai musue, i uronge uari eato. I ilimi ato. I njamiri ato. I lisi
ging daher verstohlen, er hörte Gesang ihren. Er erkannte sie. Er liebte sie. Er sah
ato. Tjangiato i angou konowa mises. I sukusuk. Ala tokai
sie. Leib ihrer er war weißgelb wie der einer Halbblutfrau. Er schmatzte. Sie gingen
ila warina i. I wai ila te ala, i wa: „Aua etepe?" Ala wa:
hin zu ihm. Er sagte hin zu ihnen, er sagte: „Ihr, wie ist es mit euch?" Sie sagten:
„Joja nju." Pe i wai ila te ala, i wa: „Aua asiuna, aua pati ejo
„Wir baden." Und er sagte hin zu ihnen, er sagte: „Ihr alle, ihr seid Weiber meine
una!" Ala andrasi ala tjamui, pe i pi murin e ala i wawuen.
alle!" Sie neun sie stimmten zu, und sie Frau letzte von ihnen sie mochte nicht.
Amo ramat i kusuani i, i wa: „Oi lie!" Pi murin e ala i
Der Mann er zürnte ihr, er sagte: „Du ebenfalls!" Die Frau die letzte von ihnen sie
wa: „Jo piramat poen, jo Wongowong." Amo ramat i
sagte: „Ich bin ein Menschenweib nicht, ich bin eine Pongopong-Frucht." Der Mann er
wa· „Oh! Oi a kip!" Pinpongopong i wa: „Ku lisi jo! Jo ku njak
sagte: „Oh! Du lügst!" Das Pongopongweib es sagte: „Sieh mich! Ich werde steigen
kile pongopong." I njak. I siriani i ile tjutjumoan. I la
auf den Pongopong-Baum." Sie stieg hinauf. Sie steckte sich in Hülse ihre. Sie wurde
pongopong, jota ani.
zur Pongopong-Frucht, die wir essen.

B. Sage über denselben Gegenstand, erzählt von *Hi Poallep* aus *Papitalai.*

Ato pinpongopong akou, ato ti tjutju eato. I wia, ato tu
Sie Pongoponweiber zehn, sie waren in Schoten ihren. Es ward Nacht, sie waren
nju e uai. Pongou[1]*, moen Konou, i tu tjong kap. Matan*
badend im Wasser. Pongou, ein Mann von Konou, er war suchend Kap-Lianen. Auge
i sor e tjal. I tu tjong e lono. I wia e i
seines es täuschte sich im Wege. Er war eindringend in den Wald. Es ward Nacht über ihm

iti lono. I urong ile porolu, i uronge alisai e ato pinpongopong.
im Walde. Er hörte hin ins Tal, er hörte das Lachen von ihnen den Pongopongweibern.
I wa: „Ato la tu alisai itan, ato pinramat ne
Er sagte: „Sie die gehend seiend lachend da, sind sie Menschenweiber, oder sind
ato pintjinal? Jo ku la musuani ato amu!" I lisi ato.
sie Teufelsweiber? Ich werde gehen hinschleichen mich zu ihnen noch!" Er sah sie.
Tjangiato anguoin, angouin. I wa: „Papu, ejo, ite? Ato
Leib ihrer war hellfarbig, hellfarbig. Er sagte: „Vater, mein! Ich, wo bin ich? Sie
itan jo ku puti ato kiewuen kila pati ejo!" I are warina ato. I
da ich werde nehmen sie fertig zu Weibern meinen!" Er trat hin zu ihnen. Er
wa: „Uato pinramat ne uato pintjinal?" Ato wa: „Joito
sagte: „Ihr, seid ihr Menschenweiber oder seid ihr Teufelsweiber?" Sie sagten: „Wir
pinpongopong!" „Jo ku puti uato kiewuen kila pati ejo!" Ato
sind Pongopong-Frauen!" „Ich werde nehmen euch alle zu Weibern meinen!" Sie
tjamui. I waje ato. Ato tokai ile kor ěi. I taui ato ile um.
stimmten zu. Er nahm mit sie. Sie gingen in Gehöfte seines. Er brachte sie ins Haus.
I matire ato. I matire ato pin mandrean andraamo. Pe i
Ille dormivit cum illis. Ille dormivit cum illis mulieribus adultis novem. Et ille
pa ki matire i pin riin. I rap. Ndrakein i taui
voluit dormire cum illa muliere parva. Ille haesit (in ea). Das Mädchen es gab
poan. Moen Konou i wa: „Nambu ko taui poam!"
Mund seinen (= es schrie). Der Mann von Konou er sagte: „Nicht gib Mund deinen!"
Ndrakein i wa: „Oi a rap e jo pe ko no tu kakes, e?" Pongou
Das Mädchen es sagte: „Tu haeres in me et semper es impetuosus, nonne?" Pongou
i wa: „Jo u puti oi. Oi pein an tja? Jo u puti oi,
er sagte: „Ich habe geheiratet dich. Du bist ein Weib für was? Ich habe geheiratet dich,
oi pein an kitiit alan, e?" Ndrakein i wa: „Jo u
du bist ein Weib für den Beischlaf also, nicht wahr?" Das Mädchen es sagte: „Ich mag
wawuen! Ane ko rar e jo, jo ma tjutjun." Pongou i
nicht! Vielleicht verletzest du mich, ich bin noch geschlechtsunreif." Pongou er
moange i: „Oi pintapo! Oi pinpongopong! Oi
beschimpfte sie: „Du bist eine Sklavin! Du bist ein Pongopongweib! Du bist
pinramat poen! Jajem se, papum se?" Pinpongopong
ein Menschenweib nicht! Mutter dein, wer ists, Vater dein, wer ists?" Das Pongopongweib
i wa: „Ua, oi a moange jo. Rangiau ku lisi jo palue." I wia.
es sagte: „Gut, du beschimpfst mich. Morgen wirst du sehen mich wieder." Es war Nacht.
J sua, ndrakein i wai ila te ato pilaon, i wa: „To
Die Nacht neigte sich, das Mädchen es sagte hin zu seinen Schwestern, es sagte: „Wir, lasst
k'au!" Ato tokai piaun. Ato la njak ile patapongopong eato.
uns gehen!" Sie gingen fort nachts. Sie gingen steigen auf Pongopongbaum ihren.
Ato amou ila pongopong. Rang i taai, Pongou i titie ato.
Sie verwandelten sich in Pongopong-Früchte. Der Tag er brach an, Pongou er suchte sie.
I la lisi ato. Ato wai ila te i, ato wa: „Ko la ujan alan,
Er kam sehen sie. Sie sagten hin zu ihm, sie sagten: „Wärst du gewesen gut wenn,
pongopong k'uai, ki amou kila pein. Ramat,
die Pongopong-Früchte würden wachsen, würden sich verwandeln in Weiber. Ein Mann,

pati ei poen, i ki puti pinpongopong. Kine la teoi, joito
dem Weib ihm keines, er würde heiraten ein Pongopongweib. Es ist geworden deines, wir
ka la pongopong, ko ani joito kile putuam, nambu ku puti
werden sein Pongopong-Früchte, du wirst essen uns in Bauch deinen, nicht du wirst heiraten
joito.“ Pongopong i me e Jap, i taui angou ime e Jap.
uns.“ Die Pongopong sie kamen nach Jap, sie brachten die helle Farbe her nach Jap.
Pongou i ti Moanus, i taui puitjon itl Moanus.
Pongou er blieb in Moanus, er gab die schwarze Farbe den Moanus.

[1] *Pongou* = Nebel.

C. Sage über denselben Gegenstand, erzählt von *Tou.*

Hi Moi[1] *kor ei Kalau.*[2] *I se polen. Ala pin*
Hi Moi Heimat ihre war Kalau. Sie war auf Baumwipfel ihrem. Sie Weiber von
Kalau pe ala pin Kamalah ala me tokai. Ala pin Kalau
Kalau und sie die Weiber von Kamalah sie kamen gegangen. Sie die Weiber von Kala
ala au e palan, ala pin Kamalah ala au e murin. Ala wa: „Moi,
sie gingen voraus, sie Weiber von Kamalah sie gingen hinterher. Sie sagten: „Moi,
ko me! Ta ka la nju!“ I wa: „Aua ka koloani jo amu!“ Moi
komm! Wir, laßt uns gehen baden!“ Sie sagte: „Ihr, wartet auf mich noch!“ Moi
i moele i. I moele kekan, i moele liman, pati
sie schmückte sich. Sie schmückte Füße ihre, sie schmückte Arme ihre, Schmuck für
kalion ile uei, pati ndrilingan ile uei, pati matangusun
Leibesmitte ihre war an ihr, Schmuck für Ohren ihre war an ihr, Schmuck für Nase ihre
ile uei. I tutui patirama ile lamunpalan. I lai nga ei ile
war an ihr. Sie zerrieb roten Ocker für Haar ihres. Sie nahm Kalkgefäß ihres unter
kaen, i kuni ain ei. Ala tokai. Ala pin akou ala le
den Arm ihren, sie hing über Korb ihren. Sie gingen. Sie Weiber zehn sie gingen nach
Parajeu[3] *Ala pin akou ala le Pongopou. Hi Moi i ti*
Parajeu. Sie Weiber zehn sie gingen nach Pongopou. Hi Moi sie blieb in
Palanpapi[4]*. Ala nju, ala alisai, i alisai. Ala poes, i poes.*
Palanpapi. Sie badeten, sie lachten, sie lachte mit. Sie belustigten sich, sie belustigte sich mit.
Ala wa: „Ta ka le mat!“ Ala le mat. Ala po sau
Sie sagten: „Wir, laßt uns gehen ans Ufer!“ Sie gingen ans Ufer. Sie machten trocken sich
jewuen, Hi Moi i taui molemoel ei ile tjangin. Ala tokai. Ala pin
fertig, Hi Moi sie legte an Schmuck ihren um Leib ihren. Sie gingen. Sie die Weiber
Kamalah ala le palan, ala pin Kalau ala le murin. Hi Moi
von Kamalah sie gingen voraus, sie die Weiber von Kalau sie gingen hinterher. Hi Moi
i ti moeren. Ala tokai, ala le kor eala. Ala pin Kamalah
sie war in der Mitte. Sie gingen, sie gingen in Gehöft ihres. Sie die Weiber von Kamalah
ala le kor eala, ala pin Kalau ala le kor eala. Hi Moi
sie gingen in Gehöft ihres, sie Weiber von Kalau sie gingen in Gehöft ihres. Hi Moi
i wa: „Aua ka la, ne?“ Ala wa: „Ku tu!“ I rumbuti mbuamarit
sie sagte: „Ihr geht, nicht wahr?“ Sie sagten: „Bleib du!“ Sie löste Schmuck

ëi. I taui ile rop. I njak ile moi. I amou
ihren. Sie tat ihn in einen Korb. Sie stieg auf einen Moi (Pongopong-Baum). Sie verwandelte sich
ila pongopong ise polen.
in eine Pongopong-Frucht auf dem Gipfel seinen (von Pongopong-Baum).

Po Kuop i en e kamal. I en asi palan. Patijajen i me
Po Kuop er saß im Männerhaus. Er saß bindend Haar seines. Nichte seine sie kam
tokai. Launkei ei muan. Po Kuop i wa: „Launkëi eoi pusuan,
gegangen. Blattkleid ihres war schlecht. Po Kuop er sagte: „Blattkleid deines riecht übel,
ko la tokai kiau e lonau!" Patijajen i wai ila te i, i wa: „Ndro
geh gehen fort in den Urwald!" Nichte seine sie sprach hin zu ihm, sie sprach: „Nur von
oi! Ko asou kila ujan, jo ku tais launkei ujan. Oi asou
dir hängt es ab! Verheirate dich gut, ich werde anziehen Blattkleid gutes. Du hast geheiratet
muan, launkei ejo muan." Po Kuop i wa: „Jo ita, jo ku puti
schlecht, Blattkleid meines ist schlecht." Po Kuop er sagte: „Ich da, ich soll heiraten
tja pein ujan?" I asi palan. I moele i, i tokai. I la
welches Weib schönes?" Er band Haar seines. Er schmückte sich, er ging fort. Er ging
akure iti Palanpapi. Ala pein ala me nju. Ala pin akou ala
verstecken sich in Palanpapi. Sie die Frauen sie kamen baden. Sie Weiber zehn sie
le sir, ala pin akou ala le sir. Hi Moi i ti
gingen auf eine Seite, sie Weiber zehn sie gingen auf die andere. Hi Moi sie blieb in
moeren. Ala nju. Hi Moi i rumbuti luluai ei, i taui iti leng.
der Mitte. Sie badeten. Hi Moi sie tat ab Muschelgeldschmuck ihren, sie legte ihn ans Ufer.
I la nju. Po Kuop i taui ila. I tjaujani luluai ei, i
Sie ging baden. Po Kuop er begab sich hin. Er tauschte um Muschelgeldschmuck ihren, er
tjaujani nga ëi, i tjaujani rop ei. I tokai. I la ti
tauschte um Kalkgefäß ihres, er tauschte um Korb ihren. Er ging fort. Er ging bleibend am
linpongopong. Ala nju jewuen, ala la po sau. Hi Moi i lisi
Fuß des Pongopong. Sie badeten fertig, sie gingen machen trocken sich. Hi Moi sie sah
luluai, i wa: „Iji! Tita luluai e se? Luluai ejo i la
das Muschelgeld, sie sagte: „Ei! Das ist Muschelgeld wessen? Muschelgeld meines es ist
uee? Tita nga ejo poen, tita rop ejo poen! Mbuamarit ita
wo? Dies ist Kalkgefäß meines nicht, dies ist Korb meiner nicht! Die Dinge da gehören
te se?" I lai, i moele i e uei. Ala tokai. Ala ti tjal. Ala
wem?" Sie nahm sie, sie schmückte sich damit. Sie gingen. Sie waren auf dem Wege. Sie
pin Kamalah ala la, ala pin Kalau ala me.
die Weiber von Kamalah sie waren gegangen, sie die Weiber von Kalau sie kamen nach.
Hi Moi i pa ki njak kile polenpongopong. I njak ilati sir, Po Kuop
Hi Moi sie wollte steigen auf den Gipfel des Pongopong. Sie stieg hinauf ein Stück, Po Kuop
i ilou ila. I tatuni kekan. Hi Moi i wa: „Ku luke jo! Jo ku
er sprang hinzu. Er hielt fest Füsse ihre. Hi Moi sie sagte: „Lasse los mich! Ich will
njak kile pole." Po Kuop i wa: „E poen! Ko ra!" Hi Moi
steigen auf Wipfel meinen!" Po Kuop er sagte: „Durchaus nicht! Steige herab!" Hi Moi
i kekes, Po Kuop i kekes. Angan e Po Kuop i la pokean, Hi Moi i
sie drängte, Po Kuop er drängte. Die Rede des Po Kuop sie ward siegreich, Hi Moi sie

ra. Aru tokai. Aru la ti tjal, Hi Moi i wa: „Taru
stieg herab. Die beiden gingen. Die beiden waren unterwegs, Hi Moi sie sagte: „Wir zwei
ka le kor, nambu ko me warina jo! Jo pinmoi. Nambu ko me
werden gehen ins Gehöft, nicht komme zu mir. Ich bin ein Moi-Weib. Nicht komme
warina jo! Aloa jo ku mat!" Aru le kor. Po Kuop i nela warina
zu mir! Anders ich werde sterben!" Die beiden gingen ins Gehöft. Po Kuop er ging zu
i poen. I la warina ala pin palan. Patijajen i wa: „Oi etepe?
ihr nicht. Er ging zu ihnen Weibern ersten. Nichte seine sie sagte: „Du, wie ists mit dir?
Oi a ne la matir warina i pi murin poen?" Po Kuop i wa: „Hi Moi i
Du gehst schlafen bei ihm Weib letztem nicht?" Po Kuop er sagte: „Hi Moi sie
wa, i nambun. Jo u ne la warina i poen itan." Patijajen i wa:
sagte, sie sei heilig. Ich gehe zu ihr nicht deshalb." Nichte seine sie sagte:
„Ko la warina i! Ko taui nat eoi kamal!" I la warina i, i maturuani i,
„Geh zu ihr! Erzeuge ein Kind dir männliches!" Er ging zu ihr, er schlief mit ihr,
i taui nat ise putuan. Hi Moi i tian. I taui kamal ise liman.
er erzeugte ein Kind in Leib ihrem. Hi Moi sie gebar. Sie nahm den Knaben in Arm ihren.

Kotjo e papun i ti poantjotjo.

Der Obsidiandolch des Vaters sein (des Kindes) er lag vorn auf dem Brette (über der Türe).

I wia, jajen i taui nat ei jen e tjotjou si. Nat i la
Es war Nacht, die Mutter sie legte Kind ihres liegend auf Bett eines. Das Kind es wurde
mandrean. I la usuni kotjo e papun. I tokai piaun. I la
groß. Es ging herausziehen den Dolch von Vater sein. Es ging fort nachts. Es ging
te amo lawan pati Loniu. I me taui kotjo e papun iti lakon.
töten einen Häuptling von Loniu. Es kam legen den Dolch von Vater sein auf Platz seinen.
I los ile lakon. I amou ila nat. I tang. Jajen i
Es ließ sich fallen auf Lager seines. Es wurde wieder zum Kinde. Es weinte. Mutter sein sie
la lai i. I asusui i e sus. Rang i taai, i ti limajajen.
ging tragen es. Sie beschwichtigte es mit der Brust. Der Tag er brach an, es lag auf den Armen
Kor i wia, i la mandrean. Rang i taai, i
der Mutter sein. Das Land es ward dunkel, das Kind es ward groß. Tag er brach an, es blieb
mandrean inotu. I la uluou. I te ala nat. Ala nat ala
groß für immer. Es ward ein Jüngling. Er schlug sie die Kinder. Sie die Kinder sie
tang. Ala moange i, ala wa: „Oi itan, jajem pinramat poen,
weinten. Sie beschimpften ihn, sie sagten: „Du da Mutter deine ist Menschenweib nicht,
jajem pinpongopong! Lawan e joja i me puti jajem, i
Mutter deine ist ein Pongopongweib! Häuptling von uns er kam heiraten Mutter deine, sie
taui oi. Oi a wa, oi naturamat, jajem itan amo pinpongopong!"
gebar dich. Du glaubst, du seist ein Menschenkind, Mutter deine da ist ein Pongopongweib!"
Nat i tokai. I la warina jajen. I wa: „Jaje! Jo u te
Das Kind es ging fort. Es ging zu Mutter sein. Es sagte: „Mutter mein! Ich schlug
ala nat. Ala ameani oi, ala wa, oi pinpongopong." Jajen i
die Kinder. Sie beschimpften dich, sie sagten, du seist ein Pongopongweib." Mutter sein sie
papati nat ei ile ndruan. Aru tokai. Aru los ile
nahm das Kind ihres auf den Rücken ihren. Die beiden gingen fort. Die beiden fielen in
ngai, e ndrusul. Aru mat. Ala nat nambu ala ka
ein Loch, in dem spitze Pflöcke waren. Die beiden starben. Sie die Kinder nicht sie hätten

moange i alan, jota ramat ka puti ala pinpongopong. Ala nat
beschimpft sie wenn, wir Männer würden heiraten sie die Pongopongweiber. Sie die Kinder
ala moange i, aru jajen aru mat. Jota ramat ne puti
sie beschimpften sie, die beiden Mutter und Kind die zwei starben. Wir Männer heiraten
pinpongopong poen.
die Pongopongweiber nicht.

[1] *Moi* = Pongopong. — [2] *Kalau* = Fischreuse. — [3] *Parajeu* = Unter dem *Jeu*-baum *ficus religiosa).* — [4] *Palanpapi* = Vorsprung vom Ufersand, Sandbank.

2. Warum die Blätter vom *Ndrilis*-Baum *(Terminalia litoralis)* sich nicht mehr in Weiber verwandeln.

Eine Papitalaisage, erzählt von *Kopen.*

Ndrilis Maleu.

Über die Ndrilis von Maleu.

Aru uluou arumo, aru ti kor earu. Amo i sue ile mokeu.
Sie Jünglinge zwei, die beiden waren in Heimat ihrer. Einer er ruderte in die hohe See.
Ai i uek kalani i ile kor e ndrilis. Ala ndrilis, kor i
Der Nordwest er trieb tragend ihn ins Land der Ndrilis. Sie die Ndrilis, wenn das Land
taai, ala la laundrilis, kor i pia, ala la pein.
es war hell, sie wurden Ndrilisblätter, wenn das Land es war dunkel, sie wurden Weiber.
Kosa i le kor. I la warina jaje-ala ndrilis. Jajeala i wa:
Kosa er ging ans Land. Er ging zur Ndrilismutter. Mutter ihre sie sagte:
„Kone me?" Kosa i wa: „Ua, jo kune me." Aru ti kor.
„Bist du gekommen?" Kosa er sagte: „Ja, ich bin gekommen." Die zwei blieben im Gehöft.
Kosa i la ta ni. I ani riin, ni mandrean ila te jaje-ala ndrilis.
Kosa er ging fangen Fische. Er aß die kleinen, Fische große (er gab) hin zu der Ndrilismutter.
I angani i pong si pe pong si. Pong si jaje-ala ndrilis i
Er beschenkte sie Tag einen und Tag anderen. Tag einen die Ndrilismutter sie
wa: „Kosa poa ko le kor eoi?" Kosa i wa: „Ua!" Jaje-ala ndrilis
sagte: „Kosa, willst du gehen in Heimat deine?" Kosa er sprach: „Ja!" Die Ndrilismutter
i wa: „Ko njak kile ndrilis, ko la muiti laundrilis, njumbun
sie sagte: „Steige auf einen Ndrilisbaum, geh abbrechen Ndrilisblätter, junge Triebe sein
ilati ndrun e malengan!" Kosa i la lai. Jaje-ala ndrilis Maleu
auf dem Gipfel sein in der Höhe!" Kosa er ging holen sie. Die Ndrilismutter von Maleu
i wa: „Ku sue! Ko taui laundrilis akap kile mondrol, akap kile murindrol.
sie sagte: „Rudere!" Lege Ndrilisblatt eines vorn ins Kanoe, eins hinten ins Kanoe.
Ku tjut jumoani oi kien e patale! Nambu ko lele! Ko matir ikisi
Hülle ein dich liegend mitten im Kanoe! Nicht schaue umher! Schläfere ein fest
oi!" I matir. Laundrilis arukap aru amou ila pein arumo.
dich!" Er schlief. Die Ndrilisblätter zwei, beide verwandelten sich in Weiber zwei.
Aru ujan, ujan. Aru sue. Kor i taai, Kosa i
Die beiden waren schön, schön. Beide ruderten. Das Land es wurde hell, Kosa er
mamat. I pa ki lele kile modrol, i lisi pintjuel amo. I pa ki lele
wachte auf. Er wollte schauen nach dem Bug, er sah Jungfrau eine. Er wollte schauen
kile murindrol, i lisi pintjuel amo. Kosa i alisai, i timoak jen e
hin zum Heck, er sah Jungfrau eine. Kosa er schmunzelte, er war stolz, liegend in

patale. Ato le kor. Ndrasin i wa: „Oh! Pati eoi
der Mitte des Kanoes. Die drei gingen ans Land. Bruder sein er sagte: „Oh! Weiber deine
muan e se?“ Ndrasin i wa: „Jo ku la lie!“
begehrenswerte von wem hast du sie?“ Bruder sein er sagte: „Ich werde gehen auch.“
Ndrasin i la. I le kor e ndrilis Maleu. Jaje-ala ndrilis
Bruder sein er ging. Er ging ins Land der Ndrilis von Maleu. Die Ndrilismutter
Maleu i wa: „Kone me?“ Ja uluou i wa: „Jo kune me!“
von Maleu sie sagte: „Bist du gekommen?“ Der Jüngling er sagte: „Ich bin gekommen!“
Ja uluou i la ta ni. I ani ni mandrean, i taui ni putjui ila te
Der Jüngling er ging fangen Fische. Er aß Fische die großen, er gab Fische kleine hin zu
jaje-ala ndrilis Maleu. Jaje-ala ndrilis Maleu i wa: „Kamal!
der Ndrilismutter von Maleu. Die Ndrilismutter von Maleu sie sagte: „Mann!
Oi poa ko le kor eoi?“ Uluou i wa: „Ua!“ Jaje-ala ndrilis i
Willst du gehen in Heimat deine?“ Der Jüngling er sagte: „Ja!“ Die Ndrilismutter sie
wa: „Ko njak kile ndrilis! Nambu ko le ndrun! Ku tu
sagte: „Steige auf einen Ndrilisbaum! Nicht gehe auf den Gipfel seinen! Bleibe bei
katolin! Ku muiti laundrilis arukap!“ I ti katolin. I
unterem Teile sein! Brich ab Ndrilisblätter zwei!“ Er blieb am Fuße des Baumes. Er
muiti laundrilis arukap. I wa: „Ko taui akap kile mondrol, akap kile
pflückte Ndrilisblätter zwei. Sie sagte: „Lege eines vorne ins Kanoe, eins in
murindrol! Ku tjumoe oi kile motjel, ko matir
das Hinterteil des Bootes. Hülle ein dich in zusammengenähte Pandanusblätter, schläfere
ikisi oi!“ I matir. Laundrilis arukap aru amou
ein fest dich!“ Er schlief ein. Die Ndrilisblätter zwei, die beiden verwandelten sich
ila pein. Amo kekan laken, amo matangusun ngondra. Rang
in Weiber. Eines, Füße sein waren wund, das andere, Nase sein war abgefressen. Der Tag
i taai, uluou i mamat. I lele ile mondrol, amo matangusun
er graute, der Jüngling er wachte auf. Er schaute hin zum Bug, es war eine da, Nase ihre
ngondra. I lele ile murindrol, amo kekan laken. I luwuani
war abgefressen. Er schaute hin zum Heck, es war da eine, Füße ihre waren wund. Er warf
aru ile ndras. I sue ile kor. Kosa i wa: „Kone me?“ Ndrasin
die beiden ins Meer. Er ruderte ans Land. Kosa er sagte: „Bist du gekommen?“ Bruder
i wa: „Jo kune me.“ „Pati eoi i la uee?“ Uluou i wa:
sein er sagte: „Ich bin gekommen.“ „Weiber deine sie sind wo?“ Der Jüngling er sagte:
„Pati ejo poen.“ Kosa i wa: „Oi etepe ila te jajeala?“ Uluou i
„Weib mein keines.“ Kosa er sagte: „Du wie warst du zu Mutter ihrer?“ Der Jüngling er
wa: „Jo u ani ni mandrean, jo u taui ni putjui ila te jajeala.
sagte: „Ich aß Fische die großen, ich gab Fische die kleinen hin zu Mutter ihrer.
Jajeala i taui pein arumo muan ime te jo. Jo u luwuani aru ile ndras.
Mutter ihre sie gab Weiber zwei häßliche her zu mir. Ich warf die beiden in die See.
Jo u sue ime e kor.“ Uluou ki wo ujan alan, jota ka
Ich ruderte her ans Land.“ Der Jüngling hätte gehandelt gut wenn, wir würden
la warina ala ndrilis, ta ka la puti ala kila pati ejota.
gehen zu ihnen den Ndrilis, wir würden gehen nehmen sie zu Weibern unseren.
Uluou i wo muan, ndrilis uai ila kei, jota ne puti i poen.
Der Jüngling er handelte schlecht, die Ndrilis wächst heran zum Baume, wir heiraten sie nicht.

VII. Sagen über Jap und Moanus.

1. Warum die Jap hell und die Moanus dunkel sind.

Eine Rambutjo-Sage, erzählt von *Hi Lueni*[1], einer Frau aus *Moakareng*.

Peu[2] *moen Palitaui i ani ala Polotjal jewuen. Ndro amo i*
Peu, ein Mann von Palitaui, er fraß sie die Polotjal alle. Nur einer er war
poke. I te Peu. Peu i wai ila te i, i wa: „Nambu ko
stark. Er überwand den Peu. Peu er sagte hin zu ihm, er sprach: „Nicht du hättest
te jo alan, jo ku ani aua, pepoen jo ku taui
überwunden mich wenn, ich würde gefressen haben euch, nachher ich würde erschaffen
aua palue. Oi kone te jo, ko lai kaleujo! Palo ki
haben euch wieder. Du hast überwunden mich, nimm Schwanz meinen! Kopf meiner wird
le Jap.“ Tjangi-ala Jap angouin, mataala i la taroan.
gehen nach Jap.“ Der Leib von ihnen Jap ist hellfarbig, Gesicht ihres ist geworden hell.
Jota la puitjon, matajota muan.
Wir sind dunkel, Gesicht unseres ist häßlich.

[1] *Lueni* = sie, die fallen läßt. Wort aus der Matankorsprache.
[2] *Peu* = Haifisch.

2. Weshalb es in Jap so mancherlei, in Moanus so wenig zu essen gibt.

Eine Nauna-Sage, erzählt von *Kauas u Jap*.

Karaat amo i la tou alet ile leng. Alet i tjaitj. Towal
Schildkröte eine sie ging legen Eier an den Strand. Die Eier sie schlüpften aus. Fünfzig
i la karaat, pe towal i la ramat. Ala towal ramat ala
sie wurden Schildkröten, und fünfzig sie wurden Menschen. Sie die fünfzig Menschen sie
asi Moali[1]*. Ala angani tjawat e lonau asi jewuen. Ala*
besiedelten Moali. Sie züchteten die wilden Tiere des Urwaldes alle fertig. Sie die
tjawat mataala i mulul. Ala Moali ala uti kan, ala
wilden Tiere, Gesicht ihres es ward zahm. Sie die Moali sie veranstalteten ein Fest, sie
uti kan eala. Jap pe Moanus ala kalumoani. Tjikui[2] *i talasi kan,*
veranstalteten Fest ihres. Jap und Moanus sie schauten zu. Tjikui er verteilte das Essen,
i onani Jap pe Moanus. I talasi jewuen, i wa: „Kan e aua
es reichte aus für Jap und Moanus. Er verteilte es fertig, er sagte: „Das Essen für euch
Jap ki la tjoloan, te jota Moanus e pou ito pe ni!“ Ala
Jap soll sein reichlich, das für uns Moanus soll sein für Schweine da und Fische!“ Sie die
Moanus ala moange i, ala wa: „Talatal eoi tja ujan?“
Moanus sie beschimpfte ihn, sie sagten: „Art zu verteilen deine ist sie etwas gutes?“
Lawan e ala Moali i wa: „Talatal ejo ujan. Aua moange jo
Der Häuptling der Moali er sagte: „Art zu verteilen meine war gut. Ihr beschimpft mich
jetepe? Ki la tejo alan, kan e jota Jap pe Moanus ki wo
weshalb? Wäre geworden meines wenn, das Essen von uns Jap und Moanus würde sein

sisie. Kine la teaua, oua moange jo, kan e Jap ki la
gleich. Es ist geworden eueres, ihr habt beschimpft mich, das Essen von Jap wird sein
tjoloan, kan ejota ki la totoue.
reichlich, das Essen unseres es wird sein spärlich."

[1] *Moali* = Sage, Märchen. — [2] *Tjikui* = dem man an das Gefäß stößt.

3. Weshalb das Meer Jap und Moanus trennt.

Eine Nauna-Sage, erzählt von *Kuwai*, einem Mann der Insel *Nauna*.

Kot[1] *moe Jap, Laup*[2] *moen Moanus. Kup i teani*
Kot, ein Mann von Jap, Laup, ein Mann von Moanus. Der Südost, er verschlug den
Kot. Kot i uek ile Nauna. Laup i lisi i, i waje i. Aru le
Kot. Kot er trieb nach Nauna. Laup er sah ihn, er nahm mit sich ihn. Die beiden gingen
kor. Laup i lematani i, i wa: „Oi moen tite?" „Jo moen
ins Gehöft. Laup er frug ihn, er sagte: „Du bist ein Mann von woher?" „Ich bin ein Mann
Jap, kup i teani jo. Jo u me e kor eoi." „O! Auro, ndrasi!
von Jap, der Südost er verschlug mich. Ich kam in Land deines." „Oh! Gruß, Bruder mein!
Taru ka ti kor ejo!" Ala Jap ala me sos, ala
Wir zwei, laßt uns wohnen in Land meinem!" Sie die Jap sie kamen zusammen, sie
sos iti Nauna. Ala Moanus ala la sos lie ile Nauna.
versammelten sich in Nauna. Sie die Moanus sie gingen versammeln sich auch in Nauna.
Ala asi Nauna, ala ti uei. Mbul tulungol pe si ala
Sie bauten sich an in Nauna, sie wohnten in ihm. Nach Monaten dreißig und einem sie
kulul. Ala Moanus ala ameani ala Jap, ala wa: „Kor eaua
bekamen Streit. Die Moanus sie beschimpften sie die Jap, sie sagten: „Land eueres es ist
ite?" Ala Moanus ala wa: „Kor eaua poen! Aua no tu uek e
wo?" Sie die Moanus sie sagten: „Land eueres keines! Ihr immer waret treibend auf dem
ndras. Aua painani Nauna. Aua me asi." Ala Jap ala wa: „Jota
Meere. Ihr trafet Nauna. Ihr kamt besiedeln es." Sie die Jap sie sagten: „Wir waren
ndrasi jota. Aua ameani joja, tapeta titan joja ka tjariti
Brüder von einander. Ihr habt beschimpft uns, wie soeben wir werden zerschneiden
ndras. Jota ka talasi jota. A kor ndre anganun, anganun.
das Meer. Wir werden verteilen uns. Jedes Land es wird sein sehr Sprache sein, Sprache sein.
Joja ka le Jap, ka la manjau. Aua Moanus ka me manjau.
Wir werden gehen nach Jap, werden gehen für immer. Ihr Moanus werdet bleiben für immer.
Jota ndrasi jota poen lie. Jota ka la kalial!"
Wir werden sein Brüder von einander nicht mehr. Wir werden sein Feinde!"

[1] *Kot* = Geist, der höchste Geist.
[2] *Laup* = ein Muscheltier.

4 Von *Alu*, einem Moanusweibe, das ein Mann von Jap heiratete.

Die Sage ist Gemeingut aller Admiralitätsinsulaner, erzählt von *Sojan*[1], einem Manne von *Poamatjau*.

Alu, pin Potomo[2]*, jajen i taui i ise mamandra. Ngaran*
Alu, ein Weib von Potomo, Mutter ihre sie tat sie in die Mamandra-Hütte. Ruf ihrer
i le a kor pe a kor. Ala lawan asiuna amo pa ki puti
er durchdrang jedes Land und jedes Land. Sie die Häuptlinge alle, er, der wollte heiraten

i, ki puti i. Ala etjetjengan. Alu i wa: „Jo wawuen e aua!“
sie, er heirate sie. Sie stritten sich darum. Alu sie sagte: „Ich will nichts wissen von euch!“
Ala lawan ala wa: „Ko wawuen e joja, pe ku puti se?
Sie die Häuptlinge sie sagten: „Willst du nichts wissen von uns, und du wirst heiraten wen?
Ku puti Kalomat[8], moe Jap?“ Alu i wa: „I ki tu itj
Wirst du heiraten den Kalomat, einen Mann von Jap?“ Alu sie sagte: „Er würde sein nahe
alan, jo ku kai i. Kor ei alauen, ane jo u ne lisi matan poen.“
wenn, ich würde aufsuchen ihn. Land seines ist fern, vielleicht ich sehe Angesicht seines nicht.“

Ngaran i ilou ile Jap ilate Kalomat. Kalomat i tuanani lui
Ruf ihrer er drang nach Jap hin zu Kalomat. Kalomat er schickte fort Treibholzstamm
sei, i wa: „Ko uek kile Potomo, ko lai kopat asi kiti ndritam,
einen, er sagte: „Treibe nach Potomo, sammele an Krabben alle an Körper deinem,
ko uek kilati palanum e Alu!“ I uek ile Potomo. Ala pin
treibe hin zur Vorderseite des Hauses der Alu!“ Er trieb nach Potomo. Sie die Weiber
Potomo ala lisi lui, i taui njatoan. Ala pin Potomo
von Potomo sie sahen das Treibholz, es verursachte Wellen. Sie die Weiber von Potomo
ala asi kopat e uei. Ala asi jewuen, pein amo i la tokai. Alu i
sie fingen die Krabben darauf. Sie fingen sie fertig, Frau eine sie ging fort. Alu sie
jujuu ila te i: „Nja itan, ko tou si kopat kime te jo!“ Ja pein i wa:
rief hin zu ihr: „Du so und so da, gib eine Krabbe her zu mir!“ Die Frau sie sagte:
„Kekam poen? Ko tokai. ko la wo teoi!“ Amo i me tokai
„Füße deine nicht du hast? Geh hinaus geh holen die deinen!“ Eine andere sie kam gegangen
lie. I jujuu ila te i: „Si kopat kime, jo ku ani!“ Ja pein i
wiederum. Sie rief hin zu ihr: „Eine Krabbe her, ich möchte essen sie!“ Die Frau sie
wai ila te i, i wa: „Kekam poen? Ko tokai, ko la wo teoi!“
sagte hin zu ihr, sie sagte. „Füße deine nicht du hast? Geh hinaus, geh holen die deinen!“
I taui motjel ile ndritan, i tokai. I le kasolui,
Sie legte an das Pandanusblattkleid um Körper ihren, sie ging hinaus. Sie ging an die Seite
i pe ndrakein amo koloan. Ndrakein i atne ngaran,
des Treibholzes, sie und Mädchen eins, Wächterin ihre. Das Mädchen es nannte Namen ihren,
i wa: „Alu, ko le ndritalui, ko asi kopat!“ Alu i tjalou ile lui.
es sagte: „Alu, geh auf das Treibholz, fange Krabben!“ Alu sie stieg auf das Treibholz.
Lui i mbuluti kekan. Lui i uek ile mokeu. Ndrakein
Das Treibholz es klemmte fest Füße ihre. Das Treibholz es trieb auf die hohe See. Das Mädchen
i wa: „Alu ko wel!“ Alu i wa: „Joh, assao! jo u no
es sagte! „Alu springe herab!“ Alu sie sagte: „O weh, Tochter mein, ich versuche
wel lawuen!“ Lui i uek kalani i ile Jap. Kalomat i
hinabzuspringen vergebens!“ Das Treibholz es trieb tragend sie nach Jap. Kalomat er
njak iti polenpitou. I lele ile mokeu. I lisi
war gestiegen auf den Gipfel eines Pitou-Baumes. Er spähte auf die See hinaus. Er sah das
lui. I amuti mbuanpitou alima. Lui i uek ile paran-
Treibholz. Er machte Zeichen in Pitou-Früchte fünf. Das Treibholz es trieb hin unter den
pitou. Kalomat i luwuani mbuanpitou si ila. Alu i lai, i
Pitou-Baum. Kalomat er warf Pitou-Frucht eine hinunter. Alu sie nahm sie, sie

ilimoani, i wa: „Ki la putjinkekanpalimat alan, jo
besah sie, sie sagte: „Wäre es ein Zeichen von der Kralle eines fliegenden Hundes wenn, ich
ku ilimi, konowa putjilimaramat ito." I lele ila
würde erkennen es, es ist wie ein Zeichen mit dem Nagel eines Menschen das." Sie sah hin
pe ime. Kalomat i eateare i, i wa: „Oi a lisi se?" Alu i wa:
und her. Kalomat er erschreckte sie, er sagte: „Du schaust nach wem?" Alu sie sagte:
„Jo u lisi oi. Oi lawan ne oi lau?" Kalomat
„Ich schaue nach dir. Bist du ein Häuptling oder bist du ein gewöhnlicher Mann?" Kalomat
i wa: „Jo Kalomat, jo lawan i Jap!" Alu i wa: „Jo pinlawan
er sagte: „Ich bin Kalomat, ich der Häuptling von Jap!" Alu sie sagte: „Ich bin die Herrin
in Potomo!" I waje i ile kor. I taui i iti kejau. I wai ila te
von Potomo!" Er nahm mit sie ins Gehöft. Er brachte sie ins Bett. Er sagte hin zu
ala paluan, i wa: „Aua ka wo kan ei!" Kalomat i matire i.
ihnen den Weibern seinen, er sagte: „Ihr, kocht Essen ihr!" Kalomat er schlief mit ihr.
I taui nat amo kamal. Alu i wa: „Kalomat! Jo wa ku le Moanus."
Sie gebar Kind ein männliches. Alu sie sagte: „Kalomat! ich will gehen nach Moanus!"
Kalomat i wa: „Ku sui palenkei!" I sui sangat pe tulungol. Kalomat
Kalomat er sagte: „Streife ab Sagoblattrippen!" Sie streifte ab hundert und dreißig. Kalomat
i wa: „Ko le Moanus! Nou eoi akou pe lima. Ku mulie kime!
er sagte: „Geh nach Moanus! Tage deine sind zehn und fünf. Dann kehre zurück hierher!
Kolom kila te nat! Nat ane ki mat e sus."
Hals dein sei hin zum Kinde! Kind vielleicht würde sterben vor Mangel an Muttermilch."
Alu i uti palenkei ile ndras. Ndras i tjamar. I tokai. I
Alu sie warf Sagoblattrippe ins Meer. Das Meer es wurde trocken. Sie ging einher. Sie
uti palenkei sangat pe tulungol jewuen, i la tjalou ile Potomo.
hatte geworfen Sagoblattrippen hundert und dreißig fertig, sie ging betreten Potomo.
Ato pision ato lisi i. Ato ngareani i. I la warina pision pe
Sie Brüder ihre sie sahen sie. Sie nannten bei Namen sie. Sie ging zu Brüdern ihren und
papun pe jajen. Ato lisi sus ei, ato wa: „Oi a tou nat?"
Vater ihren und Mutter ihrer. Sie sahen Brüste ihre, sie sagten: „Du hast geboren ein Kind?"
I wa: „Ua, jo u tou nat amo." Nou e ja kamal ei, i tjani
Sie sagte: „Ja, ich habe geboren Kind eines!" Die Tage von Mann ihrem, er hatte gezählt
ila ei i, i ewuen. I wa: „Nou ejo i ewuen. Jo pa ku le
sie hin zu ihr, sie waren fertig. Sie sagte: „Tage meine sie sind fertig. Ich will gehen nach
Jap. Ato pision ato tatuni i, ato wa: „Ku tu amu! Mbul
Jap." Sie Brüder ihre sie hielten zurück sie, sie sagten: „Bleibe noch! Wenn Monate
eoi tatalo, joja ka la taui oi." Mbul atalo nat
deine drei sind, wir werden gehen bringen heim dich." Nach Monaten drei das Kind
i mat. Kalomat i luwuani i. Nat i tandrul palue, i ne mat poen.
es war gestorben. Kalomat er warf weg es. Das Kind es erhob sich wieder, es war tot nicht.
I lingani jajen lawuen, papun i tjariti ndras, i wa:
Er wartete auf Mutter seine (des Kindes) vergebens, Vater sein er teilte das Meer, er sagte:
„Ki la tejo alan, Moanus pe Jap ki paut. Kine la
„Wäre geworden meines wenn, Moanus und Jap würden zusammenhängen. Es ist geworden
te Alu, Jap ki me ir, Moanus ki la ir!" Alu i
das der Alu, Jap wird sein auf dieser Seite, Moanus wird sein auf jener Seite!" Alu sie

taui nat iti Jap, Jap panum puitjon, panum angouin. Alu i me
gebar ein Kind in Jap, Jap einige sind dunkelfarben, einige hellfarbig. Alu sie kam
e Moanus, jota puitjon.
nach Moanus, wir sind dunkelfarbig.

[1] *Sojan* = Der stehend ißt, von „*so*" stehen und „*an*" essen.
[2] *Potomo* = *Po Tomo* = der Vater.
[3] *Kalomat* = Fliege.

5. Die Geschichte eines Geschwisterpaares.

Eine Papitalai-Sage, erzählt von *Hi Tulukor*, einer Frau aus *Papitalai*.

Saminkap[1] *pe Saminrop*[2] *aru taui nat earu taruuo, amo pein*
Saminkap und Saminrop die zwei erzeugten Kinder ihre zwei, ein Mädchen
pe amo kamal. I pein i la mandrean marajen. Aru tjili
und einen Knaben. Das Mädchen es wurde groß schnell. Die beiden durchstachen
ndrilingan, aru taui i ise mamandra. I kamal i manajan amu,
Ohren seine, die beiden taten es in die Mamandra-Hütte. Er der Knabe er war klein noch,
i njanj ile kamal. Saminkap i wa: „Ko njanj kile um, jo u tu
er kroch ins Männerhaus. Saminkap er sagte: „Krieche ins Familienhaus, ich bin
sol kap!" I njanj ile um, jajen i wa: „Ko le kamal,
drehend Schnüre." Er kroch ins Familienhaus, Mutter seine sie sagte: „Geh ins Männerhaus,
jo u tu tir rop!" I le kamal, papun i wa: „Ko le
ich bin flechtend Körbe!" Er ging ins Männerhaus, Vater sein er sagte: „Geh ins
um, jo u tu sol kap!" Nat, tjong i ani i. I tang,
Familienhaus, ich bin drehend Schnüre!" Der Knabe, Hunger er verzehrte ihn. Er weinte,
i le um. Jajen i wa: „Ko le kamal, jo u tu tir
er ging ins Familienhaus. Mutter sein sie sagte: „Geh ins Männerhaus, ich bin flechtend
rop!" I tokai ile kamal, papun i wa: „Ko le um, jo u tu
Körbe!" Er ging ins Männerhaus, Vater sein er sagte: „Geh ins Familienhaus, ich bin
sol kap!" Pision i se mamandra. I talumui ma taakou,
drehend Schnüre!" Schwester sein sie war in der Mandrahütte. Sie kochte Taros zehn,
i utuani poekou. I lai pos si. I tokai, i la are. Natunat
sie schöpfte voll Wassergefäße. Sie trug Ruder eines. Sie ging, sie kam heraus. Das Knäblein
i tang, i tang, i tang. Papun pe jajen mataaru i ne momoa e
es weinte, es weinte, es weinte. Vater sein und Mutter sein, Augen ihre sie hatten acht auf
i poen. Pision i la are, i lai ma taakou, uai taruo, pos
es nicht. Schwester sein sie ging heraus, sie trug Taro zehn, Wassergefäße zwei, Ruder
si. I tang lie, i tangisi pision. I la, i papati i. I la
eins. Sie weinte auch, sie weinte über den Bruder ihren. Sie ging, sie nahm auf ihn. Sie ging
riui ndrol ile ndras. I taui pision ise patale. Aru
ziehen das Kanoe ins Meer. Sie setzte Bruder ihren in die Mitte des Kanoe. Die zwei
sue, aru pa ka le Jap. Nat i lisi par, i
ruderten, beide wollten gehen nach Jap. Der Knabe er sah eine Pandanusfrucht, die
lom. Nat i wa: „Pisio! Si pa!" I tangisi
reif war. Der Knabe er sagte: „Schwester mein! Eine Pandanusfrucht!" Er weinte
par. Aru le leng. Pision i wai ila te i,
nach der Pandanusfrucht. Die Beiden gingen ans Ufer. Schwester sein sie sagte hin zu ihm.

i wa: „Nat, par ki la ujan, jo ku lai klme,
sie sprach: „Kind, die Pandanusfrucht sollte sie sein eine gute, ich werde holen sie herunter,
oi ko ani; par ki la tjinal, ki ani jo.
du wirst essen sie; die Pandanusfrucht sollte sie sein ein Teufel, er wird fressen mich.
Ngai e tjako ilatu, tjako ki me waje
Die Höhle eines Einsiedlerkrebses ist dort, der Einsiedlerkrebs sollte er kommen mitnehmen
oi, ko la warina i!" Pision i njak. I taui kekan
dich, gehe zu ihm!" Schwester seine sie kletterte hinauf. Sie setzte Füße ihre
iti tjanganpar. I pa ki muiti par. Par i
in eine Gabelung des Pandanus. Sie wollte pflücken die Pandanusfrucht. Der Pandanus, er
rapiti i. I pa k'usuni i, potonpar i tange i.
zwängte fest sie. Sie wollte losmachen sich, die Pandanusstacheln sie stachen sie.
I usuni i lawuen, i tang. I lele ila te pision
Sie versuchte loszumachen sich vergebens, sie weinte. Sie sah hin zu Bruder ihrem
ile ndrol, i tang, i tang, i tang. Pision e ndrol i lele ila te
im Kanoe, sie weinte, sie weinte, sie weinte. Bruder ihrer im Kanoe er sah hin zu
i e malengan, i tang, i tang, i tang. Tjako urong ndrilang i
ihr in der Höhe, er weinte, er weinte, er weinte. Der Einsiedlerkrebs hörte das Weinen des
nat. I njanj ime e leng, i lematani i, i wa: „Uaru se?" Nat
Kindes. Er kroch her ans Ufer, er frug ihn, er sagte: „Du mit wem?" Der Knabe
i wa: „Joru pisio!" Tjako i wa: „Pisiom i la
er sagte: „Ich und Schwester meine!" Der Einsiedlerkrebs er sagte: „Schwester deine sie ist
uee?" Nat i wa: „Pisio ilati polenpar."
wo?" Der Knabe er sprach: „Schwester meine ist auf dem Gipfel des Pandanus."
Tjako i wa: „Taru ka la lisi i." Aru la
Der Einsiedlerkrebs er sagte: „Wir zwei laßt uns gehen sehen sie." Die beiden gingen
lisi i. Nat i wai ila te pision, i wa: „Ku tu, ne?
sehen sie. Der Knabe er sagte hin zu Schwester seiner, er sprach: „Bleibe du, nicht wahr?
Jo tjako kine waje jo." Pision i wa: „Ko la
Ich, der Einsiedlerkrebs hat mitgenommen mich." Schwester seine sie sagte: „Gehe
warina i, ujan! Tjako ki angani oi." I la warina i, aru
zu ihm, gut! Der Einsiedlerkrebs wird ernähren dich." Er ging zu ihm, die beiden
le ngai.
gingen in die Höhle.

Moe Jap, i tu so ni. I lisi tja moluanpein iti ndras.
Ein Mann von Jap, er war fangend Fische. Er sah einen Frauenschatten im Meer.
I lisi, i wa: „Uh! Pein amo ita muan e se?" I nju.
Er sah ihn, er sagte: „Uh! Weib eines da begehrenswertes, ist wessen?" Er tauchte unter.
I njamui poanj, i ne lai poen. I auen ise ndrol, i lele ile ndras,
Er scharrte die Erde, er faßte sie nicht. Er stieg ins Kanoe, er sah ins Meer,
i lisi, i wel ile ndras, i nju. Injamui leng, i ne lai
er sah sie, er sprang ins Meer, er tauchte unter. Er scharrte den Sand, er faßte sie
poen, i me tjau. I tjalou ise ndrol. I lele ile ndras, i lisi tja
nicht, er kam auftauchen. Er kletterte ins Kanoe. Er sah ins Meer, er sah einen

moluanpein. I nju lie, i ne lai poen. I wa: „Pein amo ita i
Frauenschatten. Er tauchte abermals, er faßte sie nicht. Er sagte: „Weib eines da es

la uee?“ Poromatan i ngandri e ndras. I ungang amu,
ist wo?“ Augenhöhlen seine sie schmerzten vom Seewasser. Er ruhte sich aus noch,

ja pein i ateare i, i wa: „Mah! Oi a tu nju e tja? Jo ita!“
die Frau sie erschreckte ihn, sie sagte: „He da! Du bist tauchend wonach? Ich bin hier!“

Moe Jap i wa: „Oi etepe?“ Ja pein i wa: „Partjinal
Der Mann von Jap er sagte: „Du, wie ists mit dir?“ Die Frau sie sagte: „Der Teufelpandanus

i rapiti jo.“ Moe Jap i tokai ile lonpilang. I lai
er zwängt mich fest.“ Der Mann von Jap er ging ins Innere der Pflanzung. Er holte

lei, i njamui pokapoak, i lai ndrilou, i lai
Ingwer, er schabte die Rinde vom Pokapoakbaum, er nahm einen Drazänenstrauch, er nahm

mbue, i lai moareta, i tokai ime. I tuei mbue,
Betel, er nahm Blätter der Pfefferranke, er ging hin zu ihr. Er kaute die Betelnüsse,

i ani pokapoak, i ani lei, i umari ndrilou. I njak.
er aß die Pokapoakrinde, er aß den Ingwer, er bespuckte den Drazänenstrauch. Er stieg hinauf.

I rosani ndrrlou ile par, par i tjangang. Aru
Er schüttelte die Drazäne gegen den Pandanus, er ging auseinander. Die beiden

ra. I waje i. Aru auen ile ndrol, aru sue
kletterten hinunter. Er nahm mit sie. Die beiden stiegen ins Kanoe, die beiden ruderten

ile Jap.
nach Jap.

Tjako i tokai, nat i tokai. Aru tu lokai
Der Einsiedlerkrebs er ging aus, der Knabe er ging aus. Die beiden waren gehend

ila pe ime. Hi Mbuisir,[3] *pintjinal, Hi Koakal*[4]*, pinramat, kor*
hin und her. Hi Mbuisir, ein Teufelweib, Hi Koakal, ein Menschenweib, Land

earu a kor. Aru la po mangas. Aru tjani
ihres war ein anderes Land. Die beiden gingen arbeiten. Die beiden schnitten ab

launmbulai, aru le um. Hi Koakal i wa: „Mbuisir
Taroblätter zum Gemüse, die beiden gingen nach Hause. Hi Koakal sie sagte: „Mbuisir

pilao! Mbuisir ku ti um! Jo ku la utue ndras.“
Schwester meine! Mbuisir bleibe du zu Hause! Ich werde gehen schöpfen Seewasser.“

I la, i la utue ndras. I lisi poenkekantjako pe
Sie ging, sie ging schöpfen Seewasser. Sie sah die Fußspuren des Einsiedlerkrebses und

poenkekanatunat. I wa: „Tito poenkekantjako, tito
die Fußspuren eines Kindes. Sie sagte: „Das ist die Fußspur des Einsiedlerkrebses, dies

konowa poenkeka-amo nat.“ I akure, i pa ki lele. I lisi
da ist wie die Fußspur eines Kindes.“ Sie versteckte sich, sie wollte aufpassen. Sie sah

aru. Tjako i au e palan, nat i au murin.
die beiden. Der Einsiedlerkrebs er ging voraus, der Knabe er ging hinterdrein.

Tjako i tjong ile ngai. Nat pa ki tjong, pa ki
Der Einsiedlerkrebs er schlüpfte in die Höhle. Der Knabe wollte hineinschlüpfen, er wollte

la, Hi Koakal i ilou, i tjamburui i, i papati i ile ndruan.
gehen, Hi Koakal sie sprang hinzu, sie packte ihn, sie nahm ihn auf Rücken ihren.

Aru tokai. Tjako i ling lawuen, i wa: „Nat ejo ita,
Die beiden gingen. Der Einsiedlerkrebs er wartete vergebens, er sagte: „Kind meines da,
i la uee?“ I tang. Tjako i wa: „Ki la tejo alan, amo
es ist wo?“ Er weinte. Der Einsiedlerkrebs er sagte: „Wäre geworden meines wenn, ein
pein ki taui nat, jajen pa ki mat, nat ki me,
Weib würde gebären ein Kind, Mutter sein wollte sterben, das Kind es würde kommen zu mir,
jo ku angani i. I kine la eoi, ko taui nat, ko angani
ich würde ernähren es. Es ist geworden deines: du wirst gebären ein Kind, du wirst ernähren
i. Jajen pa ki mat, i ki tu majajaue e um sem pe sem. Jo ku
es. Mutter sein will sterben, es wird sein wandernd von Haus einem zum andern. Ich werde
la kaniangandre“.
sein ein Kotfresser.“

Hi Koakal i wai ila te nat, i wa: „Nat nambu ko tang!
Hi Koakal sie sagte hin zu dem Knaben, sie sprach: „Kind, nicht weine!
Oi ko tang alan, tjinal k'urong, ki ani jotaru. Ko no tu
Du wirst weinen wenn, das Teufelsweib wird hören es, wird fressen uns beide. Immer sei
molomol! Jo ku la tu wo kan kime te jotaru. Ko la mandrean,
still! Ich werde gehen, seiend bereitend Essen her für uns zwei. Wirst du sein groß,
taru ka te i.“ I angani i. I la mandrean. Hi Koakal i
wir zwei werden umbringen es.“ Sie ernährte ihn. Er wurde groß. Hi Koakal sie
kiwani Hi Mbuisir, i wa: „Oh, pilao! Ai, i wuitj, i la
hinterging Hi Mbuisir, sie sagte: „Oh, Schwester mein! Nordwest, ein schwarzer, er zieht
enau! Tita jotaru ka momoa e mbura.“ Hi Mbuisir i wa:
herauf! Jetzt wir beide werden leiden unter dem Regen.“ Hi Mbuisir sie sagte:
„Pilao! oi piramat. Um eoi ujan. Jo pintjinal,
„Schwester meine! du bist ein Menschenweib. Haus deines ist gut. Ich bin ein Teufelsweib,
um ejo muan. Ko me pakutani um ejo!“ Hi Koakal i wa: „Ko
Haus meines ist schlecht. Komme ausbessern Hütte meine!“ Hi Koakal sie sagte: „Lege
matir kiti lonum! Jo ku tjulungi um eoi.“ I la tjariti
schlafen dich ins Innere der Hütte! Ich werde zumachen Haus deines.“ Sie ging abhauen
launiu, launiu mangun. I tjulungi um ei. I tjulungi isop jewuen,
Kokosblätter, Kokosblätter trockene. Sie machte zu Hütte ihre. Sie verschloß sie dicht ganz,
i lematani i ile um, i wa: „Hi Mbuisir, mundruken i sou ne poen?“
sie frug sie in der Hütte, sie sagte: „Hi Mbuisir, ein Loch es ist da oder nicht?“
Hi Mbuisir i wa: „Ape ito.“ I tjulungi. Londrian-um ei
Hi Mbuisir sie sagte: „Ein kleines ist dort.“ Sie verstopfte es. Das Innere der Hütte ihrer
i likom. Hi Mbuisir i matir. Ngarombuin i kakaui
es war stockfinster. Hi Mbuisir sie schlief. Die Sehnen von Genitale ihrem sie umklammerten
kao. Aru nat ei aru utani moan. Amo i au e
den Dachsparren. Die beiden Kinder ihre die zwei zündeten an Feuer. Einer er ging auf
sir, amo i au e sir. Aru utani moan ile um.
eine Seite, der andere er ging auf die andere Seite. Die beiden steckten das Feuer an die Hütte.
Moan i je, i tulumui um. I tulumui Mbuisir. Hi Mbuisir
Das Feuer es loderte, es äscherte ein die Hütte. Es verbrannte die Mbuisir. Hi Mbuisir
i mat.
sie starb.

Hi Koakal i waje nat. Aru sue ile Jap. Pision
Hi Koakal sie nahm mit den Knaben. Die beiden ruderten nach Jap. Bruder ihrer
i ilimi i. I wa: „Hi Koakal! Titan konowa pisio.“
er erkannte sie (die Schwester). Er sagte: „Hi Koakal! D. se ist wie Schwester meine.“
I wa: „Ua!“ I wa, i ki me. Pision i la warina i. I la
Sie sagte: „Ja!“ Sie sagte, er soll kommen. Bruder ihrer er ging zu ihr. Er ging
warina tjali ei. Aru uti kan. Ngaran i ilou ile
zu Schwager seinem. Die beiden veranstalteten ein Essen. Der Ruf davon er drang in
a kor pe a kor. Ala Jap pe ala Moanus, ala kalumoani
ein Land und in ein ander Land. Sie die Jap und sie die Moanus, sie besahen sich
kan. Ngaran i ilou ila te Saminkap pe Saminrop. Aru sue.
das Essen. Der Ruf davon er drang hin zu Saminkap und Saminrop. Die beiden ruderten.
Aru la kalum lie. Nat uror, i wa: „Oh!“ ila te Saminkap
Die beiden gingen zuschauen auch. Der Sohn redete stolz, er sagte: „Oh!“ hin zu Saminkap
pe Saminrop, „aru ne pomane jo poen. Pisio i tangisi jo,
und Saminrop, „die beiden pflegten mich nicht. Schwester meine sie erbarmte sich meiner,
i waje jo, joru me e Jap, joro me uti kan.
sie nahm mit mich, wir beide kamen nach Jap, wir beide kamen veranstalten das Essen.
Ko me lai kime teoi: ndrem iti kuim! Uaru ka iti
Komm nehmen hin deines: Kot deinen in Gesäß deinem! Ihr zwei möget begatten
uaru! Uaru muan.“ Kan earu i ror. Aru talasi
euch! Ihr zwei seid schlecht.“ Das Essen der beiden es war auf. Die beiden verteilten
kan ile Jap pe Moanus. Saminkap pe Saminrop aru lai
das Essen unter Jap und Moanus. Saminkap und Saminrop, die beiden erhielten
ngandre, aru lai nim, aru sue.
Exkremente, die zwei erhielten Urin, die beiden ruderten fort.

[1] *Saminkap* = Faser der Kap-Liane, aus der Schnüre verfertigt werden.
[2] *Saminrop* = Fasern, welche an den Rändern des Tragkorbes überhängen.
[3] *Mbuisir* = quae expandit genitalia sua sicut brachia ad capiendum, *mbui* genitalia feminea, *sir* expandere.
[4] *Koakal* = eine Art Einsiedlerkrebs.

6. Die Fahrt der Paluar nach Jap.

Eine Sage von der Insel *Mouk*, erzählt von *Kauas u Jap*.

Po Kuel[1], *moen Paluar. Ala Paluar asangat ala pa ka le*
Po Kuel, ein Mann von Paluar. Sie die Paluar hundert sie wollten gehen nach
Jap. Ala wa: „Jota ka le Jap!“ Ala mutjinani Po Kuel. Ala wa:
Jap. Sie sagten: „Wir, laß uns gehen nach Jap!“ Sie wiesen ab den Po Kuel. Sie sagten:
„Po Kuel, ku ti kor! Ko koloani ala pein!“ Po Kuel i wa: „Jo ku
„Po Kuel, bleibe du daheim! Bewache sie die Weiber!“ Po Kuel er sagte: „Ich würde
ti kor aloa, aua ka le Jap, aua ka me embus kime te
zu Hause bleiben wenn, ihr würdet gehen nach Jap, ihr würdet kommen zürnen her zu
jo, aua ka wa: ane jo u iti pati eaua. Ala pein ala ka
mir, ihr würdet sagen. vielleicht ich hätte beschlafen Weiber eure. Sie die Weiber sie mögen
ti kor, jota ka le Jap.“ Ala wa: „Poen! Oi ku ti kor.
bleiben zu Hause, wir werden gehen nach Jap.“ Sie sagten: „Nein! Du bleibe daheim,

joja ka la!" *I wa: „Aua ka la!"* *Ala sosongani pos, ala*
wir werden gehen." Er sagte: „Ihr, nun so gehet!" Sie trugen zusammen die Ruder, sie
sosongani palei, ala sosongani pao, ala moneani
trugen zusammen die Segel, sie trugen zusammen die großen Ruder, sie richteten her
ndrol. Tjauka i taui poan, Po Kuel i au e palan, i
die Kanoe. Der Tjaukavogel er gab Mund seinen (schrie), Po Kuel er ging voraus, er
la akure iti poronpalei. Ala Paluar ala
ging verstecken sich in die Höhlung eines zusammengerollten Segels. Sie die Paluar sie
ungung nause, ala wa: „Ta ka tokai nause! Ane Po Kuel k'urong
weckten sich leise, sie sagten: „Laßt uns fortgehen leise! Vielleicht Po Kuel würde hören
ndrungajota, ane i ki mamat!" Ala tokai nause. Ala auen ile
Geräusch unseres, vielleicht er würde wach werden!" Sie gingen fort leise. Sie stiegen in
ndrol. Ala sue. Awe kauo poen. Ala sue, sue. Paluar i
die Kanoe. Sie ruderten. Etwas Wind war nicht. Sie ruderten, ruderten. Paluar war
kamum, tolau i ilou, ala wa: „Ta ka langat!" Ala asi
verschwunden, Nordwind er erhob sich, sie sagten: „Wir, laßt uns segeln!" Sie banden fest
patanpalei, ala rumbuti palei. Ala riui palei, ala lisi Po Kuel.
die Segelstangen, sie lösten die Segel. Sie hissten die Segel, sie sahen den Po Kuel.
Ala wa: „Oh! Po Kuel i ti palei, i akure iti palei!" Ala wa:
Sie sagten: „Oh! Po Kuel er war im Segel, er versteckte sich im Segel!" Sie sagten:
„Po Kuel, oi poa ko le ee?" I wa: „Jo wa ku la lisi awe Jap!"
„Po Kuel, du willst gehen wohin?" Er sagte: „Ich will gehen sehen ein wenig Jap!"
Ala wa: „Ta ka mulie!" Ala mulie. Ala wa: „Po Kuel, poa ko
Sie sagten! „Wir, laßt uns umkehren!" Sie kehrten um. Sie sagten: „Po Kuel, willst du
pakute lie, joja ka te oi!" I wa: „Ujan! Aua ka te jo!" Ala
tun es wieder, wir werden schlagen dich!" Er sagte: „Gut! Ihr, schlaget mich!" Sie
le kor. Ala kiwani Po Kuel. Ala wa: „Ta ka la ungang!"
gingen ans Land. Sie täuschten Po Kuel. Sie sagten: „Wir, laßt uns gehen ausruhen uns!"
Ala la, ala ungang. Kor i pia. I po sisie, Po Kuel i
Sie gingen, sie ruhten sich aus. Das Land es ward dunkel. Es war Mitternacht, Po Kuel er
tokai, i la akure iti poronkauakau. Ala matir
ging hinaus, er ging verstecken sich in der Höhlung eines Lanzenbündels. Sie waren eingeschlafen
jewuen, i asi motjel, jen e lakon. Kor i
ganz, er hatte gebunden eine Pandanusmatte, liegend auf Platz seinem. Das Land es
tariti, ala tuanani amo, ala wa: „Ko la lisi Po Kuel!" I tokai, i
war stille, sie schickten einen sie sagten: „Geh sehen den Po Kuel!" Er ging fort, er
inin ile um, i lisi motjel, jen e lako Po Kuel, i mulie,
guckte in die Hütte, er sah die Pandanusmatte, liegend auf dem Platz des Po Kuel, er kehrte zurück,
i wa: „Po Kuel i la tu matir. Ta ka tokai!" Ala tokai jewuen, ala
er sagte: „Po Kuel er ist schlafend. Wir, laßt uns gehen!" Sie gingen fort fertig, sie
auen ile ndrol, ala wa: „Pos! Ta k'au e tou, ane
stiegen in das Kanoe, sie sagten: „Die Ruder! Wir, laßt uns fahren zur Seite, daß nicht
Po Kuel ki kau kime e ndrol!" Ala sue, sue. Matamorai i
Po Kuel möge schwimmen her ins Kanoe!" Sie ruderten, sie ruderten. Die Sonne sie
tje, Paluar i kamum jewuen, awe i ne sou poen. Ala neneu, ala
schien, Paluar es war verschwunden fertig, etwas es war übrig nicht. Sie plauderten, sie

wa: „Po Kuel i ti kor! I ki titie jowa lawuen, i ki tang.“ Po
sagten: „Po Kuel er sitzt daheim! Er wird suchen uns vergebens, er wird weinen!“ Po
Kuel i en e poronkauakau, i urong, i alisai musue. Ala lisi
Kuel er lag in der Höhlung des Lanzenbündels, er hörte es, er lachte verstohlen. Sie sahen
manuai, ala alul iti ndras. Ala wa: „Po Piniu², ko la lai kauakau kime!
Seevögel, sie saßen im Meere. Sie sagten: „Po Piniu, geh bringen die Lanzen her!
Jota k' atingi manuai!“ Po Piniu i la lai kauakau. I tapari kauakau,
Wir wollen treffen die Vögel!“ Po Piniu er ging holen die Lanzen. Er löste das Lanzenbündel,
i lisi Po Kuel, i ngareani i, i wa: „Oh! Po Kuel i tu, oh!“ Ala
er sah Po Kuel, er nannte Namen seinen, er sagte: „Oh! Po Kuel er ist hier, oh!“ Sie
panum ala wa: „Moen tapo! Poa ko le ee?“ Ala wa: „Ta ko
einige sie sagten: „Sklave! Du willst gehen wohin?“ Sie sagten: „Wir, laßt uns
mulie!“ Ala pauum ala wa: „Kor kine alau. I ki ti ndrol,
umkehren!“ Sie einige sie sagten: „Das Land ist schon ferne. Er soll bleiben im Kanoe,
ta ka le Jap!“ Ala le Jap. Amo i la warina kauas ei.
während wir gehen nach Jap hinein!“ Sie gingen nach Jap. Jeder er ging zu Freunden seinen.
Po Kuel i ti ndrol, amo kauas ei pein. Tjong i ani i. I
Po Kuel er blieb im Kanoe, ein Freund sein war nicht. Hunger er verzehrte ihn. Er
tang, i tang, i tang. Moe Jap amo i me nju, i wa: „Oi pe
weinte, er weinte, er weinte. Ein Mann von Jap einer er kam baden, er sagte: „Du und
se?“ Po Kuel i wa: „Ndro jo!“ Oi kone anaan ne poen?“ Po Kuel i
wer?“ Po Kuel er sagte: „Nur ich!“ „Du schon hast gegessen oder nicht?“ Po Kuel er
wa: „E poen!“ Moe Jap i wa: „Ko me! Taru ka le kor!“
sagte: „Nicht!“ Der Mann von Jap er sagte: „Komm! Wir zwei, gehen wir ins Dorf!“
Aru le kor. Moe Jap i tjariti pou amo, i amburuti ma.
Die beiden gingen ins Dorf. Der Mann von Jap er schlachtete Schwein eines, er kochte Taro.
Pou i manis, ma i manis, i taui ila te Po Kuel. Po Kuel
Das Schwein es war gar, die Taro sie waren gar, er tat es hin zum Po Kuel. Po Kuel
i ani, putuan i sop. Moe Jap i wa: „Oi a njamiri
er aß es, Bauch sein er war satt. Der Mann von Jap er sagte: „Du möchtest haben
amo pein?“ Po Kuel i wa: „Ua!“ Moe Jap i taui pein amo ila
ein Weib?“ Po Kuel er sagte: „Ja!“ Der Mann von Jap er gab Weib eines hin
te i, i taui pokat si, i taui pou tarumo. Moe Jap i moele
zu ihm, er gab Gewehr eines, er gab Schweine zwei. Der Mann von Jap er schmückte
asaon ila te Po Kuel. Ala Paluar ala wa: „Ta ka sue!“
Tochter seine für Po Kuel. Sie die Paluar sie sagten: „Wir, laßt uns heimrudern!“
Po Kuel i le ndrol. I waje pati ei, i lai pokat ei, i
Po Kuel er ging hin zu dem Kanoe. Er brachte mit Weib seines, er trug Gewehr seines, er
asi pou ei arumo, mbuajap ei tjuman akou. I le ndrol.
führte gebunden Schweine seine zwei, Perlen seine Päckchen zehn. Er stieg ins Kanoe.
Ala Paluar awe tja poen. Ala sue, sue. Paluar i tjau. Po
Sie die Paluar hatten irgend etwas nicht. Sie ruderten, ruderten. Paluar es tauchte auf. Po
Kuel i wa: „Aua mutjinani jo, mbuamarit eaua i ia uee? Pein eaua i
Kuel er sagte: „Ihr wieset ab mich, Dinge euere sie sind wo? Weiber euere sie
la uee Tejo ito, aua lisi. Teaua i la uee?“ Ala moange Po Kuel, ala
sind wo? Meines ist da, ihr seht es. Die eueren sie sind wo?“ Sie schalten Po Kuel, sie

wa: „Moen tawo! Ndrol eol ite, oi auen ile uei, oi a saone ime te
sagten: „Sklave! Kanoe deines es ist wo, du bist gestiegen in es, du prahlst her zu
joja?“ Ala le kor. Ala njonjomoe, ala wa: „Joja poen, Po Kuel i waje
uns?“ Sie gingen ans Land. Sie erzählten, sie sagten: „Wir nicht, Po Kuel er bringt mit
pein amo, pokat si, pou rumo, mbuajap tjuman akou·“ Ala pein ala
Weib eines, Gewehr eines, Schweine zwei, Perlen Päckchen zehn.“ Sie die Weiber sie
tjong jewuen, ala la puti Po Kuel. Po Kuel i puti ala pin sangat pe
entliefen fertig, sie gingen heiraten Po Kuel. Po Kuel er heiratete sie Weiber hundert und
akou. Ala pein nambu ala ka tjong alan, jota amo ki puti amo,
zehn. Sie die Weiber nicht sie wären entlaufen wenn, wir, jeder würde heiraten eines,
ki puti amo, ki wo sisie. Po Kuel i wo muan, i puti pati
würde heiraten eines, es würde gleich sein. Po Kuel er handelte schlecht, er heiratete Weiber
eala. I taui jota. Ramat amo i puti pein rumo, amo lawan i puti
ihre. Er vererbte es uns. Mann einer er heiratet Weiber zwei, ein Häuptling er heiratet
pein akou i puti pein rukou. Po Kuel i la lawan i ala Paluar.
Weiber zehn. er heiratet Weiber zwanzig. Po Kuel er wurde Häuptling von ihnen den Paluar.
Ja pin Jap i asou ile Paluar, tjangi jota Moanus i angou awe
Das Weib von Jap es heiratete hin nach Paluar, Leib von uns Moanus er ist hell etwas
putjui. Nambu i ki asou kile Paluar alan, jota konowa ala Mbuka.
wenig. Nicht sie hätte geheiratet nach Paluar wenn, wir wären wie sie die Mbukaleute.

[1] *Kuel* = eine Fischart.
[2] *Piniu* = eine Baumart.

7. Rache zweier Japweiber an einem Moanusmanne wegen verschmähter Liebe.

Erzählt von *Po Sing*. Eine Papitalai-Sage.

Po Kot, moen Paliau[1]*, ala lau ei taangol, ala ti kor eala.*
Po Kot, ein Mann von Paliau, sie Leute seine vierzig, sie wohnten in Land ihrem.
Ala Jap ala uti kan. Po Kot i wuti pati amo, i ti
Sie die Jap sie veranstalteten ein Essen. Po Kot er hatte geheiratet Weib eins, es war
um. I wai ila te ala lau ei, i wa: „Ta ka la kalum kan
zu Hause. Er sagte hin zu Leuten seinen, er sprach: „Wir, laßt uns gehn sehen das Essen
kile Jap!“ Ala sue, pong eala taakou, ala le Jap, ala le leng. Ala
in Jap!“ Sie ruderten, Tage ihre zehn, sie erreichten Jap, sie gingen ans Ufer. Sie
moele ala, ala moele ala jewuen, ala tokai. Ala la ta ramei.
schmückten sich, sie schmückten sich fertig, sie gingen. Sie gingen schlagen die Trommeln.
Po Kot i ti mandrean, ala lau ei ala ti ramei
Po Kot er war bei der großen Trommel, sie Leute seine sie waren bei den Trommeln
asiuna. Aru pein arumo, aru pilauaaru aru njune mbue ila te
übrigen. Sie Weiber zwei, sie Schwestern von einander, sie zwei erbaten Betel von
Po Kot. Aru wa: „Po Kot, si mbue kime te joru!“ Po Kot
Po Kot. Die beiden sagten: „Po Kot gib eine Betelnuß her zu uns zweien!“ Po Kot
i wa: „Tjangiuaru puitjon! Uaru konowa pin Laues. Pati ejo,
er sagte: „Leib euerer ist dunkel! Ihr beide gleicht den Weibern von Laues. Weib meines,
i la ti um, tjangin angouin.“ I wawuen e aru.
das weilt zu Hause, Leib seiner ist hell“. Er wollte nichts wissen von den beiden.

Aru la warina ojasiaru. Aru la njune palit.
Die beiden gingen zu Großmutter ihrer. Die zwei gingen erbitten eine Zauberei.
Njasiaru i atue palit an njam. Aru wawuen. I
Großmutter ihre sie nannte die Zauberei der Moskitoplage. Die beiden mochten nicht. Sie
atue palit an mbue, aru wawuen. I atue palit
nannte die Zauberei über die Betelnuß, die beiden wollten nicht. Sie nannte die Zauberei
an matiruai, aru wawuen. I atue palit an nga,
zum Einschläfern, die zwei wollten nicht. Sie nannte die Zauberei des Kalkstaubes,
aru wawuen. I atue palit an mbura, aru tjamui.
die beiden wollten nicht. Sie nannte die Zauberei, die Regen verhängt, die beiden stimmten zu.
Aru lai, aru tokai. Aru ani lei, aru ani
Die zwei nahmen sie, die beiden gingen. Die beiden kauten Ingwer, sie aßen
kis. Aru umari i, mbura i rut.
die Knolle der Kis-Pflanze. Die beiden bespuckten ihn, ein Regenschauer er rauschte hernieder.
Ala lau asi ala ujan. Mbura i tjani Po Kot. Po Kot
Sie die Leute alle sie blieben unversehrt. Der Regen er begoß nur den Po Kot. Po Kot
pa ki le um, mbura i tjani i. I pa ki tjo e
wollte gehen ins Haus, der Regen er verfolgte ihn. Er wollte bedecken sich mit
motjel, mbura i tjani i. I pa ki le paranpatapat, mbura
einem Pandanusschirm, der Regen er begoß ihn. Er wollte kriechen unter das Bett, der Regen
i tjani i. I wo lawuen, i la ti arakeu. Mbura
er begoß ihn. Er versuchte es vergebens, er war bleibend im Freien, vor dem Hause. Der Regen
i tjani i, kekan i le ngai. Mbura i tjani i, rakuron
er begoß ihn, Beine seine sie sanken in ein Loch. Der Regen er begoß ihn, Leibesmitte seine
i le ngai. Mbura i tjani i, kolon i le ngai. Mbura
sie sank in das Loch. Der Regen er begoß ihn, Hals seiner er sank in das Loch. Der Regen
i tjani i, palan i le ngai. I akure jewuen, ndro si
er begoß ihn, Kopf seiner er versank in dem Loche. Er war verdeckt ganz, nur die einzige
lamunmanuai ei i tu tandrul. Mbura i ewuen. Ala lau
Vogelfeder seine sie war hervorragend. Der Regen er hörte auf. Sie die Leute
ei ala tang. Ala tang jewuen, ala sue. Ala le kor. Jajeala i
seine weinten. Sie weinten fertig, sie ruderten. Sie gingen heim. Mutter ihre sie
lematani ala, i wa: „Papuaua i la uee?“ Ala wa: „Aru pi Jap
frug sie, sie sprach: „Vater euerer er ist wo?“ Sie sagten: „Sie Weiber von Jap
arumo, aru taui kijimbura ila te i, i la ti ngai.“ Jajeala
zwei, die beiden machten Regenzauberei hin zu ihm, er ist in einem Loch.“ Mutter ihre
i wa: „Aua k'anaan amu!“ Ala anaan. Jajeala i ani lei, i wa:
sie sagte: „Ihr esset noch erst!“ Sie aßen. Mutter ihre sie kaute Ingwer, sie sagte:
„Ta ka sue!“ Ala sue, ala le Jap. Jajeala i tokai jau
„Wir, laßt uns rudern!“ Sie ruderten, sie erreichten Jap. Mutter ihre sie schritt einher
e palan. Ala nat ei ala au e murin. I lematani ja kamal ei, i wa:
voran. Sie Kinder ihre sie gingen hinterdrein. Sie frug nach Gemahl ihrem, sie sagte:
„Po Kot i la uee?“ Ala nat ei ala wa: „I la ti arakeu,
„Po Kot er ist wo?“ Sie Kinder ihre sie sagten: „Er ist seiend im Freien vor dem Hause,
lamunmanuai ei i la tu tandrul.“ Ala la itj. Jajeala umari
Vogelfeder seine sie ist seiend ragend heraus.“ Sie gingen nahe. Mutter ihre bespuckte

Po Kot, umari si, lamunpalan i are. Umari si lie,
Po Kot, sie spuckte einmal, Haupthaar seines es kam hervor. Sie spuckte einmal wieder,
palan i are. Umari si lie, rakuron i are.
Kopf seiner er kam heraus. Sie spuckte einmal wieder, Leibesmitte seine sie kam heraus.
Umari si lie, mbupan i are. Umari si lie,
Sie spuckte einmal wieder, Oberschenkel seine sie kamen heraus. Sie spuckte einmal wieder,
paliau ei i are. Umari si lie, Po Kot i wel ime e
Waden seine sie kamen heraus. Sie spuckte einmal wieder, Po Kot er sprang heraus in
malengan. I wa: „Jooh!“ I wa: „Jo u etepe? Jo u me are lie?“
die Höhe. Er sagte: „Jooh!“ Er sagte: „Ich, wie ists mit mir? Ich kam frei wieder?“
Pati ei i wa: „Aru pein arumo, aru etjetjenga oi. Amo ki
Weib seines es sagte: „Sie Frauen zwei, die beiden stritten sich um dich. Eine soll
tu, ku puti amo kila paluajo!“ Ala Jap ala moele amo ile
bleiben, nimm die andere zur Gefährtin mein!“ Sie die Jap sie schmückten eine für das
ndrol. Po Kot ala sue. Pin tinanum i le liman maton, pi
Kanoe. Po Kot sie ruderten. Das Weib das erste, es ging zur Hand seiner rechten, das Weib
murin i le kalimon. Po Kot i en e moeren. Ato an e keketjou.
das letzte, es ging zur Linken. Po Kot er saß in der Mitte. Die drei saßen auf der Seite
Ala sue. Po Kot i njune mbue ila te i pin
dem Ausleger gegenüber. Sie ruderten. Po Kot er erbat sich Betel von ihm Weib
palan. Pi Laues i wa: „Ku njune mbue ila te i pi murin.
dem ersten. Das Weib von Laues es sagte: „Erbitte Betel von ihm, Weib, dem letaten.“
I njune mbue ila te i pi murin. I pi murin i wawuen.
Er erbat sich Betel von ihm Weib, dem letzten. Es das Weib, das letzte, es wollte nicht.
Pi Laues i lai tjunjak, i tjariti kolo pi
Das Weib von Laues es nahm eine Perlmutterschale, es durchschnitt den Hals der Frau von
Jap ile uei. I luwuani pi Jap ile ndras. Ala me ile kor. Tjunjak
Jap damit. Es warf die Frau von Jap ins Meer. Sie kamen heim. Die Perlmutterschale
e pi Laues i luwuani ile lang, i la mbul. Pi Jap
des Weibes von Laues es warf sie gen Himmel, sie wurde zum Monde. Das Weib von Jap
i le ndras, pi Jap i atupoel, ndras i la auei. Nambu
es stürzte in die See, das Weib von Jap es bewegte sich, die See sie ward wellig. Nicht
i ki te i alan, jota Moanus ka asou kile Jap, ala Jap ka
sie hätte getötet sie wenn, wir Moanus würden heiraten nach Jap, sie die Jap würden
asou kime e Moanus. Tjunjak e pi Laues i ne njurui ujan
heiraten her nach Moanus. Die Perlmutterschale des Weibes von Laues, es wusch sie sauber
poen, rai i ti tjunjak. Rai e pi Jap i la ti
nicht, Blut es befand sich an der Perlmutterschale. Das Blut der Frau von Jap es ist befindend
matanmbul. Mbul i njak, matan awe i wuitj i la
sich im Gesicht des Mondes. Der Mond er steigt auf, Gesicht seines etwas Schwarzes es ist
se uei. Titan rai e pi Jap.
befindend sich darin. Dies ist das Blut der Frau von Jap.

[1] *Paliau* = eine Fischart.

(Fortsetzung folgt.)

Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie).

Par le **P. Ch. Gilhodes** de la Soc. d. Miss. Etr., Bhamo, Birmanie.

Au Nord et au Nord-Est de la Birmanie se trouvent les peuplades sauvages que les Birmans et après eux les Anglais appellent «Katchins». Eux se nomment *Tchimpans*; ils prétendent venir des sources de l'Irrawaddy; le fait est qu'ils descendent du Nord, et que petit à petit ils ont réussi à se rendre maîtres des chaînes de montagnes qu'ils occupent aujourd'hui partie en Birmanie, partie dans le Yunnan.

Les Katchins appartiennent à une dizaine de tribus principales: les Marips, les Lathongs, les Laphais, les Nkhums, les Marans, les Marus, les Atsis, les Lashys et les Tchimpans proprement dits. Ils adorent une multitude de Nats ou esprits et leur font de continuels sacrifices d'animaux pour les apaiser ou se les rendre favorables. Ils sont distribués en un grand nombre de villages ayant à leur tête un *dou-wa,* seigneur plus ou moins influant suivant son intelligence, mais toujours considéré, parce que d'après la tradition il descend d'une race supérieure au commun des hommes, et est le maître de la terre qui forme son territoire.

Comme je travaille à l'évangélisation des Cauris, sous-tribu de Laphais, c'est surtout d'eux que je vais parler. Ce que j'en dirai pourra cependant s'appliquer plus ou moins aux Katchins en général.

Mais avant d'écrire leurs mœurs et coutumes, ce que je me suis proposé déjà, je crois bon d'exposer leur mythologie telle que les *jaï-was* (narrateurs des traditions) se la transmettent de vive voix (les Katchins n'ont pas d'écriture) et la débitent au peuple les grands jours de fête. Dans ces légendes d'ailleurs on trouve l'origine et l'explication de bon nombre de superstitions et usages actuels. Le vieux barde que j'ai eu la bonne fortune de rencontrer prend 4 jours et 4 nuits pour les narrer. Je vais laisser de côté ce qui est moins important et abréger les récits trop longs, tout en conservant l'essentiel et traduisant alors autant que possible les mots mêmes du «grand père», nom que l'âge, le rang et la science ont valu par ici au *jaï-wa* en question.

Donc aux grandes solennités, notre grand père revêt une longue robe, coiffe un casque orné de défenses de sanglier et de longues plumes, prie les bons esprits et l'ombre de ses ancêtres de venir s'asseoir à ses côtés pour l'assister, et majestueusement commence son récit.

I. Principe de tout ce qui est. 1ère Génération.

Autrefois, il y a longtemps, bien longtemps, il n'y avait rien de ce qui existe actuellement. Mais là haut, bien haut étaient:

Waum Waum Samni (brume, vapeur, élément mâle) et
Ningpang majan (élément femelle).

Ils habitaient différents endroits, mais petit à petit ils se rapprochent, se promènent ensemble et donnent naissance à une foule d'enfants qui sont:

a) Din ding ka, terre;
Singsing Lamu, ciel (ce n'est là qu'une ébauche grossière formant encore un tout réuni ensemble);
Panang Kauka, grand coutelas;
Sumkang Wumong, grand levier;
Dinseng Baula, tam-tam;
Mu Lhadanng Maren,
Punbang Majann,
Kaba Dankong,
Mu Madi Kabran,
Ka Madi Tokang,
} immenses colonnes qui serviront à séparer le ciel et la terre;
Tauli Ningehy, couteau;
Phry Nai Sumranng, fer de lance;
Numlang Ukanng, ciseau;
Mu Ngautong,
Ka Jinbong
} extrémités ou bords du ciel et de la terre;
Phry Wintung, barre de fer;
Padang Lapu Mana Puthung, grand serpent; à la vue de ce grand animal, *Samni,* son père, lui défend de rester avec ses frères; le serpent se retire alors et s'enroule autour de la terre; il poursuit sa queue, qu'il prend pour une proie et qui fuit à mesure que la tête avance; il occasionne ainsi par ses mouvements les tremblements de terre. Heureusement, dans la suite, *Ningkong wa* lui fera peur et lui défendra de trop secouer notre globe.
Kaba Samyit, grande aiguille;
Majoi Chimpong,
Malang Tingrong,
} fauteuil ou *Karai Karang* va venir s'asseoir;
Lamon Sumri,
Lasa Sumtai,
} cordes servant à soutenir la terre et ses habitants;
Ya Untop,
Kumprong Untop,
} franges d'or et d'argent ornant les bords du ciel et de la terre;
Sinpi-u,
Pilang Kuntung Usang,
} grand oiseau;
Shangai Rudun,
Shingkai Chingchen,
} plancher;
Taitaw Ningtu, Dah, couteau katchin;
Taiju Pili, attaches, liens de bambous.

Ninglum lawa et *Ningthet majan,* Mr et Mme Chaud (ce sont là deux esprits qui dans l'épreuve (jugement de Dieu) par l'eau bouillante prennent le parti du plaignant et aident à chauffer la marmite où l'accusé doit plonger la main);

Ningshung lawa et *Ningtsi majan,* Mr et Mme Froid (ces deux derniers soutiennent l'accusé et travaillent à refroidir l'eau pour que leur protégé puisse y enfoncer la main sans se brûler);

Trong lawa et *Tara majan,* Mr et Mme Justice (ils font triompher l'innocent dans l'épreuve ci-dessus).

b) *Ningpang* donne ensuite jour à des fils d'un nouveau genre:

Karai Kasang Makam, Dieu?
Phandum Sakia Makam, Ange?
Jau Phara Makam, Dieu?
Phan ningsang Makam, Créateur?
Sampny nang majan, ?

Ce sont là les plus grands esprits. *Sampny nang* est femelle et communique la vie. Dans la suite nous la verrons souvent animer des corps.

Karai Kasang et ses frères occupent le fauteuil né plus haut, *Majoi chimpong* (v. I*a*), et tiennent entre leurs mains les ficelles ou nerfs vitaux de la terre et de tous ses habitants. Quand la corde qui nous unit à eux est usée, c'est la mort; le travail de ces esprits est de l'écarter et de saisir aussi le nerf des nouveaux-nés qui ne peuvent vivre sans être unis à eux.

Sur ces grand Nats je ne puis arriver à avoir quelque notion bien claire. Mon jaïwa les emploie soit au singulier soit au pluriel; tantôt il me les donne comme des frères différents travaillant au même uvrage; tantôt il me dit que c'est une même personne avec de noms divers uivant qu'elle se tourne d'un côté ou de l'autre.

Mais il est très précis quand il me les représente comme de très bons esprits, ne faisant du mal à personne, tenant entre leurs mains les ficelles de tout, et pouvant combier de bénédictions les humains. Cependant en temps ordinaire les Katchins ne s'adressent pas à eux; ils sont si loin par là haut, et puis si bons! Mais dans l'épreuve ils les appellent à leur secours: c'est eux qu'inveque une femme dans les douleurs de l'enfantement; c'est par eux aussi qu'on atteste la vérité de ce qu'on dit. Mais on ne leur dresse pas d'autel particulier et personne ne leur fait d'offrande privée; tout le village réuni, ou plusieurs villages ensemble leur font de temps en temps de grands présents d'œufs, poissons bierre, eau, riz etc., pour obtenir bonne récolte ou autres faveurs. C'est ainsi qu'il y a trois ou quatre ans tous les Cauris de ces montagnes, réunis dans la plaine de Kouchung, les invoquaient en grand pour obtenir une bonne moisson de riz. Mais ils ne leur sacrifient jamais poules, cochons ou buffles, parce que ces esprits ne mangent pas de viande[1].

---

[1] J'ai aussi consulté sur les origines de tout le jaïwa de Lamaiban, qu'on ma dit être le plus important du pays après mon octogénaire. Il est d'origine shanne et a appris les légendes chez un autre maître; il m'a cependant raconté à peu près les mêmes fables, avec cette diffé-

c) Cependant *Ningpang Majan* devient enceinte de nouveau et après 10 ans donne jour à

Kringkrong wa et
Ynong majan.

Puis elle meurt et son mari aussi. L'ombre (*minla*) de *Samni* devient nuage (*saiwan*); et celle de *Ningpang* est changée en *Uli* (espèce d'oiseau)

II. 2e Génération.

Kringkrong wa[1] et *Ynong majan* donnent d'abord naissance à:

a) *Mumu Wunlang,* ciel embryon;
Ka Wunphrang, terre embryon;
Jan Wunlang, soleil embryon;
Shata Wunphrang, lune embryon.

Mais ce ne sont là que des embryons; *Krinkrong* est trop jeune et *Ynong* pas assez mûre; pour remédier à ce sujet, ils rôtissent un peu leur corps au germe du soleil (*Jan Wunlang*) et mettent bientôt au jour:

b) *Ningpaum Wunlang Pauchen Wunphrang,* bison embryon;
Magni Wunlang Manang Wunphrang, éléphant embryon;
Rumba Wunlang Sharanng Wunphrang, tigre embryon;
Numlang Wunlang Khaka Wunphrang, corbeau embryon;
Rumba Wunlang Trapru Wunphrang, ours embryon;
Ninzi Wunlang Tetsin Wunphrang, épervier embryon;
Sinjep Wunlang Lapu Wunphrang, serpent embryon;
Nlung Wunlang Lung Chaupha Wunphrang, rocher embryon. A peine né le rocher veut faire usage de ses longues jambes et parcourir la terre au risque de l'écraser. Mais son frère *Jan* (soleil) lui saute dessus, l'enchaîne et le rôtit. Et depuis lors les rochers sont morts et restent tranquilles.

Cependant *Ynong* n'a eu encore que des enfants embryons; désormais ils sont complets; ce sont:

Shintum lawa, } père du genre abeille;
Shangkam majan, } mère du genre abeille;
Ningtum kanu ou *Ningri itou* ou *Matsa kanu,* prit de malédiction qui s'établit dans le creux d'un grand rocher. (De là il s'amuse à mordre les humains qui, pour se débarrasser de lui, lui offrent chiens, poules, cochons etc.; c'est lui qu'on invoque pour maudire quelqu'un et qu'on envoie nuire à ses ennemis).

---

rence qu'il est moins précis et moins complet que le grand père. A propos de *Karai Kasang* il me donne les mêmes explications et le fait origine de tout, en ce sens que non-seulement il soutient, mais encore crée, par l'intermédiaire de pères et mères, tout ce qui existe sur la terre.

[1] *Wa* ou *lawa* ou *la* signifie un être mâle, homme, et *majan* ou *lan* ou *numjan* un être femelle, femme.

Madan ou *Jakha*; c'est le grand, dieu de la guerre; il a à sa disposition:

Padang Sumtu, marteau magique fait avec la tête de *Ninzi* (épervier, v. plus haut) quand il mourut;
Padang Unmaung, étendard de la victoire;
Padang Najann, charme magique;
Lungtanng Ningthu, couteau magique;
Lung Krang Kunli, arc magique.

Ces armes apparaissent à la mort de *Rumbu*, ours; son corps forme l'arc; sa langue, le couteau; et ses parties génitales, la charne et l'étendard. On invoque *Madan* avant les combats, et pour obtenir son concours on lui immole buffles, cochons, etc. Après la victoire on lui offre aussi des sacrifices d'actions de grâces.

c) *Ynong* devient enceinte une dernière fois et 20 ans après donne naissance à:

Ningthoi wa, lumière, et
Ningsin majan, ténèbres.

Kringkrong et *Ynong* cessent alors de vivre et leur corps est changé en différents objets: les cheveux et la barbe deviennent des oignons; les os de la tête, des tamtams; les bras et les jambes, des fusils à pierre; la peau, des habits précieux, etc. etc.

III. 3e Génération.

a) *Ningthoi* et *Ningsin* engendrent fils et filles qui sont:

Sumpaum, *Sumpa*, *Shingjam*, *Jamla*, *Nandaun daun ka*, } légumes katchins poussant dans la forêt à l'état sauvage;

Yu tunsung, *U tunsung*, *Gni sungsung*, *Wa sungsung*, *Nga sungsung*, } animaux sauvages ressemblant au { rat; poule; chien; cochon; buffle;

Phy-um lawa, père du genre porc-épic;
Phy-wam numjan, mère du genre porc-épic;

Yuzi nenla, père du genre écureuil, etc.;
Yu Kantang, mère du genre écureuil etc.;

Jingjan lawa, père du genre fourmi;
Jingjan numjan, mère du genre fourmi;

Toiron lawa, père du genre grillon;
Toiron numjan, mère du genre grillon;

Chili lawa, } père du genre oiseau;
Nimli numjan, } mère du genre oiseau;

Chitsha lawa, } père du genre cerf;
Chitsha numjan, } mère du genre cerf.

b) *Ningsin* conçoit encore et après 30 ans met au jour:
Ningsang Woishun (mâle) et
Phungkam Janun (femelle).

Elle meurt ensuite et son ombre (*minla*) devient *U Kaukon* (espèce d'oiseau). Il se tient dans un profond ravin, voit le premier l'obscurité et envoie aux hommes la brise du soir.

'Ningthoi cesse aussi de vivre et est changé en *Ningthoi u* (oiseau lumière). Il se tient près de la porte du soleil, voit le premier la lumière et envoie la brise du matin.

IV. 4e Génération.

Ningsang Woishun et *Phungkam Janun* engendrent d'abord:

a) *Janun dingding ka,* } terre et ciel presque formés;
Woishun Mumu, }

b) puis 4 frères:
Ningkong wa Makam, qui forgera la terre;
Mauda lana, éclaireur;
Ningyu lawa, cuisinier;
Mauda langut Shida laya, écuyer;

c) ensuite les instruments suivants:
Mungkang Ma-au, grande marmite;
Kaba punkrong, grand cylindre pour cuire le riz et la terre à la vapeur;
Kaba Samnep, enclume;
Lamut Sumdu, marteau;
Wunti Lakap, tenailles;
Daiphaw Tangron, arc;
Shingkim Taiyu, boules pour arc.

V. Origine des Grands Nats ou Esprits.

Janun enfante après les grands Nats suivants:

1. *La 'nkam Mausan Mulam,* qui fuit on ne sait où et à qui les Cauris n'offrent pas de sacrifice;
2. *La 'nnanng Masokoun* ou *Kringwang,* génie des richesses qui habite au ciel et que tous les Katchins invoquent.
3. *La 'nLa Sinlap,* bon Nat qui réside aussi au ciel et auquel tout le monde fait des sacrifices.
4. *La 'nTu Mushen* ou *Makam wa ningsang,* esprit du tonnerre; il commande nuages, pluie, vent, éclairs et foudre; par crainte tous les Katchins lui sacrifient cochons, poules, buffles etc.

5. *La 'nTang Jan wa,* encore un Nat des richesses différent de *Jan,* soleil. Les *duni* (princes), *dumsani* (prêtres) et *jai-wani* (bardes) seuls peuvent lui offrir.
6. *La 'n Yanng Sindu Madai;* habite au ciel et le peuple seul lui sacrifie.
7. *La 'nkha Lamu Sinwa,* reste dans une île de l'Irrawaddy entre Bhamo et Myitchina; princes et peuple lui offrent.
8. *La 'n Koi Madai,* grand maître du ciel; les princes seuls lui donnent.
9. *La 'nKhyn Madai,* seul Nat pour présider les fêtes des Chinois, Shans et Kalas (étrangers, particulièrement Indiens et Européens)[1].

VI. Origine des Pères et Mères de beaucoup de choses.

Janun devient mère de nouveau et enfante:

Kumli sin, espèce de courge sans tête ni cou. — «Voilà, dit-elle alors, qui servira à faire l'homme raisonnable (*Shinggim masha*) quand la terre sera habitable».

Kantli Duwa, } père des *Kashys,* pierres précieuses;
Kant Jan, } mère des *Kashys,* pierres précieuses;

Ndin lakong majan, pelote de ficelle;
Machin Tungku, mère de l'eau;

Ja maibon, } coupe d'or et d'argent;
Kumprong maiwan, }

Shawa Unti Majan, mère du chaume;
Ningkum pari majan, mère du fil;
Phraw majan, mère de la beauté;
Maran Jumti majan, mère du sel;
Madun pungren majan, mère des flûtes;
Sautu majan, mère de la graisse;
Katsin numka majan, mère du cœur, foi, poumons, etc.;
Sagaung sinri majan, mère des cheveux;

Waren la, } père du riz et coton;
Pungtang majan, } mère du riz et coton;

Ubang lawa, } père des animaux domestiques et légumes;
Tangkam majan, } mère des animaux domestiques et légumes;

Larum lawa, } père des oiseaux domestiques;
Larai majan, } mère des oiseaux domestiques;

Daru kumsan, } père et mère des seigneurs et rois chinois, shans,
Shingra kumjan, } birmans, kalas, etc.

Mais comme la terre n'est pas encore prête, *Janun* cache ses deux derniers enfants pour attendre que le monde soit habitable.

---

[1] Les Katchins ont des noms communs pour désigner chacun de leurs enfants: *la 'nkam* signifie le premier garçon; *la 'nnaung* le second, etc; *num 'nkaw,* première fille; *num nlu,* seconde, etc. Comme on le voit ci-dessus, ils appliquent aussi aux Nats les mêmes expressions.

Elle donne encore naissance à *La 'nkam* et *La 'nnann* connus sous le nom de: *Piennu lamshang Duni,* chefs du *lamshang*; le *lamshang* (entrée de la route) ou *namshang* (entrée du bois) est une espèce de lieu sacré ombragé de grands arbres à l'entrée et à la partie de chaque village. C'est là que les Katchins se réunissent pour leurs sacrifices en commun aux grands Nats. *La 'nkam* veille le village au *lamshang* de l'Est, sur la route de Chine; *La 'nnann* le protège du côté ouest sur la route shanne.

Maching nu Sinwadu, gardien des fontaines;
Shwi Shingtai Jinkong nummai, déesse protectrice du devant de la maison des chefs.

Puis *Janun* meurt et, comme on le verra plus tard, son corps est transformé en richesses. Son ombre devient maîtresse de la terre sous le nom de *Shadip nat* (on lui offre des sacrifices au *namshang* au temps des semailles, à la récolte, etc.).

Son mari *Woishun* ne cesse pas de vivre et reste le maître du ciel.

Les deux époux continuent à faire échange de présents: *Woishun* envoie la pluie à *Shadip,* et *Shadip* répond par l'arc-en ciel.

VII. *Ningkong wa* forge la Terre.

A peine né (v. IV*b*) *Ningkong wa* s'occupe de rendre le monde habitable. Il réunit en une seule masse les 3 ciels et terres que nous avons déjà vu apparaître et les divise au milieu d'un seul coup de *Panang Kauka* (grand coutelas). Il place le ciel en haut et la terre en bas; le ciel, il l'appuie sur 4 grandes colonnes:

Punbang majann, Kaba Daukong,
Mu madi Kabran, Ka madi Tokang (v. chap. I).

Il met ensuite la terre dans le *punkrong* (cylindre) et la cuit à la vapeur dans le *Ma-au* (grande marmite), puis la répand à l'extérieur. Vite il saisit enclume, marteau, tenailles (v. chap. IV) et en compagnie de ses trois frères (l. c.) se met à la forger morceau par morceau.

Mauda lana porte l'arc et les boules et s'avance en éclaireur.
Ningyiu lawa a les vivres et s'occupe de cuisine.
Mauda langut conduit le cheval et fait l'écuyer de *Ningkong*.
Mauda lana détend l'arc de côté et d'autre et les boules qu'il lance donnent origine aux montagnes.

Partis du milieu de la terre (*Ka-ang ka*), que mon jaï-wa suppose au Nord, nos 4 frères forgent d'abord le pays chinois. Là ils construisent un palais pour les futurs empereurs et le donnent à garder aux cheval, canard et oie.

Ils forment ensuite le pays katchin, shan et birman, où ils élèvent un grand palais pour les futurs rois; ils en confient la garde à l'éléphant. Ils avancent toujours et forgent le *Kala ka* (pays des étrangers) où ils construisent un palais que veillent le cheval et l'éléphant.

Ils rencontrent ensuite deux immenses rochers entre lesquels se deversent tous les fleuves qui forment la mer. Ils tournent alors vers l'est et fabriquent le *Wa ka* (pays des hommes à tête de cochon, sauvages) et le *Sinli ka,* contrée des shans chinois; ils se trouvent après être de retour au centre du monde.

Il reste encore une dernière grande colonne, *Mu shadanng maren,* et ils songent à l'élever entre le milieu de la terre et le ciel. Ils mesurent la distance et trouvent *Mu shadanng maren* trop long. Ils coupent un peu de l'extrémité supérieure et tous les copeaux deviennent de grands oiseaux du ciel.

Ils mesurent de nouveau mais la colonne ne peut encore entrer; ils retranchent cette fois du côté inférieur et les morceaux donnent naissance à toutes les bêtes qui vivent dans l'eau.

Ils l'élèvent et c'est enfin parfait. Aussitôt la colonne prend vie et devient un grand arbre (*sut phun nu,* arbre des richesses) avec d'immenses branches aux feuillles d'or et d'argent.

Et cet arbre est gardé au sommet par: *Ja u* et *Sut kalang,* oiseau d'or et épervier des richesses; au milieu par: *Sut shang jing ja* et *Khan shang ngala,* cerf et buffle des richesses; et au pied par: *Phundiphun, Phunphangphun,* vieillard sourd et aveugle; *Mungji jiron la,* espèce de champignon; et *Jakhu taung Ningwa,* hache de neuf coudées.

Ningkong wa défend ensuite à *Padang Lapu* (grand serpent, v. I*a*) de trop secouer la terre et désormais elle peut recevoir des habitants.

VIII. *Ningkong wa* se fait un palais.

Ningkong wa, après avoir forgé la terre, envoie pour la mesurer le grand oiseau *Sinpi u.* Celui-ci va jusqu'aux extrémités du monde, mais rentre vite se faire une maison parce qu'il a vu la pluie arriver; il engage *Ningkong wa* à en faire autant.

— «Le ciel est mon toit et la terre mon plancher, répond le grand esprit, et je ne ferai pas de maison.»

— «Mais la saison des pluies est longue et la terre va devenir humide sous tes pas.»

— «Alors je vais faire une maison.»

Et quand *Ningkong* a pris cette décision, tous les esprits se mettent au travail sous ses ordres.

On coupe et on dresse d'immenses colonnes; mais comment faire après? *Ningkong* voit un cobra ce qui lui donne l'idée de préparer trois longues barres, une pour le sommet et une pour chaque côté. Que faire ensuite? *Ninkong* voit un éléphant et aussitôt il a la pensée d'un toit comme son dos. Mais comment le couvrir?

La sœur *Ningkum pari majan,* mère du fil (v. chap. VI), s'en charge; elle se met donc à l'œuvre et le fil est fini et le toit n'est qu'à moitié fait.

Ningkong wa paie quand même un cochon aux ouvriers. Une autre de ses sœurs, *Shăwa unti majan* (v. chap. VI), mère du chaume, vient alors

à son secours et en un instant achève de couvrir la maison qui est un véritable palais.

Ningkong satisfait tue un grand buffle pour son monde et sacrifie une poule et un cochon au *Maraung Nat.*

IX. *Ningkong wa* fait des difficultés pour entrer dans le palais, et donne un nom aux animaux.

Le palais est fini et *Ningkong wa* y entrer quand ils s'entend raillé par neuf fils de *Ubung Ubang*, père des animaux domestiques (v. chap. VI).

Furieux il s'enfuit chez *Mamu Ynung* et médite une vengeance.

Tout le monde est consterné et on décide d'envoyer le prendre.

On députa d'abord *Lashyon.*

— «Eh! *Ningkong*, mon frère, viens au palais, car il n'y a personne pour l'habiter.»

— «Je suis trop en colère; toi, appelle-toi désormais *Laniau* «chat», et va garder le palais.»

On envoie ensuite *Lashyan.*

— «Eh! frère, viens au palais, car il n'y a personne pour l'habiter.»

— «Je suis trop en colère; toi, appelle-toi désormais *Gni* «chien», et va garder le palais.»

On députe encore:

Layong	qui	est	appelé	*Wa*, cochon;
Mpie	»	»	»	*Taïnam*, chèvre;
Yaunga	»	»	»	*Sagu*, brébis;
Tuptak	»	»	»	*Kumran*, cheval;
Tangbanng	»	»	»	*Punsu*, bœuf;
Krukrap	»	»	»	*Ngaloi*, buffle;
Tangkam	»	»	»	*Ngaphaw*, bison;
Kripkraup	»	»	»	*U*, poule;
Tuda	»	»	»	*Jinu*, mouche.

Mais la mouche refuse de retourner et menace *Ninkgong* de lui déposer sa vermine sur la tête.

Notre héros effrayé consent enfin à rentrer chez-lui. Tantôt à cheval, tantôt à dos d'éléphant, il parcourt la distance qui le sépare du milieu de la terre, laissant partout des traces de pas qu'on voit encore aujourd'hui.

Puis à la grande joie de tous il entre solennellement dans le palais.

Cependant il ne renonce pas à la vengeance; il prend un gros champignon, en empoisonne la moitié et invite ses ennemis à une fête. Il garde pour lui la partie saine et offre le reste au 9 fils de *Ubang* qui le dévorent et en meurent aussitôt.

X. *Ningkong wa* ouvre des Routes.

La terre est bien en bon état; mais il n'y a pas encore de routes; *Ningkong* va en ouvrir; il prend sous les bras sa sœur *'ndin Lakong*, pelotte de ficelle (v. chap. VI), la déroule sur la Chine et rentre au palais; dé-

sormais il y a une belle route pour la Chine. Il part ensuite du côté des pays shans, déroule encore une partie de sa sœur, et c'est la route shanne. Il ouvre de même la route katchine, birmane, kalane, etc.

XI. *Ningkong wa* forme les fleuves.

Ningkong saisit ensuite *Ja maibon* et *Kumprong maiwan* (coupe d'or et d'argent) puise dans *Machin Tungku* (mère de l'eau, v. chap. VI) et verse sur la terre. Le *Malikha* (Irrawaddy) est aussitôt formé; *Ningkong* continue à puiser et chaque pleine coupe produit un fleuve. Il en forme ainsi des centaines (inutile de les nommer) se jetant tous dans l'Irrawaddy, qui lui même se déverse à la mer entre les fameux rochers *Lungyi* et *Lungla*.

Mais le *Malikha* est le préféré de sa mère *Machin Tungku*, qui lui donne pour guider le boa et le sanglier, et lui fait présent d'une veste et d'un lit d'or, des poissons, des légumes, des bambous, des rotins, etc.

Et depuis lors, le grand fleuve de la Birmanie, ou plutôt du monde d'après les Katchins, charrie beaucoup de paillettes d'or, nourrit beaucoup de poissons et voit ses rives couvertes de bambous, rotins, moutarde, piment. etc.

XII. *Ningkong wa* fait l'homme ordinaire.

La terre est désormais habitable et *Ningkong wa* songe à faire l'homme. Il prend *Tauli ningchy* et *Numlang Ukanng*, couteau et ciseau, fils de *Samni* (v. chap. I), et saisit *Kumli sin*, son frère sans tête ni cou et à la forme d'une courge (v. chap. VI).

D'un coup de couteau il le divise en deux; puis d'une moitié avec le ciseau, forme l'homme, et de l'autre la femme. Il n'a besoin de matière étrangère que pour la vue, et c'est avec des graines de *karom si* qu'il leur fait les yeux; puis, pour les distinguer, il enfonce à l'homme un bout de racine du *taura ru* et donne à la femme un coup de couteau; cependant ils sont encore sans vie et c'est *Sampny nang mujan* qui vient les animer (v. chap. I *a*).

Ningkong fait ensuite avaler à la femme un grand pot de *mayu tsi*, semence, en donne seulement un peu à l'homme et bientôt la terre est peuplée de *tarat ni* (hommes du peuple).

XIII. *Ningkong wa* fait les princes et les rois.

Ningkong wa se rappelle alors son frère *Daru Kumsan* et sa sœur *Shingra Kumjan*, cachés par leur mère en attendant que la terre devienne habitable (v. chap. VI).

— «Venez, venez, leur crie-t-il; la terre peut maintenant vous recevoir.»

Et ils arrivent et donnent jour à des enfants.

Le premier, *La nKam*, naît avec des cheveux faisant queue, calotte en rubis, long par-dessus et pantoufles.

Ningkong le fait premier empereur de Chine.

Le second, *La 'nNann*, s'avance avec casque à plumes, veste bigarrée et guêtres; il est fait *duwa* (chef) des Marus.

Le 3e, *La 'nLa*, vient avec turban bigarré, longue veste jaune et sandales. Il devient premier *saubwa* des Shans.

Le 4e, *La nTu*, porte turban formant plumet, *passau* (habit servant de pantalon) retroussé autour de reins, et a les jambes toutes tatouées. C'est le premier roi birman.

Le 5e, *La 'nTang*, a seulement une lance; c'est le premier chef des Khangs (?).

Le 6e, *La nJaung*, avec turban bleu, couteau et havre-sac est le premier *duwa* des Chimpaux proprement dits. (Les chefs des autres tribus katchines, nous les verrons dans la suite, descendent de *Ningkong wa* lui-même.)

Le 7e, *La 'nKha*, naît tout nu et c'est le premier chefs des *Was* (hommes à tête de cochon).

Le 8e, *La 'nRoi*, porte chapeau de soie, veste et pantalon en or et magnifiques souliers. *Ningkong wa* le nomme premier roi des Kalas.

Le 9e, *La nKhin* et le 10e ont des vestes de coquilles et deviennent l'un chef des Kynsens (ceux qui forgent les tam-tams), et l'autre *duwa* des Lashys (tribu katchine).

XIV. Déluge.

Ningkong wa songe maintenant à faire des ponts sur les fleuves; il commence ses travaux sur l'Irrawaddy. Mais voilà que 9 frères, fils de *Layau Kanzaw*, hommes du peuple, jaloux de sa gloire, s'efforcent d'entraver son entreprise; ils emploient la ruse et le mensonge. Ils envoient l'un d'eux dire à *Ningkong* que son frère est mort, dans l'espoir qu'à cette nouvelle il abandonnera son pont.

— «Qu'il soit mort, répond *Ningkong*; pour un frère on peut obtenir un remplaçant.»

Et il continue son travail.

On vient lui annoncer que sa sœur et sa mère sont mortes — même réponse.

Bientôt on vient lui dire que son père est mort.

— «Un père, répond *Ningkong*, ne se remplace pas.» Et il se met à pleurer.

Dans sa douleur il détruit le pont commencé et jette ses instruments à l'eau; son marteau forme une île et son soufflet et son enclume donnent naissance à deux grandes cascades. *Ningkong* décide aussitôt de rentrer chez lui; il monte d'abord un éléphant; mais le chemin est trop étroit; il prend alors un cheval qui ne tarde pas à succomber sous le poids: il continue à pied et de nos jours on voit encore la trace de ses pas.

Arrivé en son palais du milieu de la terre, quelle n'est pas sa surprise de trouver tout le monde en vie.

— «Vous m'avez menti, dit-il aux 9 frères; je vais faire pleuvoir sur vous 9 jours.»

— «Fais pleuvoir tant que tu voudras, répondent-ils; nous n'avons pas peur.»

— «Je vais faire lever 9 soleils.»

— «Nous n'avons pas peur!»

— «Je vais envoyer le déluge.»

— «Nous n'avons pas peur!»

— «Eh bien! que le déluge arrive! Meurent les hommes quand ils auront de l'eau jusqu'à la cheville et les femmes jusqu'aux genoux!»

Cependant *Ningkong* a avec lui deux orphelins, frère et sœur, qu'il aime beaucoup; il les met dans un tambour avec 9 coqs, 9 aiguilles, 9 boules de cire et 9 gâteaux de riz; puis il envoie le déluge qui occasionne la mort de tous les vivants; seuls les deux, frère et sœur, s'élèvent et flottent sur l'eau. Le premier jour ils mangent un gâteau, puis par une ouverture du tambour ils lancent dehors un coq, une aiguille et une boule; mais ils n'entendent que le bruit sourd de ces objets tombant dans l'eau.

Ils font le même les jours suivants; c'est toujours le premier son désespérant.

Le 9e jour arrive et ils mangent le dernier gâteau et ils jettent le dernier coq, la dernière aiguille et la dernière boule; la boule fait *paf!*; l'aiguille *pif!*; et le coq fait *kiri kiki!*

C'est la fin du déluge et les deux enfants sortent tout joyeux de leur tambour; ils sont désolés en se voyant sans compagnons, et la tristesse dans l'âme, ils errent à l'aventure.

XV. Aventures des deux Orphelins. Repeuplement de la Terre.

Les deux orphelins arrivent bientôt chez un Nat du nom de *Tungra shung Makam.*

— «Eh! grand père, lui disent-ils, nous sommes orphelins et sans compagnons; pourrions-nous rester chez toi?»

— «Mais oui, les petits; je vous nourrirai si vous faites bien mon travail; tenez, allez puiser de l'eau.» Et il leur passe une cruche percée. Les enfants vont, et pendant qu'ils essaient en vain de remplir le vase, ils entendent le vieux génie qui parle de les manger le soir même.

Effrayés ils s'enfuient, et après une longue marche ils arrivent chez un autre esprit du nom de *Wann kut krun.*

— «Eh, grand père, nous sommes seuls et orphelins; pourrions-nous rester chez toi?»

— «Oui, mes petits; allez moi puiser de l'eau.» Et il leur passe une cruche encore trouée.

— «Mais, grand père, nous n'arriverons jamais à apporter de l'eau avec pareil instrument; change le donc!» Et le Nat leur passe un bon pot. Pendant qu'ils vont à la fontaine, ils entendent le grand père qui parle de les bien élever. Ça les réjouit et de tout cœur ils travaillent pour leur protecteur.

Mais voilà que le premier Nat est à leur poursuite et arrive les chercher chez *Wann kut krun.*

— Eh! frère, n'a-tu pas vu deux enfants?»

— «Non frère;» et en même temps il les cache dans la cheminée; puis:

— «Entre, frère, viens te chauffer un peu!» Et les voilà tous deux à faire la causette près du feu.

Les deux enfants, effrayés et aussi tourmentés par la fumée, ne peuvent s'empêcher de faire «pipi» et ça tombe juste sur le front de *Tungra Shung Makam.*

— «Eh! frère, on dirait qu'il pleut!

— Non, frère, c'est un pot de bière de riz qui suinte.

— Buvons en donc un peu!

— Pas à présent; elle n'a pas assez fermenté.

— Si, à présent!

— Je te dis qu'elle n'est pas encore bonne! Tiens, reviens en boire dans 4 jours!

— Alors entendu! Au revoir dans 4 jours!»

Et il s'en va.

Wann kut krun retire alors les enfants de la cheminée et ensemble font bien rougir au feu un gros attisoir en fer.

Le 4e jour *Tungra shun Makam* arrive, et au moment où il ouvre la porte ils lui enfoncent dans la gueule la barre ardente. Et le pauvre génie pour se rafraîchir un peu, va vite se précipiter à la rivière, sous la cascade, et c'est là qu'il est encore à gémir et à écumer. (Il n'a maintenant plus de goût pour la bière; aussi, quand les Katchins l'invoquent, ils ne lui offrent que de l'eau.)

Cependant les deux orphelins continuent à vivre chez *Wann kut krun* qui les entretient comme ses enfants; un beau jour en mettant du bois au feu ils brûlent tous leurs habits; mais l'esprit leur en fabrique d'autres avec des feuilles de bananier sauvage. Une autre fois ils vont à la pêche et s'égratignent aux racines et ronces du bord de l'eau. Ça les démange beaucoup et, pour se soulager, ils se roulent l'un sur l'autre. Quelque temps après il leur naît un enfant qui veille le Nat pendant qu'eux mêmes vont travailler aux champs. Mais le petit ne fait que crier ou pleurer; le génie menace de le tuer s'il ne cesse pas; l'enfant chante encore plus fort.

Alors *Wann kut krun* dégoûté, l'étouffe et avec le cœur et les poumons prépare un plat de riz; il découpe ensuite le corps en tout petits morceaux qu'il va éparpiller à l'endroit où le chemin a neuf embranchements. Le soir arrive; les parents rentrent à la maison et demandent l'enfant.

— «Mangez d'abord le riz, leur dit l'esprit; puis je vous indiquerai où est le petit.»

Frère et sœur satisfont la faim et s'informent de nouveau de l'enfant.

— «Vous venez de manger son cœur, leur répond le Nat, et, si vous voulez voir son corps, allez aux 9 embranchements.»

Les parents se lamentent et courent à l'endroit indidué: quelle n'est pas leur surprise d'y trouver des gens de toute espèce, Chinois, Shans, Katchins, Birmans, Kalas, etc., formés des morceaux de leur fils

— «Mes enfants, mes enfants! appellent les parents.

— «Nous ne sommes pas vos enfants; vous avez mangé le cœur de votre fils!

— Mais si, vous êtes mes enfants.

— Mais non; tenez, si vous blanchissez ce charbon, nous nous dirons vos enfants».

Frère et sœur frottent et refrottent le charbon, mais ne peuvent le rendre blanc, et ils se retirent bien tristes.

Bientôt ils ont un autre enfant, *Shwi Shingtai*, qui devient sorcière *(phyi)* et la mère de tous les sorciers.

Eux-mêmes ne tardent pas à mourir et leur ombre est transformée en Nats sous le nom de *Kaban phraw lung* et *Kasen phynien*: depuis ils sont en Chine gardiens des mines de fer.

Bien entendu que les esprits et les seigneurs et rois ne sont pas troublés par le déluge.

Les plantes conservent leurs racines et reprennent petit à petit.

Quant aux animaux qui périssent tous avec les hommes *Ningkong wa* les a vite refaits.

XVI. Origine de la Science.

Ningkong wa convoque tous les hommes en son palais du milieu de la terre. Aux Chinois, Shans, Birman, Kalas, il distribue la science dans des livres. Mais c'est sur des parchemins qu'il la donne au Katchins. Ceux-ci, pressés par la faim en rentrant chez eux, les rôtissent et les dévorent; depuis lors ils ont toutes leurs connaissances dans le ventre, tandis que les autres peuples les possèdent sur du papier.

XVII. Origine des Richesses et du Vent.

Ningkong wa appelle de nouveau les humains. Les Chinois, Shans, Birmans, Kalas consultent leurs livres et voient que c'est pour la distribution de l'or et de l'argent; ils accourent avec d'immenses paniers finement tressés qui ne laissent rien échapper. Les Katchins, ne sachant pas pourquoi on les convoque, arrivent avec des hottes à larges mailles. *Ningkong* distribue alors les richesses; mais les Katchins perdent tout en chemin et sont pauvres depuis. Le autres peuples au contraire peuvent emporter jusque chez eux toute leur part et sont maintenant riches.

Mais c'est à la mort de *Janun* (v. ch. III, IV, V VI) que le monde entier est comblé de présents.

La pauvre vieille lâche un grand . . . qui donne naissance aux tempêtes, et rend le dernier soupir d'où naissent les zéphyrs; puis tout son corps est transformé:

Les cheveux et la barbe deviennent fils de soie;

les yeux, le nez, les dents: des pierres précieuses et diamants;

la cervelle divisée au deux donne naissance à deux mines d'argent, l'une en Chine, l'autre chez les Kalas;

les os de la tête forment des tam-tams sham et chinois;

les oreilles deviennent des champignons;

le sein, des bananes et autres fruits;

le cœur et les entrailles, des rubis;

la peau et l'estomac, d'épais habits pour les Chinois et les Kalas;

les bras et jambes, des fusils et canons pour les Chinois et les Kalas; l'épine dorsale, un immense canon à l'usage des Kalas; etc.

A cette distribution les Katchins n'ont pas plus de veine qu'à la première; cette fois c'est leur territoire qui ne reçoit rien.

XVIII. Origine des Nats ou Esprits.

Ningkong rassemble encore les hommes. Les Katchins s'attendant à une nouvelle distribution d'or et d'argent, accourent avec d'immenses hottes finement tressées cette fois. Mais ce sont les Nats qu'on donne. Les Chinois, Shans, Birmans, Kalas, venus avec leur simple havre-sac en recoivent très peu. Les Katchins en voient leurs paniers remplis. Comme ils les trouvent trop lourds, ils en déposent quelques uns à chaque halte qu'ils font en route, et il ne leur en reste que la moitié quand ils arrivent chez eux; de sorte que maintenant on trouve des esprits un peu partout, dans les fôrets, au bord des fontaines, sur les arbres, les roches[1], etc.

XIX. Origine des Sacrifices aux Nats et de l'usage de la viande.

D'abord les hommes ne mangeaient que des légumes et des fruits et trouvaient dans les feuilles du *Tsiphun* (arbuste à médecine) un remède à toutes leurs maladies.

Mais voilà que les animaux apparaissent; les buffles et bœufs dévorent les feuilles de la plante bienfaisante; les cochons mangent la tige et les poules s'attaquent à la racine. Heureusement les «Nats compagnons» arrivent à temps pour sauver l'arbuste et en transportent le reste au pays du soleil, où il ne tarde pas à repousser et se developper de nouveau. Mais les hommes ne peuvent plus en cueillir les feuilles à volonté; ils doivent recourir à l'intermédiaire des esprits qui exigent une compensation. Le buffle, le bœuf, le cochon et la poule ont alors pitié des mortels et s'offrent d'eux mêmes comme victimes au Nats. Et depuis les Katchins font des sacrifices et mangent de la viande, car les esprits se contentent de respirer l'essence des animaux qu'on leur immole.

XX. Origine de la Mort.

Autrefois personne ne mourait; seuls les fils du soleil disparaissaient et renaissaient tous les jours; et tous les jours un très riche seigneur de la terre, du nom de *Kaban Sutna*, montait au pays du soleil avec (selon l'usage katchin) des présents mortuaires: poules, cochons etc. Notre homme est bientôt fatigué de courir et il invite la famille soleil à descendre à son tour chez lui; celle-ci refuse; le prince emploie alors la ruse. Il tue un rat et en annonce les funérailles; mais les soleils n'entendent pas. Il tue alors un *sakhaï* (gros écureuil), l'habille en homme, le cache sous une natte dans la maison, dresse un *karoi* (bouquet de bambous fixés en terre et indiquant la mort de quel-

[1] Cette dernière légende est en vogue chez beaucoup de gens et je la donne comme curiosité; mon jaï-wa ne l'admet pas, car, me dit-il, les Katchins n'avaient pas besoin de Nats puisqu'ils les avaient tous excepté *La 'nkhyn Madai* concédé seul aux autres peuples (v. chap. V, 9).

qu'un), tire des coups de fusil et commence une grande danse mortuaire. Cette fois le père soleil entend et trouve extraordinaire ce bruit de funérailles, car il n'a coupé le nerf vital d'aucun homme. Il envoie donc ses fils voir ce que c'est. Ceux-ci arrivent, dansent toute la nuit, mais ne découvrent aucun mort. Ils rapportent la chose à papa.

— «Allez voir encore, répond le père; et cette fois dansez avec de la cire aux pieds, de manière à déranger les nattes et apercevoir dessous.»

Les petits soleils arrivent de nouveau, dansent avec de la cire aux pieds et déplacent tout. Ils découvrent le corps du *sakhai* et courent l'annoncer à papa.

— «Ah! dit le vieux soleil, les hommes veulent mourir! Hé bien, que tous ceux qui ont les cheveux blancs cessent de vivre!»

Et ce disant il coupe le fil des vieux et des vieilles. Sur la terre il y a alors grande lamentation; le riche seigneur meurt à son tour, et sa famille, à l'occasion de ses funérailles, donne une grande fête. On tue poules, cochons, buffles et suivant l'usage katchin, on offre à l'esprit du défunt la cervelle d'un porc, qu'on fait ensuite disparaître sous le plancher. Vite un caméléon la ramasse et s'en réjouit.

— «Oh! dit-il, mais que c'est bon un repas funèbre! que non seulement meurent les hommes à cheveux blancs, mais encore ceux à cheveux noirs!»

Et depuis lors vieux et jeunes se suivent dans la tombe; et malheur à tout caméléon qu'un homme rencontre!

XXI. Origine du Riz et du Coton.

C'est *Waren la* et *Phungtang majan*, fils de *Janun* (v. chap. VI) qui donnent naissance au riz et au coton; le premier pousse tout blanc (écossé) et le second, tout filé; il n'y a qu'à les cueillir et à s'en servir. Mais voilà que les hommes se mettent à se les voler les uns les autres. Les deux frères ne peuvent supporter pareille injustice et quittent la terre pour remonter se cacher chez leurs parents. Et désormais les hommes dépérissent de jour en jour.

Ils décident bientôt d'envoyer prendre le riz et le coton et députent d'abord la moutarde. Mais la moutarde fait cause commune avec le riz et le coton et ne revient pas.

Les hommes délèguent alors, les uns après les autres, tous les camarades et amis des deux frères: piment, maïs, pois, fève, aubergine, oignons, etc. Mais personne ne rentre. C'est la famine sur la terre, et aux hommes, poules, cochons et chiens, il ne reste plus que la peau et les os.

Les vivants députent enfin trois hommes: *Kumtang, Kumthoi* et *Parilaboi,* avec un cheval et un buffle. Ils arrivent chez le riz:

— «Reviens, frère, reviens! sans toi les hommes ne peuvent vivre.

— Je ne retournerai pas sur la terre; on me vole trop!

— Aie pitié de nous, frère, et reviens.

— J'ai trop peur!

— Allons, allons, dit la moutarde émue, ayons compassion des vivants et rentrons; moi, j'aiderai à les nourrir!

— J'ai peur, répond le riz.

— Moi aussi, ajoute le maïs, je fournirai ma part; allons, rentrons!»

— «J'ai peur», reprend toujours le riz.

Tous les légumes interviennent, mais personne ne peut le décider.

Alors sa mère se met de la partie.

— «Petit sans cœur! tu veux donc occasionner la mort de tous les hommes?

— Non, maman; mais j'ai peur.

— Allons, suce mon sein encore une fois et revêts cette armure.» Et elle lui passe peau, écorce et aiguillon. — «Puis, ajoute-t-elle, que ta racine soit comme le pied du buffle! ta tige comme le *sinma phun* (arbuste) et ton épi comme la queue du cheval!»

Le riz se décide alors à revenir sur la terre; les hommes le mettent sur le cheval et le buffle, et en route!

— «Allons nous aussi!» disent le coton (qui comme le riz a reçu un habit) et tous les légumes. Et tout ce monde de suivre à pied.

Mais voilà qu'on doit traverser le village du caméléon, grand seigneur connu sous le nous de *Tamin wa taman.*

— «Eh! frères, disent alors au buffle et au cheval les trois conducteurs, ne faites pas de bruit en marchant; il faudrait passer sans qu'on nous entende!» Mais frère cheval continue à faire *krank-krak* et frère buffle *tuk-tak.*

Le Caméléon entend et regarde.

— «O hommes, crie-t-il, venez donc boire un peu de bière!»

Les conducteurs n'osent refuser.

— «D'où venez-vous?

— De prendre le riz.

— Et sa mère, qu'a-t-elle dit?

— Que sa racine soit comme le pied du buffle, et son épi comme la queue du cheval.

— Mais s'il en est ainsi, vous en aurez bien trop! que sa racine soit comme mon pied et son épi comme ma tête!»

Alors un vieux et une vieille *Phauman* et *Phyiman,* aveugles tous deux, s'approchent et tâtent le riz pour savoir ce que c'est.

Mais ils se piquent à l'aiguillon et tombent morts aussitôt; les conducteurs effrayés arrachent avec soin l'aiguillon au riz et le donnent au frelon qui n'avait encore rien pour défense. Les deux aveugles sont de suite transformés en Nats et ils promettent, moyennant contribution, de protéger eux mêmes le riz. Les hommes acceptent et reprennent le chemin de la terre où bientôt ils arrivent triomphants avec le riz, le coton et tous les légumes.

Et depuis lors les humains les cultivent et ont de quoi vivre; le riz, il est vrai, pousse petit et n'a plus d'aiguillon pour se défendre. Mais le vieux et la vieille montent la garde à ses côtés sous le nom de *Phauman* et *Kusaw Kanu* et les Katchins, à la moisson, leur offrent à plusieurs reprises: œufs, riz, viande, bière, etc.

XXII. Origine du feu.

Les hommes n'avaient pas encore de feu, avaient froid, mangeaient cru et étaient tous maigres. Cependant de l'autre côte de l'Irrawaddy, un Nat *Wun Lawa Makam* avait avec lui un élément ou génie qui brûlait tout seul et dévorait tout, sec et vert.

— «Voilà qui ferait bien notre affaire!» se disent les humains; et pour le demander ils envoient *Kumthan Kumthoi Makam.*

Celui-ci passe la rivière sur un radeau et arrive bientôt chez *Wun lawa.*

— «Eh! grand père, nous avons froid, nous mangeons cru et nous sommes bien maigres; donne-nous donc ton feu!

— Vous autres hommes, répond le Nat, vous ne pouvez posséder le génie du feu; il vous causerait trop de malheurs!

— Aie pitié de nous, grand père; nous souffrons tant!

— Je ne puis vous donner le génie; mais je vais vous indiquer le moyen d'obtenir du feu: qu'un homme du nom de *'n Tu*, et une femme appelée *'n Thu* frottent ensemble deux morceaux de bambou et bientôt vous en aurez!»

Le messager repart joyeux, et de retour chez les hommes fait aussitôt venir un *'n Tu* et une *'n Thu* qui frottent deux bambous; sous peu il en jaillit du feu et désormais les hommes peuvent se chauffer et griller leur nourriture.

Comme le génie du feu ne fut pas donné aux humains, les Katchins en temps ordinaire ne lui offrent pas de sacrifice.

Mais arrive-t-il un incendie ils l'attribuent à cet esprit qui est venu faire un tour parmi eux; pour le renvoyer ils lui donnent poules, riz, bière, etc. puis le chassent au loin sous le nom de *Kanmai du Kansha du 'n mai Kanu.*

XXIII. Origine de l'eau; les animaux perdent l'usage de la parole.

Bien qu'en possession du feu, les hommes continuent à rester maigres. Ils rencontrent un grillon avec un bon petit ventre et une belle mine.

— «Frère, comme tu marques bien! d'où te vient si bonne apparence?

— Je receuille un peu d'eau (rosée) qui toutes les nuits tombe du ciel, et je la bois.

— Mais c'est de l'eau qu'il nous faut aussi à nous; tiens, on va te déléguer au ciel pour en prendre.»

(L'eau des fleuves dont nous avons vu l'origine était trop loin ou seulement à la disposition des Nats.)

Le grillon veut bien; mais après s'être élevé haut comme le toit d'une maison, il retombe à terre.

Les hommes voient qu'il ne pourra jamais monter au ciel; et, pour l'envoyer, ils font un grand épervier (avec beaucoup de choses trop longues à nommer).

Sampny nang majan (v. chap. I *b*) vient l'animer, et le voilà parti. Il n'est pas arrivé aux nuages qu'il n'en peut plus et renonce à sa mission; pour le punir les hommes lui défendent de jamais toucher à l'eau; lui se venge sur leurs poules.

Les vivants forment maintenant un frelon, qu'anime *Sampny nang,* et lui confient leur projet.

Le frelon s'élance, monte, monte, monte toujours et arrive enfin chez *Machin Tungku*, mère de l'eau (v. chap. VI.). Il enferme mademoiselle dans sa bouche et reprend enchanté le chemin de la terre; juste avant d'arriver, il est pressé par la faim et veut cueillir une feuille. A ce moment Melle Eau tombe dans le creux d'un arbre.

Pour l'en retirer les hommes fabriquent un *ru* (grand écureuil); *Sampny nang* lui passe la vie; et le voilà à grimper sur l'arbre, à descendre dans le creux, et à prendre mademoiselle dans la bouche. Il remonte et va toucher terre, quand les chiens aboient et lui font peur.

Il lâche l'eau qui cette fois tombe dans une profonde caverne.

Encore déçus les hommes se réunissent tous, appellent les animaux à leur secours et ensemble essaient de creuser pour arriver jusqu'à mademoiselle. Mais leurs efforts sont impuissants et ils songent à d'autres moyens.

Ils font alors un crabe et l'envoient. Celui-ci s'éprend d'amour pour mademoiselle et ne remonte pas.

Ils fabriquent ensuite une écrevisse, puis un poisson, qui agissent de même.

Désespérés les vivants font enfin un *kanyen* (petit oiseau à belle voix).

Ce rossignol katchin va se poser sur un arbre voisin et fait entendre ses meilleurs accents. Le crabe, l'écrevisse et le poisson entendent la mélodie et montent voir; et Melle Eau de les suivre! Des cris de joie s'échappent de toutes les poitrines.

«Avant de boire, disent les hommes, chantons donc tous ensemble les louanges de mademoiselle!» Les animaux refusent et se précipitent se désaltérer; alors en punition ils perdent l'usage de la parole; l'homme au contraire qui ne boit qu'après actions de grâces, continue à jouir de la faculté de parler.

Mademoiselle se répand ensuite sur toute la terre, et désormais les vivants ont de l'eau pour boir et cuire.

(Et depuis les Katchins, à la fontaine où ils vont puiser, offrent en reconnaissance au génie de l'eau, poules, cochons, etc.)

XXIV. Origine du Soleil, de la Lune, des Etoiles et des Eclipses.

Nous avons vu le Soleil et la Lune naître embryons de *Kringkrong* et *Ynong* (v. chap. II*a*). Mais depuis ils ont grandi et ont de la famille. Le soleil a 9 petits soleils, et la lune quantité de petites lunes (étoiles). Aussi quand les hommes se mettent à voler le riz, le père soleil, pour les punir, fait lever à la fois ses 9 enfants, donne aux chiens 9 queues et aux mulots 9 terriers. Aussitôt sur la terre le riz et les enfants rôtissent, le chien n'a pas la force d'agiter ses queues, l'homme ne peut travailler et il lui est impossible de prendre un mulot (mets délicat chez les Cauris).

Tous les vivants se coalisent alors et préparent un grand arc avec des serpents vivants pour aller combattre la famille soleil. A cette vue, celle-ci se retire et entraîne avec elle la famille lune.

Les ténèbres envahissent alors la terre et la rendent aussi inhabitable qu'avant.

Les vivants tiennent conseil et décident d'envoyer prendre la lumière.

Ils députent d'abord le tatou.

Celui-ci arrive à la cachette des soleils, mais voilà qu'au moment où il se présente, mademoiselle soleil, occupée à décortiquer du riz sous la portière, lui assène un violent coup de pilon qui lui casse les dents et l'étend raide mort; elle lance ensuite le corps au loin et n'ose parler de l'aventure à personne.

Les hommes, au bout de quatre jours, ne voyant pas revenir le tatou, envoient un nouveau député en la personne du coq. Celui-ci juste avant

d'arriver chez les soleils, découvre le cadavre du premier messager et, craignant pareil sort, n'avance pas jusqu'à la maison, mais s'arrête au milieu de la cour et chante: *kirikiki, kirikiki!* puis cache sa tête sous l'aile et attend.

Les petits soleils accourent voir ce que c'est et aussitôt annoncent à papa qu'il y a dans la cour un étranger sans cou ni tête.

Le père s'avance:

— «Hola! l'étranger sans cou ni tête, qui es-tu?

— Moi, je suis le Coq.

— D'où viens tu?

— Du pays du milieu de la terre.

— Que veux-tu?

— L'autre jour nous t'avons délégué le tatou; ne l'as-tu pas vu?

— Mais non, je ne l'ai pas vu.»

— «Papa, interrompt alors demoiselle soleil, il arriva, il y a 4 jours, un étranger qui me fit peur; je l'ai tué, puis lancé dehors; c'est peut-être lui!

— Va prendre le corps et nous verrons.»

On reconnaît en effet le malheureux tatou; le père soleil le ressuscite; puis revenant au coq:

— «Dis donc ce que tu veux.

— Seigneur, grand père, sur la terre, c'est inhabitable! Avant il y avait trop de lumière; maintenant ce n'est que ténèbres. Aie donc pitié de nous!

— Là-bas sur la terre, chanterez vous nos louanges?

— Mais sûrement; *kirikiki, kirikiki!*

— Le promets-tu pour les autres?

— Certainement; *kirikiki, kirikiki!*»

Le vieux père soleil est gagné; par commisération pour les vivants, il lance dans l'espace ses neuf fils qui se divisent et augmentent le nombre des étoiles; puis avec sa sœur la lune, ils s'entendent, lui pour briller le jour, elle pour éclairer la nuit.

Le soleil donne alors au *shikhl* (légume katchin) les queues des chiens et distribue les terriers des mulots aux rats, taupes, belettes, etc.

Il a ensuite pitié du tatou et lui donne veste en fer, griffes et longue langue. Et depuis lors, le premier député des hommes au soleil porte une forte cuirasse d'écailles et n'a qu'à étendre la langue pour la voir chargée de nourriture.

A Mr le Coq, le soleil fait présent d'un bec, casque, pendant d'oreille, éperons et ongles.

Puis avant de se séparer, Coq, Soleil et Lune cimentent la paix par le serment suivant:

— «Si au lever du soleil, commence le coq, je ne chante pas ses louanges, que le canard me dévore!

— Que le crapaud m'avale, reprend le soleil, si au chant du coq je ne me lève pas!

— Et moi, termine la lune, si je n'éclaire pas la nuit, que le chien me mange!»

Le coq rentre alors chez les vivants et annonce son traité de paix; tout le monde applaudit et chante les louanges du soleil; la chauve-souris seule refuse et est condamnée à se cacher le jour et à voler la nuit.

Depuis, ajoute mon jaï-wa, c'est le coq le plus fidèle à son serment; souventes fois le jour il chante le soleil, et, quand il oublie le matin, c'est qu'il a pendant la nuit même payé tribut au renard.

Le soleil et la lune, pour leur petits parjures, sont plusieurs fois sur le point (quand il y a éclipse) d'être dévorés par le crapaud ou le chien. Heureusement les Katchins viennent à leur secours; dès qu'ils voient le soleil où la lune attaqués, vite ils poussent des cris, tirent de coups de fusil et ne cessent le tintamarre que quand crapauds ou chiens effrayés lâchent enfin leur proie.

Tous les Katchins honorent le Soleil et la Lune; mais les chefs seuls peuvent leur faire des sacrifices et conserver leur image suspendu à un long bambou au devant de leurs maisons.

A propos d'éclipses, la légende donnée par le jaï-wa de Lamaiban est différente; la voici:

Il était jadis un orphelin que sa marâtre ne pouvait sentir et chassa dans les bois; le pauvre petit n'avait que les fruits sauvages pour nourriture. Les anges (*sakiani*) eurent compassion de lui et lui donnèrent des médecines. L'enfant se mit à guérir hommes et bêtes et devint riche de leurs présents. Mais un beau jour le soleil et la lune, jaloux de sa gloire, lui volèrent ses drogues. Alors un crapaud et un chien, qu'il venait juste de rendre à la santé, se lancent à leur poursuite, le premier du soleil et le second de la lune. Ils courent encore après eux et de temps en temps parviennent à les saisir; d'où éclipses; heureusement les Katchins, par leur tintamarre, leur font bientôt lâcher leur proie.

XXV. Origine du Tonnerre, des Eclairs, de la Foudre.

Autrefois le Léopard vivait au ciel et *La'n Tu Mushen Makam wa Ningsang* (Tonnerre) habitait sur la terre.

Et ici-bas personne ne sarclait les plantes et là-haut personne ne battait le tambour.

— «Changeons donc de place, dit le Tonnerre au Léopard .... Et le Léopard descend sur la terre et de sa griffe gratte le pied des plantes qui désormais poussent bien mieux. Et le Tonnerre monte au ciel et se charge de de le faire résonner.

Mais voilà que sur la terre 9 frères, fils de *Layau lawa* et de *Nangting majan,* fabriquent un violon katchin et se mettent à en jouer.

Le Tonnerre entend. «Voilà un son tout à fait nouveau pour moi, se dit-il; allons voir ce que c'est!» et il arrive chez lui, cause avec eux et, pour ne pas avoir de concurrent, brise les cordes de leur instrument.

Les fils de *Layan* deviennent furieux, déclarent la guerre au Tonnerre et lui donnent rendez-vous dans 4 jours.

Le premier combat a lieu avec une barre; le Tonnerre en saisit un bout et les 9 frères l'autre; et les voilà à pousser. Mais ces derniers sont aussitôt culbutés. Ils ne se déclarent cependant pas vaincus et fixent un nouveau rendez-vous dans 4 jours pour s'appuyer au grand rocher *Lungli lung* que garde une bonne vieille.

Cette fois les 9 frères emploient la ruse. Le 4e jour de très bonne heure, ils enduisent leurs mains de boue et les appliquent contre la pierre de manière à la rendre glissante, laisser des traces et faire croire au Tonnere qu'ils l'ont réellement soulevée. Ils gagnent la vieille à eux et lui font promettre de dire qu'elle les a vus élever le rocher; puis ils repartent vite pour ne pas se rencontrer avec le Tonnerre.

Celui-ci ne tarde pas à arriver.

— «Eh! la mère, n'as tu pas vu 9 hommes?

— Mai si; ils sont venus ce matin de très bonne heure, ont soulevé le rocher et sont repartis.»

Alors le Tonnerre saisit la pierre, et sans effort la met d'abord sur l'épaule gauche; mais en la redescendant, elle lui glisse des mains et lui écrase le pied gauche. Il l'empoigne de nouveau et la hisse sur l'épaule droite; elle lui échappe encore des mains et lui fracture l'autre pied.

Il la saisit encore et furieux la lance au loin. Elle traverse les murs de 4 maisons et heurte un rat. Le petit animal en colère, grimpe au sommet d'un arbre, et apercevant le Tonnerre:

— «Dis-donc, le Vieux, ne pourrais tu pas nous laisser en paix? Mais quels pieds! en voilà des moignons! Va donc les cacher!!»

Le Tonnerre ne peut avaler pareille raillerie; sur le champ il convoque ses amis: nuage, pluie, vent, *La n Tu Mashaw shé* (génie de la foudre), bat fortement le tambour, dégaîne son glaive qui lance des éclairs de tous côtés et précipite *Mashaw shé* pour foudroyer le pauvre rat.

Mais voilà que dans le creux de l'arbre où était perché le rat, une fouine avait déposé ses petits. Ceux-ci secoués par le choc dépérissent de jour en jour.

Alors leur mère envoie l'ours demander compensation au Tonnerre.

Celui-ci s'exécute et pour dommages causés à la famille fouine, paie un couteau, un collier, une calebasse et un peu de médecine. Frère l'ours avec le couteau se fait une bonne mâchoire, passe le collier à son cou et remet seulement à Mme fouine la calebasse et la médecine.

Cependant les frères provoquent encore le Tonnerre à un nouveau combat; ils louent une armée de serpents; le Tonnerre se contente d'une troupe de guêpes qui se précipitent sur les serpents et à coups d'aiguillons les mettent en fuite.

Les 9 frères ne veulent pas encore se rendre et demandent à continuer la lutte. Le Tonnerre furieux fait lever 9 soleils; ses ennemis ne peuvent supporter la chaleur et, pour se refraîchir, s'enfoncent dans un marais où le puissant génie du ciel vient les saisir et les faire prisonniers les uns après les autres.

(Depuis les Katchins out grand peur du Tonnerre et ses amis: nuage, vent, pluie, éclair, foudre, et leur font souvent des sacrifices de poules, cochons, etc.)

XXVI. Origine des Couteaux et des Seigneurs et Rois Kalas (d'Europe).

Jadis les frères *Khrakam* et *Khra naung* ne savaient quoi faire pour vivre; ils songent à fabriquer des couteaux et établissent leur forge sur les bords de l'Irrawaddy; le bruit des coups de marteau trouble les habitants de l'eau, et tous les poissons viennent les uns après les autres prier les deux frères de transporter leur usine ailleurs.

— «Nous sommes bien ici, répondent les forgerons et nous y resterons.

— Nous allons appeler le crocodile à 9 têtes et il vous chassera bien!

— Faites venir qui vous voudrez; nous ne partirons pas!»

Les deux frères, entendant parler de crocodile à 9 têtes, préparent vite 9 barres et 9 cordes de fer et montent tour à tour la garde pour ne pas être surpris.

Bientôt ils entendent un grand bruit et voient arriver le fameux crocodile avec tous les poissons à sa suite.

Ils se mettent en embuscade derrière un buisson, et au moment où la bête passe, l'aîné lui perce un nez avec une barre, et le cadet lui passe vite une corde et la fixe à un grand arbre. Ils font de même pour les autres têtes et le pauvre crocodile est obligé de se constituer prisonnier.

Il offre pour rançon un panier d'or et d'argent, un couteau *lungtong ningthu,* qui coupe tout, même les pierres, et un arc *lung krang kunli,* qui ne rate jamais et perce même les rochers.

Les deux frères acceptent et lâchent le crocodile; puis se voyant riches, ils veulent rentrer chez eux; ils font un radeau pour passer la rivière et sont déjà arrivés au milieu de l'eau quand un poisson surgit et, par vengeance, divise en deux la frêle embarcation.

Les forgerons se trouvent un sur chaque partie; l'aîne, *Khrakam,* a avec lui le panier d'or et d'argent, et est emporté du côté nord; le cadet, *Khra naung* avec le couteau et l'arc, file du côté sud.

Ce n'est que vers les sources de l'Irrawaddy que *Khrakam* peut aborder; là il s'établit et épouse bientôt une belle guenon.

Khra naung est entraîné loin, bien loin, en plein pays kala. Il peut enfin descendre dans un village; mais, o surprise! il ne voit pas d'habitants. Il finit par découvrir une pauvre vieille en pleurs:

— «Hola! la mère, il n'y a donc personne par ici?

— Hélas, un serpent a dévoré tout le monde.

— Où est-il donc ce brigand, que je le tue!

— Il vient toujours quand on appelle les cochons; tenez, je vais le faire apparaître: *Maw! Maw!* (cri katchin pour faire venir les cochons).»

Aussitôt 9 serpents se présentent en file.

— «Il n'est pas encore là, dit la vieille, et elle continue: *Maw! maw!*»

Alors arrive un serpent dix fois plus gros que les autres, ayant comme un casque sur la tête et ouvrant déjà la gueule pour dévorer quelqu'un.

— Le voilà! crie la vieille. Aussitôt *Khra naung* lance une flèche qui l'abat; il s'avance lui-même et avec le couteau magique le coupe en petits morceaux.

Il a à peine fini que tous ces morceaux deviennent hommes; le village se trouve alors aussi peuplé qu'avant; pleins de reconnaissance les nouveaux habitants proclament *Khra naung* leur roi.

Quelque temps après l'ex-forgeron va se promener dans les environs, et il entre dans un village où il ne rencontre qu'un vieillard en larmes.

— «Hola! le père, où sont donc tes compagnons?

— Un vautour les a dévorés les uns après les autres

— Où donc est-il? Que je le tue!»

— «Il vient toujours quand on appelle les poules; il va paraître; *kourou! kourou! kourou!*» (cri pour volaille).

Et voilà 9 vautours qui s'approchent suivis d'un bien plus grand.

— «C'est le dernier, l'immense, qui nous emporte!»

Khra naung détend son arc et se précipite couper en pièce le fameux vautour. Et tous les morceaux se changent en hommes qui le font encore leur roi.

Khra naung est désormais à la tête de deux villages et reçoit beaucoup de présents; il est bientôt à même d'acheter un éléphant. Il le monte et part à la recherche de son frère.

Il marche longtemps, bien longtemps et va arriver aux sources du fleuve, quand il rencontre un singe avec un panier d'or et d'argent. D'un coup d'arc il l'abat, lui passe un bâton par les deux bouts et le met rôtir sur le feu. Il reconnaît le panier de son frère et pense le trouver lui-même dans les environs. A peine a-t-il fait quelques pas qu'il aperçoit son aîné perché sur un arbre.

— «Est-ce toi, mon frère?

— Mais oui, je suis *Khra kam.*

— Descend donc vite; le diner doit être prêt.» Et chemin faisant il lui raconte comment il vient d'avoir la chance de tuer une guenon et de faire prisonnier son petit.

Ils arrivent près du feu.

— «Mais, malheureux! c'est ta belle-sœur que tu rôtis! Ma femme! ma pauvre femme!!»

Tous deux pleurent longuement; quelques jours après, quand la douleur est un peu calmée:

— «Dis donc, frère! j'ai là bas au pays kala deux Etats; je t'en cède un, viens le gouverner!

— Mais alors que faire du petit barbu?»

Et il montre le fils qu'il a eu de la guenon.

— «C'est bien simple; mettons-le avec nous sur l'éléphant et en avant! Peut-être un jour tu seras bien aise de l'avoir pour remplaçant!»

Et la petite caravane se met en route. De retour au pays kala les deux frères gouvernent chacun un village; mais l'aîné meurt bientôt et c'est le petit barbu qui lui succède sur le trône; de ce fils de guenon naissent les seigneurs et les rois d'Europe qui sont tous vêtus comme leur ancêtre.

XXVII. *Ningkong wa* épouse Mademoiselle Crocodile. Origine des petits pieds chinois.

Un jour *Ningkong wa* regarde au loin, et là-bas sur l'Irrawaddy, il aperçoit comme des bourgeons de moutarde flottant sur l'eau. Il demande ce que c'est.

— «Mademoiselle *Baren* (crocodile) qui prend le frais, lui répond-on.

— Eh bien! qu'on me l'amène; je veux l'épouser.»

On va donc prendre Mademoiselle et on l'introduit au palais de *Ningkong.*

Mais elle répand des odeurs qui empestent; on a beau la laver, elle sent toujours. On la fait alors traverser une foule de *kanphans* (joncs dressés de deux côtés du sentier; chez les Katchins la jeune mariée, pour se purifier, doit y passer au milieu juste avant de rentrer dans sa nouvelle maison.)

Mademoiselle est enfin purifiée et peut sans honte figurer au bras de *Ningkong*.

Malheureusement elle est stérile et meurt encore jeune; son ombre va planer sur la Chine et depuis lors toutes les dames y ont des pieds de crocodile.

XXVIII. Origine du chaume, du fil, des cheveux, de la beauté, des flûtes, du sel, de la graisse du cœur, du foie, des poumons. *Ningkong wa* épouse une fille des Nats.

Ningkong wa, après avoir pleuré quelques temps sa belle Crocodile, songe à demander la main d'une de ses sœurs (v. chap. VI).

Il s'adresse d'abord à Mademoiselle Chaume (*Shawa Unti*); mais celle-ci refuse, et, craignant la vengeance de son frère, elle s'enfuit à travers le monde et distribue du chaume partout et meurt en Birmanie.

Ningkong wa demande alors Mlle Fil (*Ningkum Pari*) qui part aussi, donne du fil un peu partout et meurt chez les Shans.

Mlle Cheveu (*Sagaung Sinri*) fait de même et meurt en Chine. Aussi depuis les Chinois ont belle et longue queue.

Mlle Beauté (*Phraw*), à son tour, n'oublie d'orner aucune créature, meurt au centre de la terre et son ombre devient tourbillon.

Mlle Flûte (*Madun pungren*) se distribue aussi un peu à tous, mais surtout aux Kalas chez qui elle meurt.

Mlle Sel (*Maran Jumti*) fuit d'abord en Chine; dans sa course elle transpire, et chaque goutte de sueur tombant à terre, donne naissance à des champignons; elle crache, et chaque crachat produit une source d'eaux thermales; elle fait «pipi» et chaque pipi devient une mine de sel.

Enfin elle passe au pays kala où elle meurt, et son corps donne naissance à d'immenses carrières de sel. Aussi le sel d'Europe est-il plus abondant et meilleur que le sel chinois.

Mlle Graisse (*Sautu*) se donne d'abord un peu à tous; puis revient mourir en Chine; depuis les Chinois mangent beaucoup de graisse et ont eux-mêmes de l'embompoint.

Mlle *Katsin Wumka* passe à tous les vivants du cœur, du foie et des poumons et meurt au centre de la terre.

Le pauvre *Ningkong wa*, fui de toutes ses sœurs, tourne ses regards vers une princesse, fille des Nats et réussit enfin à avoir une compagne qui pour toujours partage son sort.

XXIX. *Ningkong wa* donne un *manau* (grande fête katchine en l'honneur des principaux Nats).

1° Préparatifs.

Ningkong wa, pour fêter son nouveau mariage, donne un *manau* au monde entier. Sa sœur *'ndin Lakong* (pelote de ficelle) vient de mourir et son ombre s'est transformée en: *Tingka nula*, coq, *Tingka wala*, cochon, et

Tingka ngala, bœuf, qui habitent son palais; c'est eux qui se chargeront d'annoncer la fête. Mais notre héros désire encore un tambour, et pour le fabriquer il veut une défense de l'éléphant d'or que *Janun* avait autrefois mis au monde.

Pendant que lui même prépare le *manau* à la maison, nivelle le terrain pour la danse, etc., il envoie quelques uns de ses gens à la poursuite du fameux animal. L'éléphant s'enfuit jusqu'en pays kala où il tombe enfin épuisé de fatigue. Les chasseurs s'emparent de ses défenses et de ses os et les apportent à *Ningkong,* qui avec les os fait un métier à tisser pour sa femme, et avec une défense, le grand *Sut chin,* grosse caisse des richesses. On dresse un grand mât devant le palais et tout est enfin prêt pour le *manau.*

2° Arrivée des Nats.

Ningkong invite d'abord les Nats, et pour les appeler, il n'a qu'à élever un peu la voix. Aussitôt tous les esprits accourent et s'installent chacun sur l'autel spécial qui leur est préparé.

La'n Roi Madai (v. chap. V, 8), maître du ciel, a la place d'honneur dans le palais même *Ningkong.*

Sont absents: seulement *La'nkam Mausan Mulam* (v. chap. V, 1), parti on ne sait où, *La'n Khyn Madai* (v. chap. V, 2), Nat des Shans, Chinois, Kalas; et Tonnerre. Mais celui-ci s'excuse, en disant qu'il a peur que les oiseaux se moquent de lui. *Ningkong wa* promet de les cacher tous et le vieil estropié arrive enfin clopin-clopant.

A ce moment les oiseaux sortent de sous le toit, ou de paniers percés où ils sont mal enfermés et voyant Tonnerre:

— «Mais quels pieds! hola! grand père, qui donc t'a payé ces moignons?»

Furieux Tonnerre foudroie le grand mât et disparaît; les autres Nats en rigolent tout en dévorant le cochon ou buffle que *Ningkong* leur fait servir à chacun.

3° Arrivée des rois et peuples de la terre.

Ningkong appelle ensuite les rois et les peuples de la terre.

Pour cela il bat le tambour et en même temps le coq chante, le cochon grogne et le bœuf mugit!

Les Chinois entendent les premiers; ils se demandent ce qu'il peut y avoir d'extraordinaire au milieu de la terre, et chargés de présents, empereur en tête, ils arrivent chez *Ningkong.*

Là ils admirent le palais, le mât foudroyé, surtout le fameux tambour. Ils font connaissance avec les Nats, dansent longtemps ensemble, comblent *Ningkong* de leurs présents et rentrent chez eux enchantés.

Le tambour résonne encore, le coq chante, le cochon grogne et le bœuf mugit.

Cette fois ce sont les Katchins qui entendent et arrivent bientôt au milieu de la terre. Comme les Chinois, ils admirent tout, valsent avec les grands esprits, font des présents à *Ningkong* et retournent satisfaits en leur pays.

Le tambour sonne de nouveau, etc. et successivement entendent et font de même avec leurs chefs en tête:

Les Shans, les Birmans et les Kalas. Aussi, à la fin, le palais de *Ningkong* est tout rempli de riches présents.

4° Départ des Nats; *Ningkong* devient *Ka-ang Du-wa.*

Les Nats eux aussi font des dons à *Ningkong*, et ordinairement après avoir dévoré un ou deux cochons ou buffles, retournent tranquillement chez eux.

Seul *La 'nRoi Madai* reste 4 jours, avale un bœuf, ou cochon, ou buffle tous les matins, midis et soirs; et encore à la fin refuse de partir sans des provisions de route. Mais à l'étable il ne reste plus rien; tout a été sacrifié.

Pour satisfaire son frère si exigeant, *Ningkong* envoie son monde à la chasse. Dix fois on bat le bois sans parvenir à lancer aucun cerf; mais toutes les dix fois on rencontre le même faisan et à la fin on se décide à la tuer. L'oiseau mort se change aussitôt en gros buffle qu'on apporte à *Ningkong*. Celui-ci fait préparer 8 plats de viande et les offre à son frère. Ensuite ils font échange de présents. *La 'n Roi Madai* avec de l'or et de l'argent se tient au sommet d'une échelle de dix degrés. *Ningkong* est au pied avec la tête du buffle. Il la monte d'un degré, et son frère descend aussi d'un degré l'or et l'argent. Et ainsi de suite nouvelle hausse et nouvelle baisse, jusqu'à ce que, la tête parvenue au sommet de l'échelle, *La 'n Roi* en respire l'essence et disparaisse.

Ningkong recueille les richesses que lui laisse son frère et fixe la tête de buffle au poteau principal du palais.

Puis c'est la fin de sa première existence. *Ningkong* appelle Madame et tous les deux meurent, ou plutôt se retournent sur eux mêmes; lui est désormais *Ka-ang Du-wa* (chef du milieu de la terre) et elle *Ka-ang Du-jan* (princesse du même empire).

(A suivre.)

Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom, Neu-Pommern, Südsee.

Von **P. Otto Mayer,** M. S. C., Reber, Vuatom.

Anfangs des Jahres, in der Blütezeit des wilden Zuckerrohres, wenn die Sonne in den Bainingerbergen untergeht (etwa zur Sonnenwende), wird das Sonnenfest abgehalten. In früheren Zeiten wurde es an verschiedenen Stellen der Insel Vuatom gefeiert, jetzt nur mehr an der Westküste in Valaur.

Dort befindet sich der große Basaltstein *(a kâja)*, welcher einen Geist beherbergt, nämlich den Altvater, resp. die Urahne der Eingeborenen. Dieser Geist *(a kâja)* ist der große Einsiedlerkrebs, *a mârimâripupúk* (Birgus latro), welcher nach Aussage der Eingeborenen in der Schale des Nautilus umbilicatus, *a mata na keake* (= Sonne), lebt und sich bekanntlich gerne unter Steinen verborgen hält. Die Menschen sollen sowohl von der Sonne als auch von diesem Krebse abstammen, und beide werden in der alten Sprache: *tubúda* = *tubu i dat* (= Ahne von uns) genannt.

Das Fest besteht im Opfern der Erntefrüchte, um dadurch wieder reichlich bedacht zu werden von der Sonne, der Spenderin alles Guten; mit anderen Worten, um sich vorzubereiten auf den Frühling, auf das Ende der Regenzeit.

Wenn der Häuptling, der dieses Fest feiern darf, es unterläßt, „die Sonne zu beschenken", so wird er sterben: *„a mâta na mâqe na bóbe doká"*
„Die Sonne wird anstieren (und) töten ihn",
und die Sonne wird sich rächen an allen Menschen: *„da mâti pâru"*.
„wir werden sterben alle".

Die Eingeborenen nennen dieses Fest schlechthin *a mâta na mâqe* oder *a mâta na kêake,* die Sonne als Wärmespenderin, im Gegensatz zu *a mâta na lapâp,* die Sonne als Hitzespenderin[1].

Am Vorabend des Festes *(di kubakl og)* wird überallhin verkündet: *Na malâna da pokâre tubûda,* d. h. der Weg, der zum Geisterstein
Morgen wir werden freilegen unsern Altvater
führt, soll wieder frisch ausgehauen, Moos, Farren und Spinngewebe entfernt werden, damit der Geist und die Leute ihn wieder betreten können.

Beim Aushauen und Klären werden zukünftige Dinge erkannt: wie z. B. Sterbefälle (wenn die Wurzeln der Farren abgestorben sind), Wunden (wenn die durchschnittenen Lianen „bluten"), Hungersnot (wenn die Lianen vertrocknet

[1] *mâqe* = hell, trocken; *lapâp* = heiß.

sind), reichliche Ernte (wenn die Lianen kräftig sind), Regen (wenn der Lianensaft wässerig ist), Meuchelmord und Krieg (wenn eine Lanze gefunden), ergiebige Nakanaifahrten (wenn Muschelgeld gefunden wird) etc.

Alsdann wird den Leuten wieder verkündet: Heute ist der Vorabend der Sonne (des Sonnenfestes), morgen darf nicht gearbeitet werden.

Die Vorbereitungen zum Fest werden getroffen. Männer und Weiber, groß und klein schleppen Lebensmittel zusammen *(di kakâpu)* in das Gehöft des Häuptlings: reife und unreife Bananen und Kokosnüsse, Betelnüsse und Pfefferblätter, Brotfrüchte, Elafrüchte (Inocarpus edulis), Gemüse, Maniok, Süßkartoffeln, Yams, Taros etc. Nachts werden Fische, Schnecken und andere Seetiere gefangen beim Scheine der Kokosfackeln *(di vâlitigi)*.

Alles wird dem Sonnengeist zum Opfer gebracht, d. h. die Schalen und Knochen, die Überreste und die Blätter, in denen das Essen eingewickelt war, werden auf den Kajastein gelegt: *di tâbari ra mâta na mâqe.*
Man beschenkt die Sonne.

Damit wird das Fest beschlossen.

Wenn der Nordwest nach einiger Zeit noch nicht nachläßt, wird er „aufgeschnitten"; *di pôko kutú pupû ja*[1] und dann werden die Fischnetze aus-
man schneidet (ab) auf ihn.
geworfen, um den *lei*, eine Fischart — die besonders Ende des Nordwest zahlreich am Riffrand entlang zieht — zu fangen. Fällt der Fang günstig aus, so ist das Ende der unangenehmen Regenzeit nahe: *i tâkorot.*
es (ist) große Ebbe.

Mit derselben setzt der Südost ein.

Während der großen Ebbe steigt nachts der Krebs, *a mârimâripupúk,* zum Meeresufer um zu baden und tötet die Fische auf dem Riff. Morgens finden dann die Eingeborenen die toten Fische und machen reiche Beute: „Der Altvater hat sie geschenkt"[2].

[1] Wie man ein Geschwür aufschneidet.

[2] Wenn eine Mutter mit ihrem kleinen Kind an einem Kajastein vorbeikommt, bricht sie den Zweig eines Strauches ab, legt ihn auf den Stein und spricht zum Geist, er solle doch seinen Enkel, seinen Nachkommen, *tubuna*, nicht töten. Ebenso, wenn Leute an einer Kajastelle vorbeikommen, spricht der Erste, der vorangeht: *Qallak'u ûbu no ra tarái ŋa tubûm.*
Töte nicht diese Leute deine Nachkommen.

Le Culte des Esprits chez les Bambara.

Par le **P. J. M. Henry**, des Pères Blancs, Banankourou, Soudan Français.

Ici, en pays Bambara, ces mots, comme malgré nous, nous viennent sur les levres: «Et pourquoi tant de destruction et de droite et de gauche, pourquoi tant de farines gaspillées, tant de sang répandu en pure perte au seul profit des vautours?» Dans la région du Bani, où les sacrifices sanglants sont, on peut le dire, quotidiens, ces bêtes immondes parchent par compagnies sur les arbres, aux abords des villages, tournent follement dans les airs ou courent sur les murs, traînant dans leurs serres des lambeaux d'intestins. C'est que pour le Bambara, en plus du monde visible, il existe encore un monde invisible vivant au milieu des hommes et les coudoyant sans cesse, le monde des anges, des génies, des esprits que, d'une façon générale, il désigne par ce mot de racine arabe, les *Djinéou* (جنى).

I. L'idée qu'un Bambara se fait des esprits. Classification des esprits.

Incapable de grand raisonnement, le Bambara juge tout d'après ce qu'il se sent et se croit être, et de même qu'il ne conçoit pas un matériel absolu, de même il ne peut concevoir un immatériel pur. Ses génies, ses anges, ses esprits, bien qu'invisibles, ne sont pas d'un immatériel absolu[1]. Ils ont le sexe, on trouve parmi eux des mâles et des femelles, ils ont des enfants, et certains même, sinon tous, les croient vêtus. Tout dernièrement encore, dans un village sur les rives du Bani, devant ses congénères accroupis en cercle autour de petits feux, un chantre improvisé louangeait les *djinéou* et je

[1] On retrouve les mêmes idées dans le Coran (ch. VI, XXXVIII, XLI), et les auteurs musulmans. Je crois pourtant pouvoir affirmer que cette conception bambara d'un esprit n'est pas d'origine islamique. Peuple dégénéré, inférieur à ces ancêtres (il n'a rien qu'il n'ait reçu), le Bambara n'en reste pas moins conservateur. Dans les sacrifices au *dasiri*, génie protecteur du village qui réside dans un baobab *(adansonia digitata)*, dans un caïlcédra, etc. etc. le sacrificateur interpelle le génie, suivant l'arbre où il se trouve, de cette façon: pour un baobab, «*ma sira ba*», pour un caïlcédra: «*ma djala ba*», pour un tamarinier: «*ma n' tomi ba*», etc. etc. Le mot *ma* (homme) désigne le génie. En effet, *ma sira ba* (*ma* = homme, *sira* = baobab; *ba* = grand) signifie: grand baobab de l'homme. Et cet homme, qui est-ce? Les gens du village? Il y aurait dans ce cas le pluriel *maou siraba, maou ka siraba*. Le sacrificateur? Il y aurait le *ka* indiquant la possession; il ne dirait même pas: *ma ka siraba*, il dirait: *ne ka siraba*. Donc le mot *ma* indique le génie, quelque chose qui rapelle l'homme à un corps et une âme. Cette manière de désigner le fétiche se retrouve là où le musulman n'a jamais pu s'implanter. Donc avant les musulmans, le Bambara avait cette conception du génie.

saisissais ces mots: *Sanou b'ou fé, wari b'oufé, Bagi fana b'ou fé.* Ils ont de l'or, ils ont de l'argent, ils ont aussi des étoffes. Ils ont avant tout la force! Ils sont puissants, et si quelques hommes portent des amulettes[1], des talismans[2] qui les mettent à l'abri de leurs coups, s'il se trouve des devins, des sorciers et aussi certains chasseurs sur lesquels les esprits n'ont guère prise, ils n'en reste pas moins vrai qu'ils sont craints, redoutés, et on les honore et on cherche à s'attirer leurs bonnes grâces. Ils donnent à leurs amis la chance, la bonne fortune, le succès, et ils les préservent d'une foule de maux, des sorts, des maléfices, de la pauvreté, de la maladie, etc. etc. de la rancœur d'un ennemi.

Les *djinéou* ne sont pas tous également forts, également puissants et on les peut diviser en trois groupes principaux: ceux qui vivent dans la brousse, ceux qui rôdent à l'intérieur et à l'entour des villages, ceux qui s'intéressent réellement au Bambara et vraiment le protègent.

Les premiers se cachent dans les fourrés, perchent sur les arbres, et ce n'est que le jour, en plein midi, au plus fort de la chaleur, qu'ils sont terribles. A ce moment, malheur à qui les trouble dans leurs promenades à travers la forêt, grimpe sur les arbres où ils ont élu domicile, cherche à émonder les branches sur lesquelles ils prennent leurs ébats. C'est aux enfants surtout qu'ils en veulent! Pour ces petits brise-tout, toujours à grimper pour prendre les lézards, dénicher les nids, se gaver de fruits, ils ont en réserve de violents maux de tête et de violents maux de ventre. Souvent encore, ils les rendent boîteux, aveugles, sourds, muets, ils les rendent fous. Ces accidents, ces maladies sont dûs, je n'en doute pas, à des indigestions, à des insolations, à la peur . . . . mais le Bambara, lui, juge autrement: tout vient des *djinéou* et bien rares sont les villages où l'on ne vous montre pas quelques-unes de leurs malheureuses victimes. De ces petits invisibles de la brousse sans prêtre, sans ministre attitré et auxquels pourtant maintes offrandes sont faites, le *Wokolo* est des plus fameux et des plus terribles. Il ne craint pas, lui, de se montrer et il n'est aucun Noir qui atteigne la trentaine sans l'avoir vu.

Noir comme suie, velu comme un singe, il est tout drôle le *wokolo,* ce génie nain qui ne dépasse pas un enfant d'un à deux mois tant en hauteur qu'en grosseur. Il aime les bords des fleuves, et le jour au fort de la chaleur, le soir aussi quelquefois au clair de la lune, on le voit qui pêche le poisson avec une ligne minuscule, presque invisible et plus ténue qu'un cheveu. Il court surtout la brousse, et le *karité*, l'arbre à beurre *(Bassia Parkii)* est de ceux qu'il préfère. Le carquois en bandoulière et l'arc toujours tendu, il est là sur une branche feuillue, aux aguets, prêt à châtier les passants, les importuns qui le viendront troubler. Dès qu'un Noir l'aperçoit, vite l le salue,

---

[1] Amulette, tout objet réputé ayant une force inconsciente qui préserve des influences malfaisantes (Nicolaij). D'ordinaire c'est un sachet en toile ou en cuir contenant des graines, de l'écorce d'arbre pulvérisée, réduit en cendre.

[2] Talisman, tout objet magique capable de changer le cours des choses ou même de la nature (Nicolaij), griffes de fauves, cornes de biches, de boucs; *tafo* ou lacet en cuir pris dans la peau de la main d'un singe, le plus souvent.

car il répond aux saluts, raconte la légende, et sitôt disparaît vaincu. D'ordinaire, il reste invisible et vous décoche sa flèche, flèche si petite qu'on en la sent même pas pénétrer dans les chairs. Les abcès profonds, phlegmoneux, sont pour la plupart attribués à la flèche du *wokolo*.

Les esprits du second groupe rôdent aux alentours des villages et aiment à s'asseoir là où les chemins se croisent. Ils préservent des sorts et des maléfices, ils donnent la santé, conjurent la maladie, et il n'est pas rare, le matin à la pointe du jour, le soir au moment où le soleil s'apprête à disparaître, de voir un homme, une femme qui répandent ça et là à la rencontre des sentiers un peu d'eau claire . . . Ils supplient les *djinéou* de les protéger contre un ennemi, un sortilège, de leur venir en aide, ou de prendre en pitié un membre de la famille malade et gisant sur la natte.

Ils sont sans prêtre attitré et un peu tout le monde leur offre, au croisement des sentiers, de la farine de sorgho délayée dans de l'eau, du lait, des cendres du foyer, de la bouillie et des galettes de sorgho. Aux fêtes des enfants, on leur offre avec plus d'abondance, et, à l'entrée des villages, les galettes s'empilent et le sol se détrempe d'une légère rosée de sang. Et quand vient le second jour de la beuverie qui correspond à la fête arabe du كبش (mouton), les jeunes filles *soli*, celles qui sous peu seront excisées, leur jettent à grandes poignées, sans compter, les restes du *basi kli*; on donne ce nom au repas qu'elles fournissent, en ce jour, au village entier. Il se compose de *basi*, sorte de couscouss à grains très fins, et d'une sauce au poisson sèche affreusement pimentée.

Viennent enfin les *djinéou* puissants. Sans merci pour leurs ennemis, qu'ils abandonnent aux maléfices et aux sortilèges de toutes sortes, ils sont pour leurs amis pleins d'attention, pleins d'égards; sur les gens, sur un village entier ils peuvent faire fondre la maladie, la pauvreté et autres fléaux; ils peuvent aussi les protéger, tout conjurer et accorder à tous et à chacun de réels bienfaits. Certains habitent dans un rocher, d'autres préfèrent un monticule, un gros arbre à proximité du village, et il en est qui ne dédaignent pas de prendre leurs ébats au fonds d'un puits et de s'y tenir au frais. Ici dans la province de Ségou, les plus fameux, le *dasiri*, génie protecteur du village, et le *korè*, génie qui veille sur la moisson, élisent domicile dans un arbre. Bien que doués d'une vertu divine, ils sont loin d'être des dieux, ils ne sont qu'un instrument entre l'être humain et la divinité. Le culte de ces génies n'est point l'idolâtrie, c'est l'animisme[1]; les sacrifices qui leur sont offerts sont moins un acte d'adoration qu'un acte de propitiation. Le *dasiri* et le *korè* sont des fétiches[2] qui ont leurs fêtes, des sacrifices publics solennels, leurs ministres, leurs prêtres.

---

[1] Les peuples sauvages admettent l'existence de puissances surhumaines; quand elles sont réputées habiter certains objets en qualité d'esprits, de génies etc. c'est l'animisme (Nicolaij, T. Ier prop.).

[2] Le fétichisme est, dit Burton, l'adoration ou plutôt la propitiation dobjets animés ou inanimes à qui une influence mystérieuse est attribuée.

II. Le fétiche *dasiri*, protecteur du village.

1. Élection du *gnena-n-sonnaba* ou prêtre du *Dasiri*.

Pour bien comprendre l'importance du culte du *dasiri* et l'influence de son prêtre, il faut avoir une idée de l'organisation bambara .... Prenons un exemple. La terre aux alentours d'un village commence à s'épuiser, la population s'est accrue; pour vivre, un groupe de familles doit émigrer. Les vieillards prennent la lance, l'arbalète, le fusil à pierre; puis, le *foroko* à provisions (un sac ou peau de bouc) passé au bras et affermi sur l'épaule, ils se dispersent dans la brousse à la recherche d'un sol moins ingrat. Celui-ci trouvé, ils retournent au logis et le conseil des anciens (des chefs de familles, j'entends) se rassemblent pour se donner un chef, un prêtre, car sa fonction principale est de sacrifier d'une façon publique et solennelle aux *blonda ba sou* (de *blon*, case d'entrée, *da*, porte, seuil, *ba* grand, *sou* cadavre: cadavres de la grande case d'entrée) aux mânes de la grande case d'entrée, aux mânes de ceux qui tinrent les rênes du pouvoir, furent comme lui prêtres, et aux *gnéna*, génies, esprits fétiches, d'où son nom de *gnéna-n-sou* (qui sacrifie aux fétiches) et de *gnéna-n-sonna-ba* (grand sacrificateur des fétiches) car lui seul a autorité pour sacrifier au nom de tous .... Longtemps on palabre, longtemps on délibère; mais le choix d'ordinaire est heureux et l'ancien élu comme *gnéna-n-sonnaba* possède les qualités du bon, du vrai type bambara. Rusé, astucieux, il sera de plus patient, aimable, diplomate et assez maître de lui pour ne dire que ce qu'il veut. Dans les différends, il saura juger avec droiture et impartialité, il aura la réputation d'un homme qui n'a jamais ni menti ni volé.

Le prêtre est élu à vie et comme il réunit les deux pouvoirs, le civil et le religieux, on l'appelle aussi *dougoutigi* (de *dougou* village, *tigi* chef) chef du village. Sa charge est héréditaire et passe de frère à frère, et à défaut de frère, passe de droit au fils aîné. Il a pour adjoint (en Bambara *sieré*, témoin, remplaçant) celui qui à sa mort lui doit succéder; les chefs de famille *(goua tigiou)* toujours appelés, s'il s'agit de traiter une question et de prendre une décision, forment son conseil[1]

---

[1] Le pouvoir civil et religieux repose, ai-je dit, sur une seule et même tête. D'où vient donc qu'actuellement les deux pouvoirs sont séparés dans la majeure partie des villages? Sous la dynastie bambara, le royaume de Ségou était divisé en provinces, en cantons et en villages. Le roi *fama* ou *massa* et sa cour résidaient à Ségou. A la tête de chaque province, il y avait une sorte de roitelet appelé *fama*, sans doute parce qu'il était de famille royale, ministre, créature du roi. Ce roitelet avait la haute surveillance sur les chefs de cantons, *kafotigi*, qui prélevaient l'impôt et de qui dépendaient les chefs de villages, *dougoutigi*. Le prélèvement de l'impôt souvent soulevait des différends entre *kafotigi* et *dougoutigi*, et ce dernier ou résiliait ses fonctions ou en était relevé. Il perdait alors toute autorité. tout pouvoir au for civil, mais nullement son pouvoir religieux, sacerdotal, et en même temps que celui de *gnéna-n-sonnaba*. Il conservait son titre de *dougoutigi*. Celui qui le remplaçait au for purement civil, voyait sa charge devenir héréditaire, c'est vrai, mais n'avait que le titre de *sotigi*, chef de cases. Bien qu aux environs de Ségou, cette distinction soit connue, le chef au for civil, le *sotigi*, est toujours dit *dougoutigi*. Ceci vient sans doute de ce que, sous la domination musulmane, le culte public des fétiches était défendu et puni de peines sévères; alors le *gnéna-n-sonnaba*, pour conserver sa tête, refusait le titre de *dougoutigi*. Au Bani, où

2. Choix de l'arbre sacré, de l'arbre fétiche. L'animal sacré monture du génie.

Le nouveau village est organisé, il a son chef, son adjoint, son conseil; les gens vont-ils sur le champ quitter les amis, quitter ceux qui restent? Non, il faut auparavant connaître la source, la roche, l'arbre où gîtent les esprits protecteurs, le *dougou dasiri* (de *dougou* village, *da* bouche, entrée, *siri* lier), qui lie l'entrée du village, qui veille sur le village. Pour ceci, il faut avoir recours au sorcier, lui seul a commerce intime avec les esprits, connaît leur us et coutumes, comprend leur langage. Nombreux sont les sorciers et tous n'opèrent pas d'une façon identique. Pendant que l'un découvre ses oracles dans les entrailles d'une poule, un second trace sur la cendre certains signes cabalistiques ou joue avec de petites pierres qu'il compte et recompte et sans cesse remue. Pour le *dasiri*, on a recours à un devin *flélikéla* (de *flélikè* regarder attentivement, curieusement), qui procède plus simplement. Quand les délégués lui ont donné ses honoraires (quarante cauris qu'il reçoit des deux mains et place près de lui dans la poussière), son petit cadeau, deux noix de kola, quelques poules et, ce qui est mieux, un petit bouc, il s'enquiert du lieu choisi pour la fondation nouvelle et se le fait décrire jusque dans ses moindres détails. Il décroche alors son *ugo*, coulant fait de racines tressées, liées et reliées entre elles avec du fil de coton que recouvre une épaisse couche de sang, sur lequel il pose une demi-calebasse aux trois-quarts remplie d'eau. A droite, à gauche, en avant, en arrière, lentement il la penche, repenche et quand il l'a bien affermie sur sa base, il lui donne trois chiquenaudes du médius de la main droite et résume en quelques mots sa conversation avec les délégués. L'œil en feu et retenant son souffle, il se penche sur la calebasse et un léger murmure, murmure qui n'est autre, disent les Noirs, que la voix des esprits, est perçu par toute l'assistance. Celle-ci ignore ce qui se dit, mais le sorcier, lui, connaît ses voix et, quand il se relève c'est avec un ton d'autorité qu'il nomme le *dasiri* et la bête qui lui doit servir de monture.

Ici dans la province de Ségou, le *dasiri* est d'ordinaire un arbre, et l'arbre privilégié est un baobab *(adansonia digitata)*, un caïlcédra, un tamarinier; quant à la monture, elle peut être un serpent, un iguane, un rat, des marigots, un âne etc. etc. . . le plus souvent c'est un bouc.

3. Intronisation du *gnéna-n-sonnaba*, prêtre du *dasiri*. La raison d'être de l'animal sacré. Le *dasiri* principe d'union et de concorde.

Et maintenant nos Noirs bâtissent leurs cases et le village se fonde. A proximité du *dasiri* de l'arbre fétiche, chaque famille dispose ses mortiers pour piler le sorgho, place ses foyers, installe ses cuisines; aux branches de l'arbre, on suspend les arualètes, les fusils, les instruments oratoires et tant que durent les travaux d'installation, c'est sous son ombre que se prennent

---

la domination musulmane ne fut jamais solidement établie, et chez les Bambara de la province de Sikasso il n'en est plus de même. D'ordinaire, le chef religieux possède les deux pouvoirs, et, s'ils sont séparés, le chef religieux est appelé *dougoutigi*, chef du village et le chef au for civil n'a d'autre titre que celui de *sotigi*, chef des cases.

les repas, que se font les danses, le soir quand la lune brille, que l'on s'étend enfin pour dormir.

Dès le premier jour, le *gnéna-n-sonnaba* entre en fonction et, au nom de ses administrés, il offre un sacrifice. A un mètre environ du sol, sur le tronc de l'arbre, il verse la farine délayée dans de l'eau et du *d'lo* (bière de sorgho), et sur l'écorce blanchie il fait couler le sang des coqs, des poules, des chèvres et parfois d'un petit taureau . . . Au sacrifice général succèdent les particuliers, car pour se mettre, lui et les siens, sous la protection du génie, chaque chef de famille, par ordre d'ancienneté, offre un peu de farine, un peu de sang, par l'intermédiaire de son prêtre . . . et sur le tronc de l'arbre ce ne sont que larges taches de sang avec, au milieu, collées par le résidu, des noix de kola mâchées, des plumes, des poils, des lambeaux de peau . . . de loin, on dirait de grosses poulpes brunâtres, piquées sur un drap blanc, se tordant les bras, à l'agonie . . . . Le sacrifice achevé, hommes, femmes et enfants délirent au son des tambours, et c'est un vacarme sans nom.

En ce jour aussi, le génie reçoit sa monture, car disent nos Noirs, dans ses promenades il veut être porté et ne jamais toucher le sol de ses pieds. Ici, dans la province de Ségou, l'animal choisi est un âne ou plus souvent, un bouc. L'animal monture, lui aussi, s'appelle *dasiri,* et devient par le fait même sacré. Il court où il veut, en liberté, il entre partout dans les cases, dans les cuisines et jamais le bâton, quelques fredaines qu'il fasse, ne lui caresse l'échine. A moins d'accident, il meurt de vieillesse, bien rarement on le tue. Le cas pourtant se présente et, en mars dernier, dans un village voisin de la Mission, le bouc sacré a été égorgé. A dire des anciens, il était possedé (*setané dounna a la,* le démon est en lui) car non content d'être méchant et de foncer sur les gens, il ne distinguait plus les chèvres des brebis, il avait même pour celles-ci un faible prononcé et devenait scandaleux. Il va de soi, qu'avant de rougir de son sang l'écorce de l'arbre, on lui avait donné un remplaçant.

Le *dasiri* protège le village en faisant avorter les sorts, les maléfices qu'on lui pourrait lancer; il le défend contre les méchants et ses ennemis; on peut, grâce à lui, s'adonner aux travaux des champs; il écarte encore les fléaux, les maladies qui déciment, il donne la force, la santé, il rend les villages populeux. De plus, il unit les familles entre elles et il les unit toutes sous l'autorité d'un seul et même chef. Les amis du chef sont ses amis et ses ennemis sont ses ennemis. Manquer au *gnéna-n-sonnaba,* chef prêtre, c'est manquer au génie, car celui-ci forme avec son prêtre une union si étroite, si intime qu'il condescend à entrer dans sa famille et à en prendre le nom. Si le prêtre est de famille *Djara, Taraoulé, Kouloubali* etc. etc., le *dasiri* sera lui aussi un *Djara,* un *Taraoulé,* un *Kouloubali* etc.

4. Sacrifices offerts au fétiche *dasiri.*

Un sentier large d'un mètre environ conduit du village à l'arbre fétiche, qui presque toujours se trouve au centre d'un petit bois coupé d'allées proprettes souvent ratisséés; on en rencontre, sur les bords du Bani, qui sont de vrais petits parcs. Plusieurs fois par an, les chefs de familles s'y rendent

pour sacrifier, mais la fête à laquelle participe le village entier est annuelle. Les femmes se tiennent sur la lisière du bois, seuls les hommes et les petits garçons y pénètrent et entourent l'arbre sacré[1]. Après une offrande de *dégé*, farine de sorgho délayée dans de l'eau et un peu de *d'lo* (bière de sorgho), l'égorgement d'un mouton, d'une chèvre ou d'une poule au nom du village entier, le *gnéna-n-sonnaba* sacrifie pour lui et pour les chefs de famille. Ceux-ci, chacun suivant sa fortune et le nombre de ses gens, arrivent avec des poules, des moutons, des chèvres, et les viandes s'entassent. Sur le lieu même, poules et grosses pièces sont déplumées, dépecées, et le tout est emporté au village par les femmes. Des viandes du premier sacrifice, celui fait au nom du village entier, un morceau seulement, gros comme le poing, est donné à chaque chef de famille et emporté par la femme; le reste est rôti, grillé sur place et mangé par les hommes sans sel ni aucune espèce de condiment.

Après le repas du midi, quand tout le monde est repu, plein et de bouillie et des viandes sacrifiées, les gens se rendent sur la place publique pour boire le *d'lo*. Avec tambour et grosses caisses, les jeunes gens arrivent précédés des femmes, qui chantent et frappent des mains en cadence et le *gnéna-n-sonnaba* se lève. Pendant qu'il danse, la foule se tient debout, tête nue, et pousse des *you-you* puissants. C'est le signal de la réjouissance, le signal des danses, qui dureront ce que durera le *d'lo*.

Tout circoncis, toute excise peut, par l'intermédiaire du prêtre, offrir un sacrifice sanglant ou non sanglant au génie protecteur. La femme stérile lui offre à chaque instant une noix de kola, un peu de *dégé*, un coq, une poule, avec promesse formelle de lui donner davantage, de n'être point ladre, si elle devient mère. Durant le temps de sa stérilité, elle est empressée près de l'animal sacré, le «*dasiri* monture», elle le cajole, le fournit de son et bien loin souvent dans la brousse va lui cueillir la brindille d'herbe, la branche feuillue dont il fait ses délices. Et si par bonheur, elle conçoit, elle est fidèle à sa promesse et lui voue son enfant. A-t-elle une petite fille, elle l'appelle *gnéna ma (gnéna* fétiche, génie; *ma* homme) l'homme du fétiche; et si l'enfant est un petit garçon, elle l'appelle *djiri ba* (*djiri* arbre; *ba* grand) fils du grand arbre ou encore *gnéna mahè* (*hè*, mâle).

Les esprits, génies, peuvent quitter la roche, la source, l'arbre où ils ont établi demeure et le *dasiri* n'est nullement en dehors de cette règle[2]. Avouons pourtant qu'il n'est guère volage, il aime son petit bois, son parc ombragé et si son arbre, sous la poussée du vent, sort ses racines et lourdement s'abat, si miné par les ans il pourrit et s'emiette, on sacrifie sur le trou béant ouvert par l'orage, sur le tronc, la souche noircie, vermoulue. Quand un arbre frèle, un enfant de celui qui n'est plus, sort de terre, montre sa tête couronnée de quelques feuilles, il devient lui, jeune rejeton, l'être sacré.

---

[1] Si l'arbre fétiche se trouve dans un lieu désert, les femmes, qui ne peuvent voir comment se fait le sacrifice ni entendre les paroles du sacrifice, restent chez elles et n'assistent pas à la cerémonie.

[2] Quand la chose se présente, l'arbre fétiche perd sa consécration, devient une chose vulgaire et peut être détruit.

Le Bambara offre selon ses moyens un sacrifice sanglant ou non sanglant au génie protecteur pour obtenir son pardon s'il croit l'avoir offensé, lui avoir déplu, pour se le rendre propice, agréable. Il sacrifie surtout pour demander; *a di,* donne-le, est le premier mot qu'a su bégayer sa bouche d'enfant.

5. Formule du Sacrifice.

Quand on assiste à un sacrifice au *dasiri* et que le *gnéna-n-sonnaba* se découvre, enlève sa grande blouse et s'accroupit au pied du fétiche, on s'attend à de l'imposant, à du grandiose. Il n'en est rien et on est surpris de trouver si peu de sérieux dans un acte si solennel. Les gens s'amusent et causent entre eux, ils rient aux éclats et c'est à se croire au milieu d'individus parodiant pour se distraire une cérémonie, une séance dont ils ont été témoins. Le prêtre lui-même rarement résiste à la tentation de lancer un bon mot, une grosse plaisanterie, et pendant que les victimes, moutons, poules, secouent des pattes, secouent des ailes dans les affres de la mort, ce ne sont que fusées de rires qui courent d'un groupe à l'autre pour s'aller perdre là-bas, au loin, sur la lisière du bois où se tiennent les femmes.

Les paroles varient un peu d'un village à l'autre dans la formule du sacrifice, tout dépend de la loquacité du sacrificateur. Quant au fond, elles restent, je puis l'affirmer, les mêmes partout. Après avoir salué le fétiche au nom de ses administrés, et en son propre nom, il le supplie de leur pardonner toutes les injures, tous les outrages, tous les manques de respect volontaires ou involontaires dont ils se sont rendus coupables vis-à-vis de lui durant tout le cours de l'année. L'appelant alors suivant l'arbre dans lequel il se trouve[1] (*ma sira ba* = grand baobab de l'homme; *ma djala ba* = grand caïlcédra de l'homme), il lui annonce qu'il va sacrifier. Il lui offre en premier lieu de la farine de sorgho délayée dans de l'eau et un peu de *d'lo*. En la versant sur le sol et sur l'écorce du fétiche, il le supplie de le préserver des esprits nocturnes, des *sou ba* (*sou*, nuit; *ba* grande) maîtres de la nuit qui donnent la maladie dite carie des os, des *souya maou,* des gens qui rôdent la nuit pour découvrir les secrets, causer des méfaits, des *wokolo* petits génies nains dont j'ai parlé plus haut. Il demande ensuite de la force, de la santé pour tous, des enfants qui seront sains, forts, vigoureux, des femmes. Qu'il les préserve, dit-il enfin, des méchants, des discordes qui troublent la paix, de la furie des femmes[2], de la maladie, et qu'il leur donne la pluie[3] sans laquelle pas de moisson possible. Il égorge aussitôt la chèvre ou le mouton blanc[4] et pendant qu'il rougit de son sang l'écorce de l'arbre, il

---

[1] Voir la première note du paragraphe intitulé: «L'idée qu'un Bambara se fait des esprits».

[2] La femme, au dire du Bambara, tombe facilement sous l'influence du *sétané*, démon. Si dans ses colères, elle en vient à ne plus savoir ce qu'elle dit, c'est qu'elle est possédée: *Sétané dounna a la* (*setané* = satan; *dounna* = est entré; *a la* = dans elle).

[3] La Divinité, l'être supérieur aux esprits, peut seul accorder la pluie. Cette demande faite au *dasiri* me fait croire qu'il est un intermédiaire entre le Noir et la Divinité, à laquelle le Bambara n'ose s'adresser directement.

[4] Au sacrifice annuel et public fait au *dasiri*, poules, chèvres, moutons, noix de kola, sont de couleur blanche; si par impossible, le village n'a pu se procurer une chèvre, un mouton blanc, le chef en donne la raison, et au moins deux témoins attestent la vérité de son dire.

reprend ses supplications et ses demandes et il les redira une troisième fois en offrant la noix de kola.

Aux sacrifices particuliers qui succèdent au sacrifice général, il n'y a rien de changer à la formule. Si pourtant celui qui fait offrir le sacrifice désire une grâce, une faveur spéciale, il la déclare au *gnéna-n-sonnaba*, qui aussitôt présente sa requête. Il arrive aussi que, pour une cause ou pour une autre, un chef de famille ne peut assister au sacrifice. Celui qui le remplace et offre en son nom la farine de sorgho, la poule blanche et la noix de kola, donne la raison de son absence et deux témoins viennent attester que la raison donnée est la vraie et que s'il y a impossibilité, il n'y a mauvais vouloir aucun de la part de l'absent.

Souvent aussi une grande clameur s'élève, on dirait, sous l'arbre sacré, des gens qui se battent ou pour le moins se chicanent. Il n'en est rien, c'est la foule qui intercède pour un malheureux dont le sacrifice n'a pas été agréé du fétiche. Quand la poule tombe sur le dos ou de telle façon qu'elle meurt sans reposer les pattes sur le sol, tout donne lieu de croire que le sacrifice a été agréé; mais la noix de kola donne la réponse du génie de façon beaucoup plus sûre. Le *gnéna-n-sonnaba* fend la noix en deux, rejoint les deux parties entre le pouce et l'index et après les avoir fait par deux fois toucher la terre en prononçant ces mots: «dis-nous si tu agrées le sacrifice», il les jette au pied de l'arbre sacré. Si les deux morceaux retombent la pulpe en haut, plus de doute possible, et il recommence la même opération en disant: «Puisque tu agrées le sacrifice, dis-nous si tu l'agrées de ma main.» Si l'un des morceaux retombe sur sa pulpe et l'autre la pulpe en haut, il a du *dasiri* une réponse affirmative; alors il mord la noix de kola, en coupe avec les dents un morceau qui contient le génie, et quand il l'a un instant mâché, il en crache les débris sur l'écorce de l'arbre fétiche.

Cette opération (pile ou face! dirait un enfant de France) toute de hasard, est souvent longue, les deux morceaux de la noix de kola ne tombant pas toujours du premier coup dans la position voulue. Après trois insuccès, la foule ne se contient plus, et des gestes et de la voix chacun intercède à sa façon pour le malheureux, pour le prêtre: les cris ne cessent qu'au moment où la noix donne la réponse: «J'accepte et ne suis plus courroucé.»

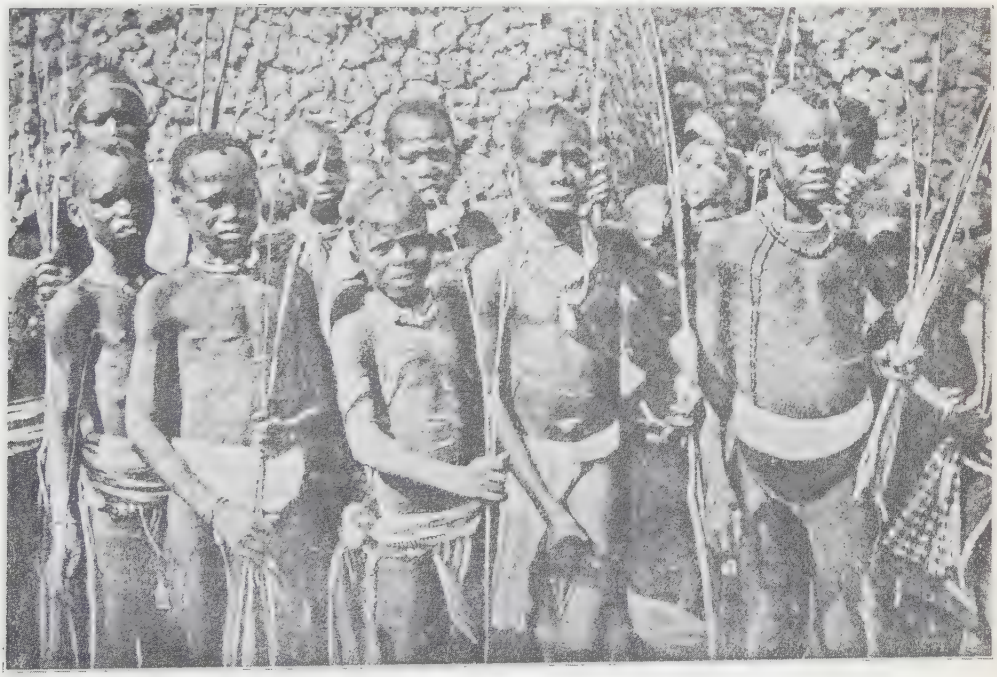
III. Société secrète du *Koré*, fétiche protecteur des moissons.

1. Puissance des esprits sur les éléments. L'âme des défunts, le génie de la moisson.

Le Bambara est cultivateur avant tout, et faire un champ revêt à ses yeux importance si grande que cela seul, pour lui, mérite vraiment le nom de travailler[1]. . . Mais ce grain qu'à la saison des pluies il confie à la terre, va-t-il germer, grandir, arriver à terme? Pour peu qu'on connaisse le Bambara, on conçoit ses craintes, on les comprend; il est entouré d'une troupe

[1] Cette expression dans la bouche d'un Bambara: «*a bi tjaké*» il travaille, c'est un travailleur, signifie avant tout: il manie bien la pioche. Celui qui ne manie pas la pioche peut être un actif, un habile etc. . . . il n'est pas un travailleur.

Un des chefs du *koré* avec ses talismans pendus.



Bousatjila (Flagellants).

d'esprits malfaisants, toujours prêts à fondre sur lui. Pendant que l'un souffle les nuages, les emporte au loin et le prive de leurs eaux bienfaisantes, en voici un second qui met en mouvement les sauterelles, les passereaux aux becs rapaces, les colonies de singes qui brisent tout par plaisir de briser; puis ce sont les fauves toujours plus audacieux au temps de l'hivernage, les serpents qui sortent de terre, des troncs d'arbres où ils se cachaient, enroulés sur eux-mêmes; enfin quand vient le moment de battre la moisson, les feux de brousse qui dévorent les épis entassés en meules au coin du champ. Devant tant de maux assemblés, le Bambara se tourne vers le monde des invisibles pour y trouver aide et appui, et à l'époque des semailles il fait des offrandes un peu à tout, même à la pluie.

Il s'adresse surtout à l'âme des défunts: celle-ci, durant son séjour dans l'autre vie, peut beaucoup par sa propre puissance et par intercession sur les esprits qui commandent aux éléments. Aux enterrements on se rend compte de cette croyance; jamais on n'omet ces paroles quand on versé l'eau sur la tête du cadavre couché dans la fosse qu'on s'apprête à combler: «Que les vents, qu'ils soufflent du Nord ou du Sud, de l'Ouest ou de l'Est, nous soient bienfaisants! Donne nous de la pluie! Donne-nous d'avoir une moisson abondante[1].» Dans les sacrifices aux *blonda sou* (*blon* case d'entrée; *sou* cadavre) mânes des cases d'entrée, mânes des chefs de famille, aux *fa sou* (*fa* père; *sou* cadavre) mânes du père et de la mère, aux *blonda ba sou* mânes du grand *blon* d'entrée, des chefs prêtres du *dasiri* et des *gnéna,* toujours ces demandes sont des premières: «Donne-nous de la pluie, donne-nous de la force, de la vigueur, de la santé, donne-nous d'avoir une moisson abondante». Indépendamment de l'âme des défunts, il est un génie qui a pour mission spéciale de protéger les moissons! Aux alentours de Ségou, on l'appelle *koté* et au Bani, où son culte est plus répandu (on le trouve dans tous les villages), on l'appelle *korè.*

2. Le Fétiche *korè.* L'association. Le prêtre.

A l'exemple du *dasiri,* fétiche protecteur des villages, le fétiche *korè,* lui aussi, se tient au milieu d'un petit bois à proximité du village, dans un arbre, et cet arbre est un baobab, un caïlcédra, un micocoulier. Pour participer au culte du génie, il ne suffit pas d'appartenir au village où il se trouve, il faut se faire initier à ses mystères, être fils du génie, *korè dé* (*korè,* nom du génie, *dé* enfant); car le korè est une association, une confrérie divisée en sept groupes ayant chacun pour chef le plus âgé.

Les sept groupes de l'association occulte (semi-occulte serait mieux dire comme nous verrons plus bas) du *korè,* les *kârâ maou* (de *kârâ,* planche d'un mètre à deux mètres de long et ajourée, emblême du fétiche *korè* lui-

[1] La pluie, l'eau, est un don fait à l'homme par la divinité, l'Etre suprême. L'eau étant de première nécessité, étant cause, d'après les Noirs, de toute germination et de toute fécondité, toujours on demande à l'esprit quel qu'il soit de la pluie, de l'eau. Dans les sacrifices, l'eau est toujours offerte en premier lieu. Réduit à l'indigence, dans l'impossibilité d'offrir de la farine, un peu de sang, le Noir offre de l'eau et rien plus, sûr que l'offrande est agréable, si de sa part il n'y a pas d'obex.

même, sert d'autel dans les sacrifices aux mânes des confrères defunts — et *maou* hommes), les *sourouhou* = hyènes, les *korodouga* = bouffons, les *bisatjila* = flagellants, les *ta tougoula* (de *ta* = feu, *tougou* = allumer) = allumeurs de feu, incendiaires, les *n'ghoni sama* (de *n'ghoni* = épines, *sama* = tirer à soi) qui se couvrent d'épines durant la danse et s'appellent aussi *wara* = fauves, intrépides, les *djara* = lions, dits aussi *sogo* bêtes, animaux, et les *soula* = singes, constituent, dans les fêtes, dans les jours d'initiation — celle-ci se fait une fois tous les sept ans — l'assemblée la plus burlesque de la province de Ségou. Tous ces groupes sont régis par un chef, un prêtre, le *korètigi* (de *korè* et *tigi* chef, chef du *korè*). Sa fonction n'est pas héréditaire comme celle du *gnéna-n-sonna bao* ou prêtre du *dasiri*; à sa mort, les chefs des différents groupes se réunissent et élisent un sacrificateur.

Kârâ (autel).

3. L'initiation a uculte du *korè*.

Tous les ans, un peu avant l'ensemencement des champs, un sacrifice solennel est offert au fétiche *korè*; mais une fois tous les sept ans, on lui sacrifie avec plus de pompe, plus de solennité, car, en ce jour, les jeunes gens peuvent, s'ils le désirent s'affilier à la secte, devenir *korè dé* (de *korè* nom du génie, *dé* enfant) fils du génie.

L'initiation, l'affiliation se peut faire de jour; mais au Bani, je l'ai vu faire le soir, à la tombée de la nuit, au moment où notre soleil couchant prend sa teinte de sang. Les fils du génie se rendent en procession au bois sacré; le *koretigi*, le prêtre, précédé des musiciens qui battent les *denou ba* (tambours longs de plus d'un mètre et spéciaux au *korè*) et les *kingé* (sorte de triangle qui se suspend au pouce de la main gauche, et sur lequel on frappe avec un anneau ou un ongle en fer passé au petit doigt) ouvre la marche avec les *kârâ ma* (hommes du *kârâ*), dont l'un porte le *kârâ* planche ajourée qui est tout à la fois l'emblême du fétiche et l'autel sur lequel on sacrifie aux confrères défunts. Les *souroukou* (hyènes) qui ont la garde du bois sacré, et qui, durant les sacrifices, éloignent les indiscrets, les non-inities, viennent des premiers, avec sur la figure un masque grossier en bois représentant une tête de hyène. Ils marchent courbés en deux, un long bâton en chaque main et roulent de droite et de gauche leurs grosses têtes, en poussant d'affreux «*hou-hou*» Les *korodouga* (bouffons) qui râtissent les aliées du bois et hout à l'entour, pour le mettre à l'abri des feux de brousse, viennent ensuite, hurlant des obscénités, secouant avec furie d calebasses à queue,

Soula (singe).

Sousoukou (hyènes).

ajourées, remplies de petites pierres, ou soufflant dans des mirlitons faits de queues de courges. Ils ont pour emblême une longue perche à laquelle sont suspendus des sachets crasseux, des tiges de sorgho de vingt à vingt-cinq centimètres liées en paquets, des queues de courges, des crânes de rats, d'oiseaux, des becs de canards, d'éperviers etc. etc. Leur porte-emblême a sur la tête un chapeau en tiges de roseau, que termine une pyramide de *n'goblé* (fruit du *n'go*, grosse fève rouge non comestible[1]) surmontée d'un bouquet de plumes; sur les épaules il s'est jeté un manteau également en tiges de roseau, qui lui tombe à mi-jambe.

A part le long chapelet en fèves rouges, celui-ci de rigueur, plusieurs fois enroulé autour du cou, ou passé en bandoulière, et se croisant et recroisant sur le dos et sur la poitrine, chaque *korodouga* a suivi dans sa toilette sa propre inspiration. Les chapeaux sont faits d'un bouquet de plumes, d'ailes de vautours ou de canards, et même d'oiseaux entiers, avec à l'entour, pour mieux l'orner, des fèves rouges, des crânes de rats, des becs d'oiseaux, des griffes de panthères etc. . . . qui retombent sur le cou, sur les épaules, et s'entrechoquent dans un bruit sinistre. A côté des gens en culottes bouffantes, ce sont des gens en guenilles ou des gens avec le pantalon collant, fait de trente-six pièces, ayant trente-six couleurs, dont une jambe descend à la cheville du pied alors que sa voisine s'arrête au-dessus du genou. Pendant que les uns brandissent des sabres en bois, d'autres, à cheval sur un bambou, un roseau, une tige de sorgho, se cabrent et ruent.

Les *bousatjila* (flagellants) font siffler dans l'air les gaules flexibles, qui bientôt sur leurs dos vont voler en éclats. Les *djara* (lions) ou *sogo* (bêtes, animaux) avec des masques encore plus grands que ceux des *sourouhou* (hyènes), mugissent autour des *wara* (fauves, intrépides) ou *n'goni sama* (parce qu'ils dansent enveloppés d'épines) et des *ta tougoula* (incendiaires) qui semblent impatients d'allumer leurs torches et de faire pleuvoir sur leurs échines nues les étincelles. Quant aux *soula* (singes), avec leurs petits masques, ils courent d'un groupe à l'autre, ils se faufilent entre les jambes, et eux vraiment s'amusent. On les voit partout, tantôt debout, tantôt les mains sur le sol comme à quatre pattes, ou bien encore, assis, brisant entre leurs mains des brindilles d'herbe, des morceaux de bois qu'ils lancent avec un petit cri strident à la tête des confrères. Et les vieux qu'appesantissent les ans, qui ne sont plus d'âge pour tous ces déguisements, ferment la marche: ils traînent ou portent les victimes destinées aux sacrifices.

Dans le bois, autour de l'arbre sacré, c'est un bruit assourdissant de tambours, de triangles, de mirlitons, de voix nombreuses qui hurlent toutes ensemble sans jamais s'accorder . . . . Sur un signe du chef, sur un signe des anciens, le porte *kârâ* (emblême du génie) va se placer devant l'arbre fétiche. Aussitôt tout se calme, tout s'apaise, et les jeunes gens, venus s'initier, s'avancent en ligne et tombent à genoux devant l'arbre et l'emblême du génie. Les coudes sur le sol, les mains à plat, ils se prosternent le front dans la poussière et tant que dure l'hymne sacrée *djanté korè déou* (*djanté* en-

---

[1] Une autre variété de *n'go* donne une fève comestible. Elle est peu estimée des Noirs.

fant du *korè*) ils conservent cette position. Ils se relèvent en criant *djanté mu* (homme du *djanté*) et chacun danse sa danse, la danse du groupe auquel il appartient et qui toujours s'achève par un geste obscène en face du fétiche et du grand tambour. Les fils aînés entrent dans les groupes auxquels appartiennent leurs pères; quant aux autres, ils jettent leur dévolu sur le groupe auquel appartient un membre de la famille, celui que leur suggère un ami, un ancien, celui qui leur plaît davantage. Et les voilà désormais *korè dé* (fils du *korè*), et dans toute la province de Ségou, partout où s'offrira un sacrifice au fétiche, ils pourront, sans crainte aucune, pénétrer dans le bois sacré et participer aux mystères. Le mot d'ordre du reste leur est connu et si un *souroukou* (hyène) leur vient dire: «Es-tu des nôtres?» ils sauront répondre *djante ma* (homme du *djanté*), et ils seront traités en frères.

4. Les sacrifices offerts au fétiche *korè*.

L'initiation terminée, le prêtre, le *korètigi* (chef du *korè*) procède aux sacrifices. Tout se passe comme au *dasiri*, ou fétiche protecteur du village; après les libations de farine de sorgho délayée dans de l'eau et du *d'lo*, on rougit de sang le tronc de l'arbre; des touffes de poils, de plumes apparaissent collées sur l'écorce par des débris de noix de kola mâchées. On arrose aussi du sang des victimes un masque de hyène dit *korè koungolo* (tête du *korè*) déposé au pied de l'arbre fétiche. Ici les renseignements me manquent et ce point me reste obscur; je n'ai pour me guider que cette méchante légende qui dit qu'une hyène invisible rôde la nuit dans le bois. Si la légende est vraie, cette hyène invisible n'est rien moins qu'un génie au service du *korè*, et c'est ce génie sans doute qui donne à certains sorciers, à des hommes pervers, à toute une race, la race des *Koules* qui creusent les pirogues indigènes, le pouvoir de se changer en hyènes pour accomplir leurs méfaits: déterrer les cadavres, dévaster les troupeaux.

Le *kôrâ* (planche ajourée, emblême du fétiche) rougit, lui aussi, sous la coulée du sang versé en son honneur et en l'honneur des confreres défunts. Rien de plus naturel que ce sacrifice; si l'âme des défunts peut tant sur les éléments et les génies qui leur commandent, autrement puissante sera l'âme d'un confrère; l'âme d'un *korè dé*, du fils d'un génie dont la fonction spéciale est de veiller sur la moisson.

Les sacrifices achevés — sacrifices dans lesquels on demande au fétiche, à son serviteur, la hyène invisible, aux esprits des confrères de veiller sur la moisson pour qu'ils prospèrent, d'avoir à boire et à manger tout son saoûl, d'avoir une verte veillesse, des femmes — une partie des viandes est emportée au village; le reste est grillé sur place et mangé par les confrères sans sel, sans piment, sans condiment aucun. . . . Et quand tout ce monde est repu, il se livre à la danse et c'est dans le bois sacré un vacarme sans nom, des hurlements sans fin.

L'affiliation à la secte du *korè* est assez longue et des plus dures. Durant quinze jours, les jeunes initiés vivent dans le bois sacré sans poevoir jamais entrer au village, et comme pour les danses futures ils ont besoin d'être aguerris, d'avoir de l'énergie, les anciens viennent les tourmenter chaque

Karadouga et joueur d'instrument.

Tambour et clochette.

midi. Les *ta tougoula* voient les torches enflammées se promener sur leur dos, sur leur poitrine, les *n'ghoni sama* ou *wara* (fauves) sont enveloppés d'épines, les *bousatjila* (flagellants), les *souroukou* (hyènes) etc. etc. sont frappés à coups de verges, et sur leurs chairs tuméfiées et déchirées souvent on jette pour tout onguent une pincée de piment pilé.

5. La Danse sacrée du *korè*.

En pays bambara, toute fête dure ce que dure le *d'lo* (bière de sorgho) et le matin au sortir du petit bois, tout le jour enfin les danses sur la place publique reprennent de plus belle. Adossé à un mur, comme cherchant un point d'appui ou un semblant d'ombre, l'orchestre fait rage en face des groupes de buveurs assis sur les gros arbres autour de calebasses pleines d'une bière qui mousse et qui pétille; près des musiciens, assises sur des nattes, sur des tabourets minuscules, les femmes, venues nombreuses, frappent des mains en cadence.

La danse des groupes, à laquelle tous les confrères prennent part et les jeunes et les vieux, consiste en contorsions qu'on ne peut appeler savantes. Les uns à la suite des autres, en cercle, lentement ils tournent et tournent au milieu de la place, s'agitant en tous sens: ce n'est guère attrayant et encore moins gracieux... Le vieux se fatiguent vite et leurs gosiers se dessèchent: ils ne tardent pas à s'asseoir autour des calebasses, à s'enivrer pour faire plaisir au fétiche *korè* . . . et la jeunesse alors s'en donne à cœur joie.

Deux, trois *ta tougoula* (allumeurs de feu, incendiaires) avec en chaque main une torche enflamée qu'ils se passent et repassent sous les bras, qu'ils secouent sur leurs têtes avec frénésie, ouvrent la danse faisant pleuvoir sur leurs torses nus, des myriades d'étincelles. Les *korodouga* (bouffons) les entourent en hurlant des chants obscènes. D'une main ils secouent leurs calebasses ajourées remplies de petites pierres, et de l'autre ils chassent avec une branche feuillue les étincelles qui avant de s'éteindre fument et grésillent sur les dos. Et quand les torches touchent à leur fin, nos danseurs un instant s'accroupissent devant le grand tambour et secouent une dernière fois la poignée de paille enflammée qui leur reste.

Pendant qu'autour des cercles de buveurs, les *sogo* (bêtes) ou *djara* (lions) aux masques géants mugissent, les *nghoni sama* ou *wara* (fauves, intrépides) se déchirent la poitrine, le dos, les aisselles avec des épines, ou encore s'enveloppent tout le corps d'épines, et se mettent à danser. Les *soula* (singes) toujours s'amusant, grimacent et pleurent, mettent en fuite les enfants, jettent le désarroi dans le groupe des femmes en leur lançant du gravier, des petits bouts de bois qu'ils brisent entre leurs doigts. Quant aux *bousatjila* (flagellants), ils courent d'un groupe à l'autre, poussant des cris de fauves, cherchant à s'exciter, puis soudain, comme pris de rage, ils brandissent leurs gaules longues et flexibles... elles tournoient un instar audessus des têtes, elles sifflent dans l'air, elles claquent sur les chairs. s frappent ferme; chaque coup laisse sa marque, son sillon. et souvent le sang coule. Sous le coup de la douleur, ils blémissent, tremblent de tous leurs

membres, et malgré tout, ils frappent et frappent; il faut que l'instrument du supplice s'use, s'effiloche, vole en éclats. A chaque coup de verge, la troupe des *korodouga* (bouffons) se précipite sur le patient, lui frotte les membres et le masse.

Les associations secrètes sont nombreuses en pays bambara; mais disons de suite que celle du *korè* diffère un peu des autres: devant les femmes, devant les enfants, les initiés paraissent revêtus de leurs insignes; ils font plus, ils admettent des femmes en leurs rangs... c'est la seule association qui se permette pareille liberté, je la puis donc dire semi-secrète, les femmes étant, en ce pays, exclues de toute société vraiment secrète. Les femmes de *korodouga* (bouffons) appartiennent de droit, si elles le veulent, au groupe de leurs maris. Sans nul doute, elles ignorent le mot de passe *djanté mâ* (homme du djanté); on ne leur demande pas la prostration devant l'arbre fétiche, et son emblême le *kârâ*; elles n'assistent pas aux sacrifices; mais elles peuvent porter la livrée du mari, le collier de fêves rouges, s'asseoir avec les hommes autour des calebasses de bière, danser enfin la danse de son groupe sans avoir à rougir.

6. Honneurs funèbres rendus aux mânes du *korè dé* ou fils du génie.

Au Bani, pas un circoncis qui n'aspire à faire partie du *korè* toute dure qu'en soit l'initiation, et la chose se conçoit, etant donné les fêtes nombreuses auxquelles ils prendront part, les honneurs surtout qui leur seront rendus à la mort. Si tous les ans un sacrifice est offert au fétiche *korè*, aux mânes des *korètigi* (chefs du *korè*), aux mânes des *korè dé* (fils du *koré*), si tous les sept ans, aux jours d'initiation, les sacrifices sont faits avec plus de pompe et revêtent un caractère plus solennel, à la mort de chaque confrère, il y a sacrifice, il y a danse.

La mort de tout jeune homme jette un village dans la consternation. Le deuil est général, le chef religieux lui-même, le *gnéna-n-sonnaba* témoigne de sa douleur en n'assistant à aucune des cérémonies funèbres. Personne ne songe à se réjouir, et pourtant, si le défunt est un fils du *korè*, parents et amis feront rougir du sang des victimes l'arbre sacré, l'emblême du génie, le *kârâ*, et pendant trois nuits, c'est dans le bois sacré le vacarme sans nom, les hurlements sans fin des confrères se livrant à leurs danses barbares.

A la mort d'un ancien, d'une barbe blanche qui a accompli ici-bas toute sa carrière, le village entier se livre à la joie, et sa famille lui accorde à peine une larme, un cri de douleur, un mot de regret. S'il appartient à la secte du *korè*, c'est plus que de la joie, c'est du délire. Les confrères occourent nombreux et, durant toute une nuit, devant le cadavre exposé sous les gros arbres qui ombragent l'entrée du village, ils dansent leurs danses, hurlent leurs chants obscènes.

Après l'enterrement, durant trois nuits — et même plus s'il s'agit d'un *korètigi* (chef du *korè*), d'un *gnena-n-sonnaba* (chef du village et prêtre du *dasiri*), d'un chef de groupe enfin, — ces mêmes honneurs lui sont rendus devant l'arbre fétiche, ou bois sacré. L'anniversaire de leur mort donne lieu encore à des rejouissances, car, à moins d'être réduite à la derniere des

misères, la famille du *korètigi*, du *gnena-n-sonnaba*, du chef de groupe, du *gouatigi* (chef de famille) se fera un point d'honneur de cuire le *d'lo* ou bière de sorgho et d'inviter les confrères, pour le sacrifice et la danse.

Tout confrère, tout fils du *korè* entre à la mort dans les royaumes célestes du génie et son âme, durant son séjour dans l'éternité, fera partie de sa cour. Pour être admise à cette gloire pourtant, il lui faut les honneurs funèbres. Un peu de sang, des chants, des danses barbares et obscènes sont le tarif du droit d'entrée et la raison d'être de cette danse macabre qui précède l'enterrement. Quant à l'anniversaire, c'est un rappel; on le célèbre pour se rendre le défunt propice, afin q'il intercède auprès du maître dont la fonction spéciale est de veiller sur la moisson.

7. La raison d'être des sept groupes du *korè*.

Le Bambara jugeant tout d'après ce qu'il est et se croit être, ne concevant pas un matériel pur, ni un immatériel absolu, ne concoit pas non plus un groupe d'esprits sans hiérarchie. Chez les esprits comme ici-bas chez les humains, il y a des chefs et des subordonnés. Tout puissant qu'il soit[1], le *korè* ne peut tout seul accomplir sa tâche de veiller sur la moisson, et il a pour l'aider sept groupes d'esprits qui exécutent ses ordres et forment sa cour. Les uns veillent sur les emblêmes, conservent les noms de ceux qui entrent dans sa secte, pendant que les autres réduisent à l'impuissance les fauves et autres animaux, tout ce qui enfin pourrait nuire à la récolte. Il a aussi (tout comme ici-bas l'homme de marque, le puissant, le riche) des griots qui chantent ses louanges, dansent ses danses priviligiées, lui transmettent les demandes, les prières de ses enfants. Et la secte du *korè* n'est que la représentation de cette cour, la concrétisation de l'idée que s'en fait le Bambara.

[1] Les génies dits *korè* forment, eux aussi, des groupes ayant à leur tête un chef. Tous ces chefs de groupes *korè* sont régis par un chef encore plus puissant, lequel ne dépend que de la divinité, de l'Être suprême.

Sur quelques Sociétés Secrètes aux îles Fiji.

Par le **P. J. de Marzan** S. M., Solo i ra P. O. Nausorie, Fiji, Océanie.

Chapitre I. Les *Kalou Vatu* ou Dieux-pierre.

La Société secrète dont nous allons parler existait dans l'ancien temps, mais elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours dans la Société des *kai Kubulau* dont le rite est presque analogue.

Art. 1. Nom, origine de la Secte dite: *Kalou vatu*. Ses divers grades.

Cette Société est appelée Société des *Kalou vatu* de *kalou*, dieu, et *vatu*, pierre, parce que le patient une fois possédé par le génie devient insensible comme la pierre; les lances, les balles ne peuvent rien contre son corps.

Il paraît que ce fut l'apanage de plusieurs tribus apparentées, les *kai Navakavu*, *kai Nadakuni*, *kai Nagole* etc., de répandre cette secte. Aussi les appelait-on dans la secte les *tama ni kalou* pères de dieu.

Ce sont eux qui connaissaient les *meke* ou chants évocateurs; ce sont eux qui initièrent une grande partie des tribus de l'intérieur de la grande île. Il y eut dès lors parmi ces tribus de nouveaux *tama ni kalou*.

Dans chaque corporation distinctive il y avait un président ou sorcier appelé *vu ni kalou* seurce de dieu.

Art. 2. Conditions requises autrefois pour pratiquer les cérémonies de la Secte.

D'ordinaire on pratiquait le *kalou vatu* pour se préparer à la guerre; mais depuis son apparition il fut aussi pratiqué par pure satisfaction.

En temps de guerre, on entourait le *bure* c.-à-d. le dortoir des hommes de la tribu d'une enceinte de bambous, reliés entre eux par une liane. Une fois entouré de cette enceinte, le *bure* y compris l'enceinte s'appelait *bolabola*[1].

On faisait alors manger une espèce d'herbe spéciale aux *tama ni kalou*.

Tous ceux qui devaient prendre part à la cérémonie devaient s'abstenir de boire l'eau du chou fidjien appelé *bele* ou *vauvau*, ou bien d'en manger

[1] Ce mot s'applique aujourd'hui au hangar couvert de feuilles de cocotier; *bolabola* exprime, en effet, l'idée d'une tresse de feuilles de cocotier.

la chair. Ils apprêtaient en les faisant cuire sous la cendre des cosses ou enveloppes de *duruka*, espèce de roseau fidjien dont on mange le fruit; mais seule l'enveloppe du fruit était susceptible d'être mangée par les initiés, ils étaient obligés de s'abstenir du fruit. Enfin ils buvaient une infusion de *drau ni saqasi* arbuste assez commun à l'intérieur. Ce dernier spécifique devait rendre leurs corps aguerris pour l'épreuve.

Art. 3. Cérémonie des *Kalou vatu.*

Chaque initié préparait son tambour de bambou pour accompagner le chant évocateur. Ils se rendaient ensuite dans le *bure* dont j'ai parlé. On apportait le kava, on le mâchait; puis avant de commencer à le filtrer, les *tama ni kalou* entonnaient le chant évocateur. Les assistants accompagnaient en frappant le sol de leurs tambours de bambou. Voici l'un des chants évocateurs, qui a trait à une guerre qui va avoir lieu:

Mai Vunivutu
De Vunivutu

Tau yasewa ko Luduruku.
Se dirige peu à peu Luduruku.

Rea gone, ka cava ko tukutuku?
Enfants, quelle est la nouvelle?

Kalou ni Colo drau tukutuku.
Dieu de la montagne, donnez-nous la nouvelle.

Mataka lailai sa luvu,
De grand matin il s'est noyé,

Sa luvu ga, sa ciba lutu,
S'est noyé, il a rendu le dernier soupir,

Curuma na wai nona wadugu.
L'eau lui a rempli le ventre.

Chœur:

Me vayawa ni varere se dina i
Au loin la crainte n'est-ce pas vrai

Me suqesuqe wai.
Que l'on chante.

Pendant le chant on filtre le kava, puis on le boit, le chant recommence, présidé par le *vu ni kalou.* Les *tama ni kalou* ne se lassent pas de répéter le chant, mais tout à coup le «dieu de la montagne» *na Kalou ni Colo* apporte la nouvelle attendue.

«*Koi au, koi au* c'est moi, c'est moi, s'écrie en s'agitant un des initiés. Le *kalou vatu* vient de le saisir. Il adoucit peu à peu la voix, qui devient comme la voix d'un enfant. On l'interroge: «*Koui ko ko?* Qui es-tu?» — «*Koi au ko Delana.* Je suis Delana (le sommet)». C'est le nom d'un *kalou vatu.* — «*Kau mai na sausina* Apporte-moi à manger. *Kau cegu, kau cegu!* que je puisse être en repos, que je puisse être en repos!»

On va voir le joli diner qui lui est servi pour le calmer. Aussitôt le *vu ni kalou* se lève, prend une lance et transperce mon homme qui tend le ventre et la poitrine. Si le *kalou vatu* n'est pas apaisé par là, le possédé s'écrie encore: «*Kau cegu, Kau cegu!* Que je sois en repos, que je sois en repos!» Vite un autre coup de lance vient tâcher de calmer le *kalou vatu*. Enfin si le *kalou vatu* est trop difficile à calmer, le *vu ni kalou* prend le fusil, vise et tire le patient en pleine poitrine ou dans la tête. Les balles viennent s'aplatir sur lui comme sur une pierre. Voici qu'il a enfin retrouvé la tranquillité.

Mais si le *vu ni kalou* ne se présente pas pour calmer le «dieu pierre», la scène peut devenir fort tragique. Le possédé hurlant: «*Kau cegu!* Que je sois en repos!» et ne pouvant être calmé, se lance au milieu de l'assistance, grimpe comme un singe le long des colonnes, le long du toit de la maison. Il attrape les lances qui lui tombent sous la main, en menace les assistants, saisit les fusils et met en jeu l'assistance, jusqu'à ce qu'un des assistants lui déchargeant un coup de fusil arrive enfin à calmer le *kalou vatu* qui le possède. On comprendra que, vu le danger, le *vu ni kalou* n'est pas en retard d'ordinaire pour remplir son office.[1]

Voilà le résumé du cérémonial de cette abominable Société qu'on appelle les *Kalou vatu*. J'ai recueilli quelques noms des dieux-pierre autrefois, mais je ne puis me rappeler que les suivants: *Delana* (Sommet), *Dadatava*, *Tuinatuva* (chef de la pierre où on brise les hommes), *Qaliqua*.

Art. 4. Témoignages pour les *kalou vatu*.

Cette cérémonie avait un but qui la faisait pratiquer continuellement dans les temps de guerre, c'était de rendre les guerriers invulnérables, quand ils s'étaient longtemps exercés; aussi la pratiquait-on régulièrement dans tous les pays où se trouvaient des *tama ni kalou* ou *vu ni kalou*. Ainsi les peuples de Namosi l'ont pratiquée, parce qu'ils avaient au milieu d'eux des kai Nadakuni qui étaient *tama ni kalou;* de même Solo i ra et les kai Waimaro, de même les kai Navakavu etc., etc. Dans tous ces pays de Namosi, Naitasiri, Wainimala, Colo North, vous trouvez autant de témoins qu'il y a de vieux qui ont pris part aux anciennes guerres.

J'ai cité un chant comme exemple, mais le chant était différent suivant les tribus. Les guerriers seuls étaient admis aux cérémonies dans le *bolabola*.

Chapitre II. Le *Kai buca*.

Art. 1. Origine du mot *kaibuca*, tribus adonnées à cette cérémonie.

Le *kai buca* était une cérémonie païenne qui a cessé depuis 30 sinon 35 ans. Elle s'appellait ainsi du mot *kai* «bois» en dialecte de l'intérieur et de *bu* «coco»; parce qu'un coco placé à l'extrémité d'un bâton de *vesi* saute et danse à l'extrémité de ce bâton.

---

[1] Avant que les fusils fussent connus à Fiji, on se servait de l'arc et des flèches; mais quand les fusils eurent été apportés, vers 1830, on se servit de fusil dans cette cérémonie.

Si cette cérémonie païenne a disparu, d'autres sociétés secrètes v. gr. les *kai Kabulau* lui ont fait de larges emprunts.

Il m'est impossible de spécifier les diverses tribus qui l'ont pratiquée; je sais seulement qu'on pratiquait cette cérémonie au Wainimala, dans la Province de Serua, chez les Batiwai, dans beaucoup d'autres endroits de l'intérieur, mais généralement dans les tribus de l'intérieur qui n'avaient pas de prêtres du *baki*. En 1897, je causais avec un homme de Dranimako dans la Province de Bua (île de Vanualevu), il me raconta une cérémonie analogue; toute la différence était que dans celle-ci, c'était un bâton qui dansait et non une noix de coco.

Je raconterai la cérémonie comme la pratiquaient les *kai Burenitu*, tribu de la Province de Serua.[1]

Je ferai remarquer que le mot *Burenitu* est d'ailleurs significatif, il indique l'idée: «dortoir du dieu», ce qui semble avoir trait à la préparation du *kai buca*.

J'ai confronté les témoignages de toutes ces tribus des Burenitu, que ce soit à Serua, à Naitasiri ou à Ra, c'est absolument la même chose, il y a une petite différence pour ceux qui habitent la province de Ra, le chant diffère un peu.

Voici les tribus qui ont témoigné de la véracité du *kai buca* — je ne puis citer les noms des individus, ce serait trop long —:

Burenitu — Yarawa	Bataivai — Serua Province
Burenitu — Nabaitavo	Naba — Namosi Province
Burenitu — Navitilevu	Naba — Colo East
Rorolevu — Serua Province	Vunaqumu — Colo East

Le *kai buca* était une cérémonie qui avait pour but de faire voir la puissance du génie ou démon. Cest tout ce qu'on m'en a dit comme but général.

Les adeptes ne se recrutaient que parmi les hommes arrivés à l'âge viril ou mûr, je parle des adeptes ou participants, non pas des témoins ou assistants.

Art. 2. Préparatifs au *kai buca*.

Le sorcier qui préside la cérémonie s'appelle *vuniwai* médecin. Quand les *duruka* (espèce de roseau dont le fruit se mange) sont mûrs, on fait d'abord une offrande de ses fleurs au *vuniwai*. Celui-ci fait faire un *bure* ou dortoir pour les hommes qui prendront part au *kai buca*. C'est là que les acteurs se prépareront.

Une fois le *bure* bâti, les acteurs y restent un jour et une nuit sans prendre aucune nourriture et chantent tout ce temps.

Après ce jeûne, on s'exerce toutes les nuits en chantant, mais cet exercice ne dure qu'un mois, car le jour où le jeûne s'est terminé, on publie que le *kai buca* sera montré au public dans un mois.

---

[1] J'ajouterai aux notes sur le *kai buca*, que cette cérémonie semble avoir été en principe l'apanage des kai Burenitu. Les kai Burenitu se trouvent à (Serua) Yarawa, à Nabaitavo (Naitasiri) à Naviti levu (Ra Province). Tous ont pratiqué le *kai buca* et même autrefois une des leurs familles portait le nom de *kai na Buca* à cause de la cérémonie qui aurait été appelée dans ce temps là *gunu baba* «boire des tiges de taro», parce qu'on en faisait probablement usage dans la préparation.

Art. 3. Cérémonie.

Les acteurs arrivent au milieu du village en grand silence, il leur est absolument interdit de parler. Ils regardent et suivent le *vuniwai* qui les conduit généralement dans un endroit situe près du village, d'ordinaire sur le sable du ruisseau le plus voisin. Les femmes ont droit de se mêler aux acteurs à ce moment-là. Les hommes doivent tous avoir une lance du bois nommé *vesi*, cette lance doit porter deux plumes de poule à sa partie supérieure. On apporte un coco, on verse de l'huile dessus. Puis on prend une lance de *vesi* qu'on enfonce assez profondement dans le sol. A l'extrémité de cette lance, on place un coquillage appelé *buli*[1], ce coquillage, qui mesure à peu près 2 pouces ou 3, est très bien poli. On verse de l'huile sur ce *buli* afin de le rendre fort glissant et qu'on ne puisse rien placer dessus.

Alors l'un des acteurs, dont le nom est le *Revavodo* (de *vakavodo* «faire monter à cheval» ou «embarquer») place le coco préparé sur le *buli*. Par un prodige inexplicable le coco s'y maintient en équilibre. Alors commence le chant avec l'invocation au serpent, dont j'ai parlé précédemment.

Dolo ni gata, siro vareva.
Serpent qui rampes, daigne descendre bien vite.

Te vadidina sere yalewa.
Le chant des femmes (que voici) est pour t'inviter.

Qai talai biau ni ceva
Envoie la vague du vent du Sud

Vodo cake ko Rukuvatusenileba.
Que Rukuvatusenileba[2] puisse vaguer dessus.

Luvatia na tabe na buli leka
Enlève le pendant[3] du petit buli

Me tia salusalu ni gone yalewa.
Pour être un ornement de la jeune fille.

Ucuna nai vou lekaleka
Prends la rame courte

Daru voce iu ki tubutubu ni daveta.
Et tous deux ramons vers le commencement de la passe.

L'explication du chant n'est pas facile à donner complètement. Pendant que ce chant a lieu, les hommes dirigent la pointe de leurs lances sur le coco. Celui-ci se met alors à danser, tombe et retombe quelquefois de 2 ou 3 brasses de haut sur le *buli*, mû par une force inconnue.

Pendant cette opération le *vuniwai* prend une lance, l'enfonce dans le corps de celui-ci, dans le corps de celui-là. Si l'un est blessé, il ferme la plaie avec le doigt et le guérit instantanément. Mais n'est blessé que celui

---

[1] C'est le «cowrie shell», il sert pour décorer le faîte des maisons.

[2] *Rukusenileba* est un génie qui certainement doit être féminin, étant donné la terminaison *se ni leba*.

[3] On fait des tresses avec des *bulis* attachés les uns aux autres par des lianes, c'est ce dont il s'agit à l'occasion d'orner la jeune fille de tresses de *buli*.

qui a manqué au *tabu* qu'il faut bien observer ce jour-là, la défense de boire de l'eau avant la cérémonie.

La cérémonie finie, l'endroit où elle s'est passée est soumis à certaines interdictions. Je ne me rappelle plus tous les «tabus» qui doivent y être observés. Je sais cependant que si quelqu'un creuse des ignames sauvages à l'endroit où a eu lieu le *kai buca*, il est sûr que le ventre lui enflera d'une façon extraordinaire, dès qu'il aura mangé ces ignames[1].

Chapitre III. Les *kai Nakauvadra*.

Art. 1. Origine des *kai Nakauvadra*.

Cette société secrète, la plus célèbre de tout Fiji, à cause du nombre d'initiés qui est considérable, tire son nom de la montagne de *Na kau vadra*, où s'établit *Degei*, le père des Fijiens. Cette société est récente. Il paraît qu'elle aurait eu pour fondateurs les *tuka* «anciens ou immortels», habitant *Drau ni ivi* près de Nakauvadra, dirigés par le fameux sorcier et prophète *Na vosa vakadua* «celui qui ne parle qu'une fois». Le gouvernement déporta tous les *tuka* à Kadavu, les autres villages initiés furent déplacés, Navosavakadua alla en exil à Rotuma pour la vie; on m'a dit qu'il y mourut catholique. Le gouvernement anglais craignant un soulèvement prit des mesures énergiques, mais, malgré les lois édictées contre eux, les *kai Nakauvadra* continuent en secret l'enseignement reçu des *tuka*.

Art. 2. Pays où existe cette Société.

Dans la grande île, cette société a envahi presque tous les districts. On la confond avec d'autres sous le nom de *luve ni wai* «fils de l'eau». Il y a, en effet, quelque raison pour qu'elle porte aussi ce nom, mais le nom véritable est *kai Nakauvadra*. Les provinces de Rewa et de Tailevu n'ont presque pas été entamées. A Vanualevu la société est connue, mais dans beaucoup d'endroits on l'a agencée avec des pratiques obscènes soit à Vanualevu, soit à Lomaiviti. Dans le principe et dans la grande île, elle n'offre pas ces obscénités.

Art. 3. Hiérarchie.

Cette société offre une hiérarchie très compliquée. Je ne citerai ici que les principaux grades, car c'est au moins une dizaine de différents grades qu'on y trouve.

D'ordinaire partout où se trouve la société, chaque village forme un groupe; parfois deux villages se fondent en un groupe mais rarement. Hâtons-nous de dire que tout membre d'un groupe fût-il à 50 miles de son village peut se joindre au groupe du village où il se trouve.

Le chef de groupe, le sorcier et devin s'appelle le *vuniduvu*. C'est un mot emprunté au dialecte du nord (Colo North) qui est recu aussi dans le dialecte de l'ouest, il signifie «source de divinite ou génie».

---

[1] J'ai oublié de mentionner que plusieurs Fijiens m'ont assuré que le *kai buca* venait de *Vuda*, district de la province de Ra.

A ses côtés siège le *dau ni vucu,* c'est celui qui, entré dans un état de somnambulisme ou dans un état magnétique, improvise et chante de nouveaux chants durant son sommeil.

Puis vient le médecin ou *vuniwai,* qui a pour mission de guérir par un remède inspiré par le génie les blessures de ceux qui auraient reçu quelque atteinte au milieu de leurs folles convulsions.

Puis vient le juge *turaga ni lewa,* chargé d'examiner et de régler les différends. Puis viennent les agents de police et à leur suite toute une série de charges plus ou moins inutiles.

Art. 4. Le *kai Nakauvadra.*

C'est le «medium» ou le démon qui possède chacun des initiés. Voici le fait tel que tout initié vous l'exposera. Chaque initié en entrant dans cette société reçoit un *kai Nakauvadra* spécial, qui tantôt le possède ou le suit continuellement comme il arrive pour certains *vuniduvu,* tantôt qui le possède seulement après certaines cérémonies. Quand un individu est possédé par son *kai Nakauvadra,* il peut être frappé sans ressentir aucun mal, il peut être fusillé sans tomber à terre. Enfin, son *kai Nakauvadra* lui dévoile quelquefois l'avenir et des choses cachées comme on le verra dans la suite.

Voici des noms de *kai Nakauvadra;* j'ai pris les noms de ceux qui possédaient certains *vuniduvu*; on n'oubliera pas que le *kai Nakauvadra* revèle son nom à celui qui en est possédé.

Lidinasese. «Vague qui se brise comme l'éclair.»
Kavutanawanawa. «Celui qui coupe l'arbre *nawanawa.*»
Soqonivere. «Réunion de ruses.»
Lilinalivaliva. «L'éclair suspendu.»

Art. 5. Cérémonie.

Elle a lieu en plein air, parfois dans une maison spéciale, ou un *bure* (dortoir) spécial. Elle ne se pratique d'ordinaire que durant la nuit. On apporte un kava, on l'offre au *vuniduvu,* on le mâche ensuite, puis on le filtre, en chantant. Les chants sont inspirés, souvent improvisés par le *daunivucu.* Il est de rigueur que le kava soit assez fort. Assez souvent ce n'est pas au bout du premier kava que les *kai Nakauvadra* saisissent les initiés. Il arrive que le *daunivucu* tombe dans un sommeil magnétique ou somnambulique, et chante pendant ce sommeil. C'est que son *kai Nakauvadra* l'a saisi et lui inspire les chants qu'il entonne devant l'assistance.

Les initiés commencent à se sentir eux aussi possédés de leurs *kai Nakauvadra* respectifs. Le *vuniduvu* attend, en face du plat à «kava», son casse-tête à terre, d'ordinaire une hache est là aussi à sa portée. Tout à coup l'un des initiés interrompt le chant, voici que son *kai Nakauvadra* l'a entrepris. Il se met à genoux, les bras retirés en arrière de façon à s'appuyer sur la terre à l'aide des mains, il présente la poitrine en avant; d'autrefois il reste assis renversant la tête en arrière et les mains appuyées sur le sol, de façon à présenter la poitrine bien en avant. Il appelle: «*Na wai, na wai!* l'eau, l'eau!» (d'où beaucoup veulent ranger les *kai Nakauvadra* parmi les *luve ni wai*

fils de l'eau v. ch. IV.). En appelant l'eau, il décrit plusieurs cercles successifs avec le bras, puis s'écrie: «*Na wai vulavula* l'eau blanche, l'eau blanche!» Aussitôt le *vuniduvu* se lève, prend son casse-tête, le plonge dans le plat à kava, qui doit toujours être rempli. Si l'esprit a véritablement saisi les acteurs, le casse-tête ne pèse point dans la main du sorcier, c'est le signe qu'il peut frapper. Il s'avance, frappe de toute sa force le patient dans le bas de la poitrine. Celui-ci rebondit parfois comme une balle. Si le *kai Nakauvadra* n'est pas apaisé, le patient se remet dans la position indiquée et appelle de nouveau: «L'eau blanche!» et reçoit encore un nouveau coup de casse-tête. Enfin si le patient appelle: «*Na wai daudau damudamu* l'eau rouge!» l'opération se fait avec la hache. S'il appelle: «*Na wai vosavosa* l'eau qui parle!» l'opération se fait avec le fusil qui est déchargé sur lui. Si le patient est près du plat de kava, il n'a qu'à baisser la tête audessus du plat de kava, il reçoit alors les coups sur le haut de l'échine. Il ne ressent absolument rien, quoique la force du coup le fasse rouler à terre. On a vu de ces convulsionnaires recevoir près de 30 coups de casse-tête, sans rien ressentir.

Cette scène continue tout la nuit, tant que le kava dure et que le plat est rempli; elle ne cesse que vers le matin.

Art. 6. Le *vuniduvu*.

Le *vuniduvu* est, on le comprend, fort respecté des initiés, c'est lui le principal acteur.

Il importe de savoir qu'il faut que ce soit un homme qui n'ait jamais commerce avec d'autres femmes que la sienne. Sans cela il mettrait en danger la vie des acteurs. Aussi s'il s'absente un moment et qu'un autre prenne sa place, que ce dernier fasse bien attention à ce «tabu», car il pourrait tuer buelqu'un. Il faut aussi qu'il ne frappe jamais, quand le casse-tête, la hache ou le fusil sont pesants dans sa main.

Voici un fait à l'appui. Un homme de Namosi, appelé Nasomia, vint un jour à Delailasakau. Il pratiquait à Namosi et voulut être frappé ce soir là. Le *vuniduvu* avait quitté un moment la scène, quand Nasomia appelle: «*Na wai! na wai!*» Vite se lève un nommé Ro Vakaureivalu pour remplacer le *vuniduvu*. Le casse-tête trempé dans le kava ne s'allègea pas, il frappa Nasomia d'un coup terrible. Celui-ci se serrant les côtes dit: «Ce n'est pas comme à Namosi.» Il se traîna péniblement jusqu'à son village, éloigné de 8 miles, il y mourut moins de deux semaines après, les côtes ayant été brisées. Sur le registre des morts que l'on porta au magistrat, on inscrivit: mort de l'enflure du foie *yate vuso*.

L'année dernière le même fait arrivait à Mali, petite île située dans la province de Macuata, mais cette fois le Gouvernement ne s'y méprit pas.

Le *vuniduvu* est fort souvent continuellement en rapport avec son «medium». Il s'agit ici surtout des *vuniduvu* qui trouvent les objets perdus, découvrent les charmes etc. Je puis certifier qu'ils arrivent d'une façon certaine sur l'endroit où est enterré le charme ou le philtre, grâce à leur *kai Nakauvadra*. J'ai d'ailleurs été témoin de cela à Naivucini et sur le Waidina. Un

autre *Kaqanilawa* qui est mort à Wainikoroiluva nous disait parfaitement ce qui se passait dans telle ou telle maison, sans y être allé.

Le *vuniduvu* est d'ordinaire initié à sa charge par une épreuve plus dure que les autres. J'en ai vu un qui avant d'aller répandre la société des *kai Nakauvadra* fut frappé à coups de hache pendant assez longtemps à Matavuralevu (Province de Serua). Grandi par cette épreuve, tout catéchiste wesleyen qu'il était, il répandit la secte dans le pays; le jour il prêchait comme un livre, la nuit il initiait ses gens aux *kai Nakauvadra*. Il réussit assez bien, puisqu'il gagna 12 nouveaux villages à la secte; de plus il sacra de nouveaux *vuniduvu* qui la propagèrent avec une telle ardeur qu'elle se répandit partout dans le pays environnant. Le sergents et officiers de police du Magistrat blanc de Naduruloulou y passèrent comme les autres, si bien qu'à cette époque le sergent-major de la place (un fidjien, bien entendu) était *vuniduvu*. Aussi le gouvernement avait beau faire, on ne pouvait attraper aucun des initiés dans la Province de Naitasiri.

Art. 7. Faits divers concernant la Secte.

L'arrivée de la religion catholique sur le Waidina fut prédite par les *kai Nakauvadra*. Il fut dit à plusieurs *vuniduvu*, entre autres à celui de Waivaka et à celui de Nasiovou: «Votre religion arrive, nous n'aurons plus prise sur vous, mais elle s'arrêtera à Devo, elle n'ira pas plus bas.» La prophétie s'est réalisée à la lettre. Plusieurs depuis essayèrent de faire le kava, afin d'être saisis par leurs *kai Nakauvadra*, ils ne purent réussir à en être saisis.

La foi que chaque initié avait en son *kai Nakauvadra* était extraordinaire. Ainsi, il arriva que la police saisit les initiés au milieu d'une de leurs cérémonies, un des initiés présents s'enfuit dans les bois, il se nommait Railuva, de la tribu des Nareba. Au bout de huit jours, il reparut dans le village et annonça qu'il allait à Suva. Son *kai Nakauvadra* lui avait dit d'aller se constituer prisonnier à Suva, car il voulait y manger du riz.

J'ai fait remarquer que le patient, possédé par son *kai Nakauvadra* pouvait recevoir une quantité de coups. Voici encore un fait à l'appui. Les gens de Solo i ra s'étaient rendus à Delailasakau, afin de se faire initier par le fameux *vuniduvu* dont j'ai parlé. Un nommé Rama, de ce même village, reçut en leur présence 20 coups de casse-tête sur l'échine, si violemment appliqués qu'on eût dit que le sol en tremblait à chaque coup; mes *kai Solo i ra* prirent peur à cette vue et s'échappèrent de la maison, seuls le *buli*[1] actuel et son oncle Ro Tavabula restèrent dans la maison.

Art. 8. Mes sources pour les détails concernant les *kai Nakauvadra*.

J'ai été témoin de deux des opérations des *kai Nakauvadra*, j'ai vu le sorcier découvrir les charmes ou philtres enterrés dans le sol et cela j'ai vu faire deux sorciers différents. Cette opération rappelle les opérations prati-

---

[1] Le *buli* est un chef de district nommé par le Gouvernement.

quées par les magnétiseurs. — J'ai été témoin des opérations pratiquées par le médecin pour guérir les malades.

Le but des *kai Nakauvadra* est de mettre les Fijiens en rapport avec les esprits de leurs ancêtres ou soi-disants ancêtres de Nakauvadra.

Les témoignages à l'appui des faits que j'ai racontés ici ne peuvent se compter. Outre les deux accidents dont j'ai parlé, dont l'un a été puni par condamnation en cour d'assises, les témoignages sont unanimes. Voici quelques-uns des principaux acteurs:

Marino —	*vuniduvu*	Wairaka —	Namosi
Tadeo	»	Naili	»
Ulavucu	»	Namosi	»
*Qaqanilawa [1]	»	Laselase	»
Josefo	»	Navunikabi	»
Pio	»	Delailasakau —	Naitasori
Paulino	»	Nasiorou	»
Romano —	médecin	«	»
Mikaele	»	Nasirotu	»
Josefo	»	Delailasakau	»
Samuele —	*vuniduvu*	Nasautale —	Serua Prov.
Rogasio	»	Wainimataga	» »
R. Napoleone	»	Nasauvere —	Colo East
Suliano	»	»	» »
*Petero —	*daunivucu*	Devo i ra —	Naitasiri etc. etc.

Je ne cite ici les noms que de quelques hauts gradés parmi les *kai Nakauvadra*. Si je citais tous les témoignages, je n'aurais pas moins de 300 noms sinon davantage à citer ici.

Chapitre IV. Les *luve ni wai* ou fils de l'eau.

Art 1. Origine de cette Société.

Cette societé porte le nom de *luve ni wai* «fils de l'eau» parce que d'ordinaire elle se tient au bord de l'eau. Elle n'a qu'un seul but, c'est celui d'apprendre des *mekes* ou airs de danse nouveaux. Mais pour que le *dau ni vucu* le faiseur de chant soit inspiré il faut certaines cérémonies préalables. Le Gouvernement a poursuivi les *luve ni wai* aussi bien que les autres; leurs cérémonies étaient bien inoffensives; une seule chose cependant méritait qu'on les arrêtât, c'est que les jeunes gens, veillant et dansant toute la nuit, étaient devenus d'une paresse sans égale.

Art. 2. Cérémonial pour faire venir le génie inspirateur des *meke*.

On achète du noir, ou on en prépare avec du *lolo*; puis tous les jeunes gens se barbouillent jusqu'à la ceinture; on y mêle du rouge, du bleu, etc. Alors on prend une caisse, où l'on renferme une de ces conques marines appelées *davui*. Tous s'en vont dans les bois, auprès d'une rivière, ils deposent

[1] * Noms de morts.

la caisse. Parfois à cet endroit, si le ruisseau coule sur une pierre assez molle, vous voyez des cavités creusées dans le rocher. Ce trou rempli d'eau servait de miroir aux *luve ni wai* pour se peindre comme il faut, aussi portent-ils le nom de *iloilo ni luve ni wai* miroir des *luve ni wai.*

On cherche un arbre nommé *yasi* croissant au bord de la rivière, on dépose la caisse renfermant le *davui* au pied du *yasi.* On l'ouvre. Tous se mettent à sarcler les alentours de l'arbre, de manière que pas une herbe ne paraisse audessus du sol. Ce travail terminé, on enfonce dans la souche du *yasi* un bâton (d'ordinaire c'est un bâton de l'arbre appelé *yaro*) qui touche et la caisse et le *davui* qui y est renfermé. La caisse prend alors le nom de *kato ni vucu* caisse de chant.

Un des assistants se lève, s'agenouille devant la caisse pressant dans la main un coquillage appelé *buli* qui est toujours au fond de la caisse. D'une main il presse le fond de la caisse, de l'autre le *buli.* Tout d'un coup ses bras sont saisis d'un tremblement nerveux, c'est le signe que le *dau ni vucu* va être inspiré pour la composition du chant. On referme la caisse de *vucu* et l'individu l'emporte, prenant par là le nom de *Nairoqo,* parce qu'il prend la caisse entre ses bras *(roqo)* et la porte dans le *bure,* dortoir, qui a été préparé d'avance par les *luve ni wai.*

Alors on députe quelqu'un vers les anciens pour leur annoncer que la danse est certaine de pouvoir se faire, car le génie a donné le signe voulu. Les vieux font donc porter un kava aux jeunes.

On commence dès lors à apprendre le nouvel air de danse, cela se fait au bord de l'eau. On y porte la fameuse caisse de *vucu* de chant. Le *dau ni vucu* vient et s'endort d'un sommeil somnambulique, durant lequel il chante des airs nouveaux. De cette façon on a 50, quelquefois 100 différents chants. Une fois que le tout a été bien appris, on dit: «Portons la danse dans le village». Les *luve ni wai* y reviennent avec la fameuse caisse, ils viennent s'exercer encore dans leur *bure.*

On enterre les régimes de bananes afin de les faire mûrir au plus vite. Puis le 4e et le 5e jour on fait le *meke* à la pointe de jour, puis on va chercher du poisson, on tue des cochons; on envoie des messagers dans tous les environs, qu'ils viennent tous voir les nouvelles danses et entendre les nouveaux chants que le génie des *luve ni wai* a appris à ceux qui le révèrent.

Art. 3. Sources pour les *luve ni wai.*

Je ne crois pas nécessaire de citer des témoignages ici à propos du *luve ni wai.* Si l'on consulte les cahiers des jugements rendus pour ces causes-là, je crois qu'on trouvera plus de 200 condamnations prononcées par les magistrats blancs contre les membres de cette société secrète.

Le but est celui que j'ai indiqué. Le Fijien aimant la danse et le chant usera de tous les moyens possibles pour apprendre de nouveaux chants et de nouvelles danses. Voilà pourquoi la plupart des jeunes gens ont fait partie de cette association.

Die alte Religion der Tschetschenen.

Nach einer Abhandlung von **Baschir Dalgat**, von **A. Dirr**, München.

Über die Ethnographie und Linguistik der Kaukasusvölker ist die westeuropäische gelehrte Welt noch immer recht dürftig unterrichtet. Es liegt das aber durchaus nicht an einem etwa vorhandenen Mangel an Material, wie vielfach angenommen wird, sondern daran, daß dies letztere so schwer zugänglich ist. An dieser Unzugänglichkeit ist nicht nur die Sprache schuld (es erscheinen im Kaukasus außer russischen Zeitschriften auch solche in armenischer und georgischer Sprache), sondern auch der Umstand, daß jenes Material zerstreut ist in allen möglichen Zeitungen und periodischen Veröffentlichungen, die selbst an Ort und Stelle schwer zu beschaffen sind; haben sie ja doch meist nur geringe Auflagen, die zum größten Teil in den Bibliotheken kleiner und kleinster Schulen verschwinden, an die Mitglieder lokaler Gelehrtengesellschaften verteilt werden und bei dem elend organisierten Buchhandel meist nicht einmal in der nächsten Stadt zu finden sind. Daß auch falsch verstandener Patriotismus dabei eine Rolle spielt, ist für den Kenner der dortigen Verhältnisse im voraus klar; ich habe mich z. B. während meines vierjährigen Aufenthaltes im Kaukasus vergebens bemüht, dem Schriftleiter einer armenischen ethnographischen Zeitschrift klar zu machen, daß ein kurzes Résumé des Inhaltes in irgend einer der europäischen Hauptsprachen das Wenigste wäre, was der Westen von ihm verlangen könne. Aber es wird noch viel Wasser die Kura hinunterlaufen, ehe man sich in kaukasischen Landen dem Gedanken erschließt, daß die europäische Wissenschaft doch auch ein Recht auf die zahlreichen, im Lande selbst erscheinenden Materialien über den Kaukasus hat.

Vorliegender Aufsatz ist im „Terskij Sbornik" (1893) erschienen. Er enthält viel des Neuen und Interessanten und ist also wohl wert, daß man ihn der unverdienten Gefahr des Vergessenwerdens entreißt. Ich gebe ihn mit einigen sehr notwendigen Kürzungen in den Hauptpunkten in fast wörtlicher Übersetzung wieder. Baschir Dalgat ist selbst Tschetschene und genoß als solcher das volle Vertrauen seiner Landsleute. Er hat auch das Glück gehabt, auf seinen beiden Reisen in seiner Heimat (1891 und 1892) mit zwei Greisen bekannt zu werden, die ihm wertvolle Mitteilungen zu machen imstande waren; stammten sie doch noch aus vorrussischer Zeit. Und was noch wertvoller ist: der eine der beiden, ein etwas über 60 Jahre alter Mann namens Ganysh Abyev Keligov-Falchanov, bekleidete lange Zeit hindurch das

Amt eines Priesters (und zwar nicht eines mohammedanischen). Der andere, dem man ein Alter zwischen 110 und 130 Jahren zuschrieb und der Kazbyk Kaziev Chabiev-Buržaev hieß, hatte in der Hauptsache den Lebenslauf eines Soldaten hinter sich. Beide waren nach Dalgats Worten „Stock-Inguschen"[1], unberührt von den Einflüssen fremder Kultur und nur ihrer Muttersprache mächtig. Außerdem hat der Verfasser auch fleißig sich in der Spezialliteratur über sein Gebiet umgesehen, was seine Bibliographie beweist. Ich gebe dieselbe nicht, weil sie ja doch meist nur ganz unzugängliche Quellen umfaßt. Und nun zur Sache.

* * *

Christentum und Islam in der Tschetschnia. — Alle Autoren, die über das Tschetschenenvolk geschrieben haben, stimmen darin überein, daß diese früher Christen waren. Die Überlieferung lautet, daß die Vorfahren der jetzigen Tschetschenen *„Kerestan"* waren. Heute bezeichnen die Tschetschenen mit diesem Namen (nach Laudajev) alle Nicht-Muselmanen, Juden, Christen und Lamaiten[2], für die Anhänger aller anderen Religionen haben sie noch das Beiwort *din-batsu,* d. h. ohne Glauben. Auch die Familientraditionen einzelner Geschlechter wissen von früherem Christentum zu erzählen. So soll in Guni, einem Aul Itschkeriens, eines der bekanntesten tschetschenischen Geschlechter den Islam erst Mitte des XVIII. Jahrhunderts angenommen haben. Andere Traditionen wissen von *Dshelten* (= Griechen) zu berichten, die in den Bergen der Tschetschnia eine Menge Kirchen, Schlösser und Türme gebaut haben sollen. Übrigens leiten viele Familien ihren Ursprung von christlichen Völkern ab, von Europäern (Fireng), Chevsuren, Georgiern, Thuschen etc. Alle diese Überlieferungen erhalten ihre Bestätigung durch die Reste christlicher Bauwerke: Kreuze und Kirchenruinen. Die Verbreiter des Christentums in der Tschetschnia (und anderwärts in kaukasischen Ländern, besonders im Norden) scheinen die Georgier gewesen zu sein; der Volksmund schreibt vorzüglich der Königin Thamara (1184 bis 1212) besondern Eifer in dieser Hinsicht zu. Aber gerade das hauptsächlichste christliche Denkmal, die Kirche *Tchaba-Erda* im Assa-Tale trägt eine Inschrift, der zufolge sie vom König David im Jahre 830 gebaut wurde. Der Fall Konstantinopels hatte auch für Georgien schlimme Folgen, und es ist anzunehmen, daß um diese Zeit auch der georgische Einfluß in den Bergen des nördlichen Kaukasus so ziemlich aufhörte[3].

Der Wortschatz des Tschetschenischen weist noch unzweifelhafte Spuren des georgischen Kultureinflusses auf. So heißt die Woche *kvire* wie im Georgischen, der Sonntag heißt *kviren de*, der Freitag *pireske* vom georgischen *paraskevi.* (Letzteres wurde erst unlängst durch das Wort *dshuma* ersetzt.) Auch zählen die Tschetschenen die Wochentage vom Montag an[4].

---

[1] Inguschen = ein tschetschenischer Stamm der westlichen Tschetschnia.

[2] Dalgat fügt noch „Schiiten" bei, aber sollte das richtig sein? (D. Übers.)

[3] Siehe darüber besonders: V. Miller, Materialien zur Archäologie des Kaukasus, gesammelt von der Expedition der K. Archäol. Gesellschaft zu Moskau. Moskau 1888. (Russisch.)

[4] Die christliche Propaganda der Genuesen und Venetianer, die im XIV. und XV. Jahrhundert den Kaukasus zu Handelszwecken besuchten, war nach Dalgat kaum von Belang.

Die Einführung des Islam datiert nach Dalgat von jener Zeit her, wo fast gleichzeitig mit der Schwächung des christlichen Einflusses die Tschetschenen aus ihren Bergen nach Itschkerien (XVI. Jahrhundert) und weiters in die tschetschenische Hochebene hinabzogen (XVII. und XVIII. Jahrhundert). Die Wanderung hatte zur Folge, daß die Tschetschenen sich einerseits vom Zentrum des Christentums (Georgien) entfernten und anderseits sich mohammedanischen Völkern näherten (den Daghestanern, Kumüken und Kabardinern). So vergaßen sie allmählich ihr schon an und für sich wenig tief wurzelndes Christentum und nahmen dafür den Islam an. Mit dem Islam stellte sich auch die Feindschaft gegen die Russen ein, mit deren vorgeschobenstem Posten, den terskischen Kosaken, sie zur Zeit ihrer Ansiedlung in der tschetschenischen Hochebene bekannt geworden waren.

Etwas länger hielt sich, wie es scheint, das Christentum bei einem Zweig des Tschetschenenvolkes, den Inguschen, die an der georgischen Heerstraße saßen, dem einzigen bequemen Weg aus Rußland nach Georgien, und deshalb von den Königen Georgiens nicht vernachläßigt wurden. Als in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts die Herrschaft Rußlands im nördlichen Kaukasus sich zu festigen begann, nahm die georgische Geistlichkeit die Initiative zur Organisation christlicher Propaganda unter den Bergvölkern auf sich und lud die russische ein, dabei zu helfen. Nun fing eigentlich ein Kampf zwischen Islam und Christentum an, der aber schließlich mit dem Siege des ersteren endete. Heute sind Tschetschenen und Inguschen alle Mohammedaner — wenigstens nominell. Der letzte inguschische Aul, der den Islam annahm, war Gvelety an der georgischen Heerstraße. Es war dies im Jahre 1862.

[Nach dieser kurzen Einleitung können wir zu unserm eigentlichen Thema übergehen, zur Schilderung der vorchristlichen und vormohammedanischen religiösen Anschauungen der Tschetschenen. Dalgat gebraucht den Titel „Primitive Religion der Tschetschenen"; ich ziehe es vor, ihn durch die weniger pompöse Bezeichnung „Alte Religion" zu ersetzen.]

* * *

Das Jenseits. — Wenn der Mensch stirbt, so stirbt nur sein Körper. Sein „Wesen" geht ins Jenseits. Jene Welt gleicht dieser. Auf die Frage, wo das Jenseits sich befinde, antwortete Ganysh, es gäbe darüber bei den Inguschen zwei Ansichten: die einen behaupten, es befände sich unter der Erde, die andern — im Himmel.

Der „Gott" der Unterwelt heißt *Eschtr* oder *Eter*, die Unterwelt selbst (bei den Inguschen) *Deli-'Ailli*, diese Welt *Deli-Malchli*[1]. In drei Jahren wurde *Deli-Malchli* erschaffen, sagen die Inguschen, in sieben Jahren *Deli-'Ailli*. Nachts erleuchtet die Sonne jene Welt; eine Variante sagt, die Sonne beleuchtet diese Welt, der Mond jene; es werde den Toten sogar vom Monde so warm, wie uns von der Sonne. Jene Welt befindet sich dort, wo die Sonne unter-

[1] In den beiden Namen steckt sicher der Name Gottes *dele*, Genitif *delin (delī)*. *Malchli* wird wohl von *malch* = Sonne kommen. Leider läßt Uslars Grammatik uns hier im Stich. (D. Übers.)

geht[1], d. h. im Westen. Sie ist auch massiver gebaut als diese; sie ist eben der beständige Aufenthalt der Verstorbenen, und Gott hat sieben Jahre zu ihrer Vollendung gebraucht. Man lebt dort in Familien (Geschlechtern) wie hier; jeder Tote begibt sich zu seinen früher verstorbenen Verwandten.

Das Leben in jener Welt ist eine Fortsetzung des Erdenlebens; wenn z. B. hier die Ernte beendet wird, ist sie auch dort zu Ende. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Toten nachts arbeiten, d. h. wenn es auf der Erde nacht ist, weil die Sonne dann bei ihnen leuchtet. Nach der Ernte feiern die Inguschen das „Erntemahl" *(mars-porr)* zu Ehren und zur Bewirtung der Verstorbenen. Man sagt dabei: „Vielleicht sind auch sie schon mit ihrer Arbeit fertig." Das Erntemahl wird von jeder Familie einzeln hergerichtet. Man bereitet Bier, Schnaps und verschiedene Gerichte. Man glaubt, daß der Hausherr alles den verstorbenen Verwandten „übergibt". Diese „Übergabe" heißt bei den Inguschen *cheto* und muß von den eigentlichen Opfern *(tekam)* streng unterschieden werden. Das *Cheto* wird von folgendem Gebet begleitet, das der Hausherr spricht (nach Ganysh): „Gott gebe, daß unsere frommen Toten ihre Arbeiten ebenso beendet haben wie wir Lebende. Gott gebe, daß auch ihre Ernte eine gute war. Was wir ihnen jetzt ‚übergeben', möge ihnen den Nutzen bringen, den sie davon erwarten. Gott gebe, daß die Milch- und Wahlbrüder, sowie die durch Vieh erworbenen Verwandten (d. h. die angeheirateten; Vieh ist der Brautpreis) und alle andern, welche sich die Toten zu ihrem Erntemahl wünschen, so pünktlich eintreffen mögen, als die Wache auf das Alarmzeichen eintrifft. Und nun mögen sie mit unsern Toten so lang schwelgen, bis ihre Köpfe trunken und ihre Mägen satt werden. Wem sie zu geben wünschen, dem mögen sie die Hände entgegenstrecken, und wenn ihnen jemand etwas nehmen will, mögen sie Kraft genug haben, um das ihre zu verteidigen. Mögen ihnen Winters die Vorräte nicht gefrieren und Sommers nicht verderben. Was ich selbst nicht ‚übergeben' und was ich nicht bereiten konnte, das möge ihnen Gott und der göttliche *Eschtra* geben; dafür rufen wir Sonne und Mond als Zeugen an."

Hier mögen auch ein paar auf das Jenseits bezügliche Sagen Platz finden:

1. „Ehemals lebten auf der Erde die *Narten-Orschtchoj*[2]. Unter ihnen waren hervorragende Helden, wie Urusman, Orsmi, Solsa, Pataras. Sie richteten alles im Tschetschenlande ein; von ihnen stammen viele Familien. Batyga-Schertko spielte eine große Rolle unter ihnen; er war ein ständiger Verteidiger und Führer des Volkes. Er konnte auch, so oft er nur wollte, das Jenseits besuchen. Eines Tages ging er in den Aul Jandyrskoe (bei Nasrani). Dort wandte sich einer der Narten, dem vor kurzem die Mutter gestorben war, und der vor Kummer sich nicht zu fassen wußte, an ihn und fragte ihn: ‚Wo und wie lebt jetzt meine Mutter?' ‚Wenn du deine Mutter so sehr liebst, so tröste sie', antwortete Batyga-Schertko, ‚schlachte ein Tier, es wird dann

---

[1] Das heißt doch wohl nur der Eingang in jene Welt, denn es ist ja ausdrücklich betont, daß jene Welt unter der Erde sich befinde. (D. Übers.)

[2] *Narten* trifft man auch bei den Nachbarn der Tschetschenen, den Kabardinern, Osseten. Die kaukasische Nartensage entspricht ungefähr der Heldensage anderer Völker. (D. Übers.)

ihr gehören.' ‚Ist das wahr?' frug der Narte. ‚Wenn du mir es nicht glaubst, so schicke jemanden mit mir ins Jenseits, vergiß aber nicht, ein Tier zu schlachten!' Der Narte schlachtete einen Hahn und eine Henne und verteilte sie mit einem Korb Brot an die Armen. Zuvor aber war Batyga-Schertko mit dem Vertrauensmanne des Narten ins Jenseits gegangen. Als sie dort hinkamen, sahen sie die verstorbene Mutter des Narten am Fuße eines Berges sitzen, auf dem Berge aber saßen ein Hahn und eine Henne, neben denen ein Korb voll Brote stand. Als die beiden dann wieder ins Diesseits zurückkehrten, sagten sie zu dem Narten: ‚Wir sahen Berge; unten am Berge saß deine Mutter, oben saßen ein Hahn und eine Henne, und neben ihnen stand ein Korb mit Broten.' ‚Nein, ich habe nichts geopfert für meine Mutter . . .,' sagte der Narte, um die beiden Jenseitsbesucher zu prüfen. Diese aber wiederholten ihre Behauptung, so daß der Narte ihnen Glauben schenkte und eine Gedenkfeier für seine Mutter veranstaltete. Seit jener Zeit glauben alle, daß die zum Andenken Toter geschlachteten Tiere den Toten wirklich zukommen und der Gebrauch der Gedenkfeiern wurde allgemein."

2. Die zweite Sage (aufgeschrieben bei den Inguschen des Hochplateaus) scheint aus einer Zeit zu stammen, in der die alte Vorstellung vom Jenseits schon vom Islam erschüttert war. „Ein Tschetschene aus dem Aul Schali namens Sochaip schwur, er werde nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis er ein dümmeres Weib als sein eigenes gefunden habe. So wanderte er also in der Welt umher. In einem Aul kehrte er im Hause eines gewissen Adaj ein, wo er nur dessen Frau Tacho antraf. ‚Wer bist du?' frug sie. ‚Ich komme von jener Welt,' antwortete Sochaip. Voller Freude warf Tacho sich dem Fremdling um den Hals und frug ihn nach ihrem verstorbenen Vater. ‚Deinem Vater geht es gut,' sagte Sochaip, ‚er schuldet nur noch jemandem 100 Rubel und deshalb hat er mich zu dir geschickt, sonst kann er sich von seiner Verantwortlichkeit nicht loslösen.' Tacho holte die verlangte Summe hervor und gab sie Sochaip, der damit nach Hause ging[1]."

Dem Glauben ans Jenseits entspricht auch der bis vor ganz kurzem geübte Gebrauch, Sterbende, besonders alte Leute, während der Agonie nach früher verstorbenen Verwandten zu fragen. Man glaubt, daß in jenen Augenblicken, auf der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, der Sterbende jene Welt mit all ihren Bewohnern schon sieht. Daher Fragen wie: „Wie geht es diesem oder jenem?" „Was braucht er?" etc. War der Betreffende etwa nicht ganz ordnungsgemäß begraben worden, so antwortete der Sterbende gewöhnlich, der Verstorbene habe kein Dach. Oder wenn keine „Erinnerungsfeier" stattgefunden hatte, er habe nichts zu essen und lebe von Almosen. Man gab dem Sterbenden auch Aufträge ins Jenseits mit. Ganysh erzählte, eine Frau habe ihrem sterbenden Manne folgendes gesagt: „Sag meinem Vater, daß sein Sohn ein schlechter Mensch ist, der sein Vermögen verschwendet hat, und daß wir darunter leiden." „Gut," antwortete der Sterbende, „aber wer wird die Ant-

[1] Die Sage ist ziemlich verbreitet im Kaukasus. Ich habe sie z. B. auch bei den Armeniern gefunden, wo der bekannte Mulla Nasr Eddin die Rolle des tschetschenischen Sochaip spielt. (D. Übers.)

wort bringen?" (Die Worte des Sterbenden tragen etwas anekdotenhaften Charakter.) Der Glauben ans Jenseits offenbart sich auch deutlich in den

Begräbnisarten. — Von dem, was bisher darüber veröffentlicht worden, ist folgendes entschieden richtig: Die Tschetschenen begruben früher ihre Toten in Grüften *(kascha)*, wie solche in der ganzen Berg-Tschetschnia verbreitet sind. Es ist das die älteste Begräbnisart. Der Tote mußte mit allem für das künftige Leben Notwendigen versehen werden (Nahrung, Kleidung, Dach, Frau, Geräte, Waffen etc.). Alles das erhält er teils beim Begräbnis, teils bei den „Erinnerungsfeiern"[1]. In den Grüften findet man alles, was dem Toten beim Begräbnis mitgegeben worden ist. Die Gruft fungiert als Wohnung des Toten. Es sind meistens Familiengrüfte, und sie sind deshalb ziemlich umfangreich. Einen Toten ohne Gruft zu lassen, hieße ihn und seine Hinterlassenen nach ihrem Tode einer Wohnstätte berauben[2]. Dalgat hat selbst Grüfte gesehen, sagt aber, sie seien von der archäologischen Mission unter Miller in allen Details durchforscht worden.

Es gibt unterirdische und oberirdische Kaschas. Die oberirdischen sind aus Stein gebaut, sie haben bald konische Form, bald die Form einer russischen Isbà. Sie haben zwei, drei und mehr Stockwerke; in das unterste führt eine viereckige Öffnung, die groß genug ist, um den Toten durchzutragen, und die mit einer Steinplatte verschlossen wird. Die Toten liegen entweder auf schiefernen Pritschen längs den Wänden oder werden einfach bis zur Decke hinauf aufeinandergelegt. Kinder und Greise, Frauen und Männer liegen bunt durch- und nebeneinander und sind mit Zitzdecken zugedeckt. Alle Toten sind in ihre besten Kleider gehüllt. Man findet auch Wiegen, Geschirre, Messer in hölzernen Scheiden, Pfeile mit gefiederten Stielen, Bögen mit Sehnen, lederne Köcher, Holzschüsseln, Silberbleche, dreisaitige Musikinstrumente *(pandyr)*, Holzschuhe, Säbelklingen und andere Waffen, Scheren zur Schafschur, einfache Scheren, Schuhe, Metallknöpfe etc., sogar Kessel und Herdketten, welch letzteres darauf deutet, daß die Familie bis auf den letzten Kopf ausgestorben ist. Die Überlieferung erzählt, daß vor etwa 200 Jahren die Pest ausgebrochen sei und so gewütet habe, daß man viele nicht begraben konnte. In ihrer Verzweiflung sollen dann viele Familien sich in ihre Kaschas begeben haben und dort Hungers gestorben sein. Dalgat glaubt, die Kaschas seien nicht später als am Anfange des XVIII. Jahrhunderts erbaut worden; Ganysh sagt, sein Ururgroßvater hätte konstatiert, daß zu seiner Zeit kein Kascha gebaut worden sei[3].

Die Beisetzung in unterirdischen Grüften unterscheidet sich von der eben beschriebenen Beisetzungsart, sie gehört entweder einem anderen Volke oder einer anderen Epoche an. Von ihr sprach schon Güldenstädt; die genaueste Beschreibung solcher Grüfte gibt aber Golovinskij, dem Dalgat folgt:

---

[1] Darüber weiter unten, S. 736.

[2] Viskovatov sagt, die Gveleter (Inguschen) verachteten den Mann, der seine, etwa durch einen Unfall verloren gegangene Frau nicht wieder findet und sie begräbt.

[3] In einer Fußnote führt Dalgat die Meinung Kovalevskijs an, der die Erbauung der Kaschas dem Einfluß der Avesta-Lehre zuschreibt, die den Inguschen durch die iranischen Osseten vermittelt worden wäre und fügt hinzu, die Ansicht von der Entweihung der Erde durch den Leichnam sei der tschetschenischen Religion indessen fremd.

„In die außen vollständig verfallene Gruft führt ein kleiner quadratischer Eingang; er ist nach Osten orientiert. Zwischen diesem Eingang und dem ins eigentliche Grab befindet sich ein freier Raum. Über dem zweiten Eingang sind in Stein drei arabische Inschriften eingemeißelt: 1. *‚Imasis Soltania'*, 2. *‚Bek-Sultan-Chudadov'* und 3. ‚Hier liegt die Asche der Toten und zwischen ihnen ist weder Licht noch Feuchtigkeit'. Die Gruft ist im Innern rund, zylindrisch, die Wände und die Kuppel sind sehr kunstreich aus behauenen Steinen aufgeführt. Im Boden befindet sich ein rundes Loch, das in ein unteres, halbkreisförmiges, mit Holzboden versehenes Gewölbe führt. Dort liegen drei Männer und ein Weib; alle vier dunkelbraun und trocken wie Mumien. Neben ihnen liegen Hasenknochen und ein Hundeskelett. Unter dem Holzboden liegt ein Haufen Menschenknochen, zwischen ihnen Stücke halbverfaulten persischen oder indischen Brokats mit eingewebten Abbildungen von Menschen nnd Palmen. Zur Zeit der Dürre versammeln sich die Inguschen an diesem Grab und beten um Regen."

Ähnliche Grüfte finden sich zerstreut im ganzen Territorium der Tschetschenen. Die im oberen Teil der Bumutschlucht werden einem unbekannten Volke Tindy zugeschrieben. Andere wieder (besonders die mit Spuren von Leichenverbrennung, zu denen auch die von Bumut gehören) einem Volke Mida, wieder andere einem Volke Dshaj etc. Dalgat spricht die Ansicht aus, die Gräber mit verbrannten Leichen könnten wohl einem nichttschetschenischen Volke angehört haben, weil sich mit dem tschetschenischen Glauben an die Fortdauer im Jenseits die Leichenverbrennung nicht vereinen lasse, was indessen nicht recht einzusehen ist.

Begräbnisgebräuche. — Die jetzt gebräuchlichen Gräber sind neuerer Einführung. Man wendet keine Särge an, sondern legt die Gruben mit Steinplatten und Brettern aus, welch letztere mit Pulver oberflächlich angebrannt werden. Früher begrub man die Toten am dritten oder vierten Tag, jetzt aber schon am zweiten.

Am Grabe versammelten sich (es ist von früheren Gebräuchen die Rede, wie sie die alten Leute schildern) zahlreiche Verwandte beider Geschlechter; die Frauen saßen eine ganze Woche am Grab, heulten und zerschlugen sich das Gesicht mit den Händen. Der Tote wurde in ein reines und neues Gewand gehüllt und in voller Bewaffnung mit *Burka* (Filzmantel) und *Papacha* (Schaffellmütze) ins Grab gelegt. Neben ihn stellte man Schnaps und drei Brote. Dann führte man das vollständig gesattelte Pferd des Toten ans Grab und gab diesem die Zügel in die Hand. Besaß er selbst kein Pferd, so liehen ihm die nächsten Verwandten eines. Ein solches Pferd konnte aber nicht ein zweites Mal zum gleichen Zwecke verwendet werden. Dann führte man das Tier dreimal um das Grab, wobei einer der Ältesten ein Gebet las, in dem er das Pferd dem Toten weihte. Hierauf schnitt man dem Tiere das rechte Ohr ab und warf es ins Grab. Sjögren sagt im Jahre 1846, daß man vor 80 Jahren auch der Frau des Verstorbenen ein Ohr abgeschnitten habe, es zu seiner Zeit aber durch ihren Zopf ersetzte. Aus diesen Gebräuchen ist zu schließen, daß früher Frau und Pferd einfach geopfert wurden.

Tsch. Achriev beschreibt das Begräbnis aus einer späteren Zeit.

Es versammeln sich aus allen Gegenden Hunderte von Verwandten und Bekannten des Verstorbenen; die Mitglieder der Familie müssen alle teilnehmen. Die Frauen weinen, schlagen sich mit den Fäusten auf die Brust und rufen: *Gaaadaj!* (Unglück!)

Am Tage nach dem Begräbnis wird die „Begräbnis-Erinnerungsfeier" veranstaltet. Auch dazu kommen Hunderte; sie müssen während dreier Tage mit Essen und Trinken bewirtet werden. Alles, was dabei verzehrt wird, kommt dem Toten zugute; darum „kann man die Teilnehmer auch nicht satt füttern", sagen die Inguschen.

Nach dieser Erinnerungsfeier kommt die „Bett-Erinnerungsfeier". Man glaubt nämlich, daß der Tote im Jenseits in seinem Bette liegt und nicht aufstehen kann, ehe ihm dies nicht im Diesseits durch die „Bett-Erinnerungsfeier" ermöglicht wird. Man sucht deshalb auch diese letztere so bald als möglich abzuhalten. Die Verwandten richten eine *Tscherkesska,* einen *Beschmet,* einen *Baschlyk* und andere Kleidungsstücke her, die den Siegern des am Tage der Feier stattfindenden Wettrennens als Preise dienen. Wer sein Pferd an diesem Rennen teilnehmen lassen will, sagt es abends zuvor an. An demselben Tage wählen die Verwandten des Verstorbenen aus den Pferden der zum Fest Gekommenen die vier besten aus und schicken sie in einen entfernten Aul. Der Führer, der die Tiere hinbringt, hält ein weißes Fähnchen in der Hand, die andern Reiter gabliige Stecken mit daran aufgehängten Äpfeln und Nüssen. Einen der Stecken schenken sie dem Besitzer des Hauses, wo sie übernachten, die andern den Ältesten. Am folgenden Tag kehren sie in den Aul zurück, von dem sie ausgeschickt worden waren. Dann wird ein Wettschießen veranstaltet (Preis — ein Ziegenböckchen). Nach dem Wettrennen und dem Preisschießen setzen sich die Teilnehmer in Gruppen von je fünf Mann, und es fängt die Bewirtung an; je mehr Betrunkene es dabei gibt, desto größer ist die Ehre für die Hinterbliebenen. Gegen Ende des Festmahles ruft man die Besitzer der Pferde, welche am Rennen teilgenommen haben, auf die Seite. Sie versammeln sich um einen alten Mann, der es „versteht", die Pferde den Verstorbenen zu weihen. Der Mann hält in einer Hand einen Becher Bier, in der andern ein Brot und ein Stück Hammelfleisch. Dann führt man ihm das Pferd zu, das den ersten Preis gewonnen hat, und er erklärt, daß er das Tier mit Erlaubnis seines Besitzers dem Verstorbenen (dessen Gedenkfeier man eben abhält) widme, und daß der Besitzer dem Toten erlaube, „darauf hin zu reiten, wohin es ihm gefällt". Dabei gibt er dem Pferde Bier zu trinken und dem Herrn des Tieres ein Stück Hammelfleisch und drei Brote. Auf dieselbe Weise werden die drei anderen Pferde denjenigen Vorfahren des Toten geweiht, deren Namen die Hinterbliebenen angeben. Zum Schluß folgt noch eine allgemeine *Dshigitovka* (Rennen); die Reiter halten dabei gegabelte Stöcke mit daran aufgehängtem Obst in den Händen. Das herabfallende Obst wird von den Zuschauern gegessen, kommt aber dem Verstorbenen zugute.

Zwei Jahre später wird die „große Erinnerungsfeier" veranstaltet, die noch kostspieliger ist. Die letzte (vierte) Erinnerungsfeier wird von der Witwe des Verstorbenen veranstaltet; danach legt sie ihre Trauerkleider ab und kann sich wieder verheiraten (meistens mit dem Bruder oder einem andern

Verwandten des Verstorbenen). Da aber die Frau ihrem Manne immer noch gehört (auch nach seinem Tode), so fordern die Verwandten dieses letzteren im Falle ihres Ablebens ihre Leiche und begraben sie neben dem Grabe ihres ersten Mannes. Die eben beschriebenen Gebräuche haben sich am längsten bei den Berg-Inguschen erhalten, auf der Hochebene wurden sie schon seit längerer Zeit aufgelassen. Mit Einführung des Islam sind sie überall verschwunden[1].

Für Frauen und Mädchen werden keine Erinnerungsfeiern abgehalten; doch läßt die oben mitgeteilte Sage über den Besuch des Batyga-Schertko den Schluß zu, daß dies früher geschah.

Sehr interessant ist ein Gebrauch, den Pototzkij am Anfang des vorigen Jahrhunderts mitteilte. Wenn einem Inguschen ein Sohn starb, geschah es wohl, daß jemand aus dem gleichen Stamme, der im selben Jahre eine Tochter durch den Tod verloren hatte, kam und ersterem mitteilte, er gäbe dem verstorbenen Sohn seine verstorbene Tochter zur Frau. Ein solches Anerbieten durfte nicht abgeschlagen werden, und es mußte für die tote Braut der Brautpreis gezahlt werden (er war allerdings niedriger bemessen).

Vergeltungsglaube. Den eben beschriebenen Vorstellungen vom Jenseits ist die Idee einer Vergeltung völlig fremd. Das jenseitige Leben ist eben die einfache Fortsetzung des diesseitigen. Erst später, wohl unter dem Einflusse des Christentums und des Islam, hat auch die Vorstellung von einer belohnenden und strafenden Gerechtigkeit ins Denken der Tschetschenen Eingang gefunden. Ganysh hat darüber Dalgat so manches mitgeteilt:

Es lebte einmal ein Arzt Koj Totschiev, der von seinen Patienten ungewöhnlich hohe Honorare nahm. Dafür sitzt er jetzt im Jenseits unter einem Felsen und kocht Wasser, das seine ganze Nahrung ausmacht.

Wer einen falschen Eid schwört, sitzt bis zum Gürtel im Schmutz. In einer anderen Sage kommt ein Mann in die Unterwelt[2] zu einem Ehepaar. An der Türe ihres Hauses war eine schwarze Hündin angebunden. Der Angekommene wurde bewirtet und merkte, daß das Essen nicht weniger wurde, obwohl er selbst, sein Gastfreund und dessen Frau davon genossen hatten, sogar die Hündin hatte ihr Teil abbekommen. Er fragte nach der Ursache des Wunders und erhielt vom Manne die Antwort, daß Gott ihnen (dem Ehepaare) die unerschöpfliche Nahrung dafür bewilligt habe, daß seine Frau einer Nach-

---

[1] Am gründlichsten scheint mit alten Gebräuchen Schamil aufgeräumt zu haben. Das ist mir Dutzende Male auf meinen Reisen im Daghestan gesagt worden. Allerdings sind nach der Gefangennahme Schamils manche Sitten wieder aufgenommen worden; so gehen die Frauen fast überall wieder unverschleiert, während zu Schamils Zeiten sich keine ohne Schleier sehen lassen durfte.

Die Begräbnis- und Erinnerungsbräuche der Tschetschenen haben übrigens eine frappante Ähnlichkeit mit denen der ihnen benachbarten Chevsuren und Thuschen. Über Chevsurien siehe Radde. Die Chevsuren und ihr Land (Cassel 1878), p. 90 ff. Radde glaubt allerdings manches dem Einfluß des Islam zuschreiben zu müssen, was entschieden vorislamisch ist. Ich erinnere auch an eine Aussage Strabos über die Totenfeiern der Albanier, die so kostspielig seien, daß manche sich dabei ganz ruinieren. Über die Begräbnisbräuche und Erinnerungsfeiern der Thuschen gedenke ich in einem späteren Aufsatz zu berichten. (D. Übers.)

[2] Der Eingang dazu ist in einer Höhle.

barin den Kessel geliehen habe, in dem sie eben Essen zubereitete. Seine Mutter aber sei sehr geizig gewesen und dafür in eine schwarze Hündin verwandelt worden; damit sie nicht beiße, sei sie angebunden. In alten Zeiten, fügte Ganysh hinzu, wünschte man dem Lügner, daß ihn Gott in jener Welt in einen Hund verwandeln möge.

Aufenthaltsort der Seelen der Verstorbenen. — Aus der Unterwelt ist im Laufe der Zeit der Aufenthaltsort der Verstorbenen in den Himmel verlegt worden, in den eine Leiter führt, auf der die Seelen emporsteigen. Im Himmel sind hölzerne, von Gott geschaffene Skelette, die zur Aufnahme der Seelen dienen. Beim Annähern des Todes fängt das dem Sterbenden bestimmte Skelett an zu schaukeln und sich mit Fleisch zu bedecken. So wie der Tod eingetreten ist, steigt die Seele gleich gen Himmel und nimmt ihr jetzt schon ganz mit Fleisch bewachsenes Skelett in Besitz. Der Mensch im Jenseits gleicht aber seinem diesseitigen Vorbilde nicht, sondern ist eine Verkörperung seiner irdischen Taten.

Für einen tugendhaften Menschen macht Gott ein schönes, gutes Skelett, für einen schlechten ein schlechtes, häßliches, krummes, buckliges etc. Wenn die Seele in das Skelett kriecht, bleibt sie so, wie sie bei der Auferstehung der Toten sein wird, bei welcher Tote und Lebendige sich vereinigen werden, um von neuem auf der Erde zu leben.

Die Tschetschenen glaubten auch, daß im Jenseits belebte und unbelebte Wesen gleichermaßen für ihre Sünden büßen müssen. Die Berge, die jetzt mit Schnee bedeckt sind, leiden jetzt, werden es aber im anderen Leben besser haben. Auch Paradies und Hölle haben die Tschetschenen kennen gelernt. Ersteres heißt bei ihnen *Ageret*; die Guten werden darin sich Genüssen hingeben, die Bösen müssen sie bedienen. Ein Erschlagener hat das Privilegium, sich einen aus seinen Verwandten als Gefährten auswählen zu dürfen, und deshalb weinen die Verwandten eines Erschlagenen nicht, sondern freuen sich. Die Hölle heißt *Dshodshachet*[1]; in ihr befindet sich ein Feuersee[2], in dem die Sünder gepeinigt werden. Bei den Tschetschenen des Hochplateaus heißt die Hölle auch *Elsamanie*[3] (neben dem arabischen *dshehannam*). Helden hatten im Jenseits einen besonderen Aufenthaltsort.

Vorstellungen von der Seele. — Diese sind ziemlich unklar; meist wird sie materiell aufgefaßt, wie dies z. B. auch aus den weiter unten gegebenen Sagen hervorgeht. Ganysh sagt, jeder Mensch habe seinen *taram*, der da lebt, wo sein Eigentümer lebt. (Es scheint eine Art Genius zu sein oder ein „double", das *alter ego*.) Was dem Menschen passiert, zieht auch

---

[1] Das Wort ist georgischen Ursprungs. Da *ethi* im Georgischen ein Ableitungssuffix für Orts- und Ländernamen ist, könnte vielleicht auch *ageret* georgischer Herkunft sein. Leider findet sich weder bei Uslar noch bei Schiefner dieses Wort, so daß ich über dessen genauen Laut (wie übrigens über die meisten anderen) im Unklaren bin. Sollte sich in *ageret* (*aheret*?) das arabische *âchir* verstecken? (D. Übers.)

[2] Im Tschetschenischen existiert eine Wurzel — *āgar*, brennen, Feuer fangen, heiß werden. Sollte diese das Etymon von *ageret* liefern? Aber dann wäre eine Verwechslung vor sich gegangen.

[3] *Elsamanie* ist wahrscheinlich arabisch = der achte (d. h. der achte Himmel?) (D. Übers.)

seinen *taram* in Mitleidenschaft; wenn man stirbt, stirbt auch der *taram*; wenn man heiratet, heiratet auch der *taram* den *taram* der Braut. Der *taram* wehrt den Einfluß der dem Menschen feindlichen dunklen Mächte ab. Einem Tschetschenen schien es, als würde er von „*schajtan'en*" angegriffen. Er schoß mitten in sie hinein, verletzte aber seinen eigenen *taram* am Fuße. Von diesem Augenblick an fing er selbst ohne jede ersichtliche Ursache zu hinken an. Einige Inguschen stellen sich den *taram* eher als Schutzgeist des Hauses vor. Er schützt das Haus vor jedem Unglück. Jedes Ehepaar hat einen solchen *taram*. Wie der russische *domovoj* und der ossetische *bunachidsau* hat er keinen bestimmten Aufenthaltsort, sondern folgt seinem „Herrn" überall hin nach. Der *taram* ist ein guter Geist, straft aber auch gegebenen Falls, aber nur als Warnung. Vielleicht ist der *taram* in diesem Falle ein Ahne.

In Tierform tritt die Seele in folgenden Sagen auf: „Tamerlan ging einst zu einem Schmied. Er traf diesen schlafend an, und da er ihn nicht aufwecken wollte, setzte er sich nieder und wartete. Da sah er, wie eine Mücke aus der Nase des Schmiedes herauskroch. Dann kroch sie auf eine Zange, die in einer Schüssel mit Wasser lag, von da auf den Amboß. Unter dem Amboß war ein Loch, in das sie hineinkroch und wo sie ziemlich lange blieb. Dann kam sie wieder heraus und wollte über die Schüssel auf die Zange zurück, fiel aber ins Wasser, aus dem sie lange nicht herauskommen konnte. Schließlich gelang es ihr aber doch, und sie kroch wieder in die Nase des Schmiedes zurück. Darauf erwachte dieser. ‚Zerstreue mich ein bißchen,' sagte Tamerlan, ‚ich habe einen Sohn verloren und bin sehr traurig. Erzähle mir etwas!' ‚Ja, was soll ich dir erzählen?' antwortete der Schmied. ‚Etwas wunderbareres als meinen Traum gibt es ja doch nicht.' ‚Nun so erzähle deinen Traum!' ‚Ich habe davon geträumt,' fing der Schmied an, ‚daß ich über einen großen Fluß und einen eisernen Berg kam, in dem ein Schatz von Gold und Silber lag. Ich bin lange dort geblieben, denn ich konnte meine Augen von dem Glanze des Metalls nicht abwenden. Schließlich ging ich doch wieder aus der Höhle heraus, fiel aber bei meiner Rückkehr ins Wasser und wäre fast ertrunken.' Tamerlan schloß aus dieser Erzählung, daß im Hause des Schmiedes ein Schatz verborgen liegt und überredete ihn, ihm dasselbe abzutreten. Er fand auch wirklich in dem Loch, in das die Fliege gekrochen war, ungeheure Schätze, die es ihm ermöglichten, ein Heer zu werben, mit dem er die ganze Welt eroberte."

Die andere Sage lautet so: „Ein Mann reiste zu seiner Schwiegermutter. Er legte sich zu Bette, schlief aber nicht ein und sah ihr zu, wie sie Wolle hechelte. Im Hause war ein Loch (das Schwalbenloch), durch das plötzlich eine Stimme rief: ‚Komm, wir sind schon fertig!' ‚Ich habe einen Gast!' antwortete die Frau. ‚Wir auch,' tönte es zurück, ‚aber das Fest ist einmal angesagt und wir gehen.' Dann löschte sie das Feuer aus, nahm einen Stock vom Nagel herab, holte aus einem Horn eine Farbe hervor und bestrich damit den Stock. Der verwandelte sich in ein Pferd; die Schwiegermutter saß auf und ritt davon. Der Schwiegersohn aber nahm sich einen anderen Stock, schmierte ihn gleichfalls ein, worauf sich der Stock in ein Pferd verwandelte, auf dem er seiner Schwiegermutter nachgaloppierte. Am Festorte angelangt,

belauschte er die Anwesenden. ‚Wir wollen das Los werfen,‘ sagte jemand. ‚wen es trifft, der muß einen Menschen töten.‘ Es traf die Schwiegermutter. ‚Ich habe aber niemand zu Hause. Doch ja, meinen Schwiegersohn. Ich schicke ihn morgen um Holz, er wird sich mit dem Beil den Fuß verletzen, und wenn das Blut fließt, lecke ich den ersten Tropfen ab, dann muß er sterben.‘ Eilends ritt nun der Schwiegersohn zurück; sein Pferd verwandelte sich von selbst wieder in einen Stock, und er legte sich nieder. Bald darauf kam auch die Schwiegermutter zurück. Am nächsten Morgen sagte der Schwiegersohn: ‚Ich will jetzt nach Hause.‘ ‚Ja, aber hole mir zuvor Holz!‘ ‚Kann nicht, muß heim!‘ Aber die Alte bettelte so lange, bis er nachgab; er dachte, er wolle recht vorsichtig sein. Während er nun Holz hackte, verwundete er sich doch und sofort kam eine Mücke und setzte sich auf die Wunde. Er aber fing sie, tat sie in seinen Beutel und kehrte ins Haus seiner Schwiegermutter zurück. Er fand sie stöhnend im Bette liegen. ‚Aha,‘ dachte er. ‚das wird sie wohl gewesen sein. Ich will mal 'n bißchen auf den Beutel drücken.‘ Das tat er und sofort fiel seine Schwiegermutter in Ohnmacht. Dann ging er nach Hause und erzählte seiner Frau, was ihm passiert war. Die Frau nahm den Beutel, ging hinaus und zertrat ihn. Die Schwiegermutter starb; der Mann aber wurde wieder gesund.“

Hexenglaube. — In der eben erzählten Sage stießen wir auf den Hexenglauben.

Die Hexe *(gam-sag)* kann ihren eigenen Körper verlassen und in den eines beliebigen Tieres fahren. Wenn man dann während dessen ihren Körper umdreht, kann ihre Seele bei der Rückkehr in diesen nicht hinein und stirbt. Im übrigen können auch Tiere und unbelebte Wesen ihre Gestalt verändern.

(Schluß folgt.)

Aus dem Märchenschatz der Bakongo (Niederkongo).

Von P. Ivo Struyf, S. J., Missionar von Kwango.

Einleitung.

Die heutigen Bewohner von Niederkongo sind Abkömmlinge von Portugiesisch-Kongo: *Kongo di Ntotila*, von São Salvador. Wie diese aber sagen, war vor langer, langer Zeit das Land von Zwergen bewohnt. Sie waren Menschenfresser *(bamindie bantu)*. Andere Namen, die sie trugen, sind *Banzonguna, Bamimbulumukina*. Obwohl klein von Gestalt, waren sie doch tüchtige Arbeiter. Große Schmiedewerkstätten waren über das ganze Land ausgebreitet. Wie das zu beweisen sei? Überall in Niederkongo findet man jetzt noch dicke Klumpen Eisenschlacken tief im Boden begraben: die einzigen Überbleibsel der früheren Bewohner, wie die jetzigen Einwohner erzählen. Diese letzteren haben die Zwerge nach Süden fortgetrieben.

Einige Beweise für die Abkunft der jetzigen Bakongo aus Portugiesisch-Kongo seien hier zusammengestellt.

Beim Begräbnis wird das Antlitz des Toten nach São Salvador gerichtet Ein anderer Beweis sind die Heiligennamen, die sowohl Männer wie Frauen tragen. Vgl. die Männernamen: *Ndo Mpetelo* (Dom Pedro), *Ndo Paolo, Ndo Mbasi* (Dom Sebastiano), *Ndo Manuele, Ndo Lumingu* (Dom Dominico) etc.; Frauennamen: *Ndona Maria, Ndona Isabele, Ndona Galasa* (Dona Gracia).

Auch Spuren kirchlich-katholischer Bräuche haben sich noch erhalten. So vom ersten Kirchgang der Mutter nach der Geburt. Einen Monat oder sechs Wochen lang darf die Mutter die Hütte nicht verlassen und ihr Kind nicht der Sonne aussetzen. Dann kommt der Zauberer[1] *(unkwa kinzenze)*, führt die Frau, die ihr Kind auf dem Arm trägt, am Finger dreimal um ihre Hütte. Auf der Erde macht er ein Fleckchen rein und schön und zeichnet ein großes Kreuz darauf; er legt das Kind auf das Kreuz und besprengt Kind und Mutter mit Wasser.

Auch bei der Eheschließung wird der Zauberer benötigt. Mann und Frau liegen auf einer Binsenmatte ausgestreckt, und der Zauberer besprengt sie mit Wasser.

Wenn ein Heide begraben wird, trägt man einen Krug Palmwein zum Begräbnisplatz. Wenn die Leiche in das Grab niedergelassen ist, besprengt man sie mit Palmwein. Dann wirft man einige Tropfen Palmwein nach Osten und Westen. Als ich einmal einem Begräbnis beiwohnte, frug ich die Heiden,

---

[1] Es ist zu bemerken, daß diese Neger keine Götzendiener sind, sondern einen höchsten schöpferischen Gott anerkennen.

was das bedeuten solle. Sie antworteten, das geschehe, damit der Verstorbene keinen Durst im Jenseits leide; und daß ein wenig Palmwein nach den Seiten hin gesprengt werde, geschehe deshalb, damit auch die anderen Geister gelabt würden, die auf dem Begräbnisplatz umherschweifen.

Von diesen Abkömmlingen also von Portugiesisch-Kongo, jetzigen Bewohnern von Niederkongo, habe ich während meines Aufenthaltes in der Kwango-Mission der Jesuitenpatres Gelegenheit gehabt, etwa 300 Erzählungen zu sammeln, von denen ich hier zunächst einige zur Probe veröffentliche. Ich habe sie aufgezeichnet nach der Erzählung der Neger selbst, Heiden sowohl als auch erwachsener Christen. Fast wörtlich werden diese Volksgeschichten von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Ein jeder kennt hunderte solcher Geschichten, von Jugend auf übt sich ihr Gedächtnis daran, das, durch keine Schrift unterstützt, auf sich selbst angewiesen ist und um so kräftiger sich entwickelt.

Gewöhnlich abends, nach des Tages Hitze und Arbeit, versammelt sich das ganze Dorf, jung und alt, um die heimischen Wachtfeuer. Einer der Alten nimmt das Wort und erzählt stundenlang. Alle folgen mit größter Spannung und wiederholen wie einen Refrain die letzten Worte der ergreifendsten Stellen. Die Gesänge, die sich unter die Erzählung mischen, werden im Chor wiederholt, begleitet von dem Trommelschlag *(tamtam)* und dem eigentümlichen Musikinstrument, der *kisansi*, dem die Neger fremdartig-schöne Melodien zu entlocken verstehen.

Die Übersetzung dieser Gesänge habe ich so wörtlich als möglich gehalten, wenn auch der deutsche Stil manchmal darunter litt. Es kam mir mehr darauf an, das Eigentümliche dieser Erzeugnisse einer primitiven Literatur zu bewahren, um die stellenweise tiefe Menschenkenntnis und fast überraschende moralische Bildung, die sie zeigt, und alle ihre sonstigen Eigenschaften in ihrer Wirkung auf den Leser nicht zu beeinträchtigen.

---

1. *Ma Kiula, Na Nyimbi.*
1. Mutter Kröte, Meister Weihe.

Ma Kiula udika mfuka ku Na Nyimbi. Eyu k'atondele fita ko.
Mutter Kröte hatte Meister Weihe Schuld essen lassen[1]. Er wollte nicht bezahlen.

Yandi si kilenga, kilenga, k'amonekene mu gata ko. Ma Kiula, bu kake lombi
Er ging spazieren, spazieren, er war im Dorf nicht zu sehen. Als Mutter Kröte ging, um ihr

nzimbu, yandi Na Nyimbi ngangu kasa; k'ena kuandi go ko. „Kimbasi,
Geld zu fordern, er Meister Weihe fand Verstand; er war nicht zu Hause. „Übermorgen,

kimbasi", k ikuasila. Kansi Ma Kiula, bu kasukidi mbundu, uye yindula
übermorgen", sagte er allzeit. Aber Mutter Kröte, als sie mit ihrem Herzen getan hatte[2], ging

ngangu zandi, kamonana ye Na Nyimbi.
ihren Verstand ausdenken, um Meister Weihe begegnen zu können.

---

[1] Schuld essen lassen = Geld leihen.
[2] Mit dem Herzen getan haben = genug haben.

Muna mbela gata di Ma Kiula, mu ndambu nkoko mukala nsala. Si
Nche beim Dorfe der Mutter Kröte, dem Fluß entlang, war ein verlassenes Feld. Es
kisiwu, nianga iyumini. Ma Kiula uyokele nsala.
war während der trockenen Jahreszeit[1], das Gras war dürre. Mutter Kröte steckte das Feld in
Si tiya bu tusuka, bu kaye seka gana kanga; ntulu mpembe
Brand. Das Feuer war aus, sie setzte sich auf einen kleinen Hügel Tonerde, ihre weiße Brust
ku zulu kamekisa. Na Nyimbi bu kamona muisi tiya, uisi dien-
blinkte nach oben. Als Meister Weihe den Rauch vom Feuer gesehen hatte, schwebte er
gana ku zulu, katadila keti mpuku zilemuka mu nsala. Bu kalenga,
in der Luft, um zu sehen, ob keine Mäuse von dem Feld wegliefen. Er schwebte,
kalenga; usengomuene kima kimeka gana kanga; usidi babala.
er schwebte; er fand etwas, das auf dem Tonhügel blinkte; er schlug mit den Flügeln.
Bu kayindula, nde: „Si mpuku yo". Na Nyimbi ugukidi, uyukuele ki kimeka,
Und er dachte: „Das ist eine Maus". Meister Weihe fiel nieder, griff auf, was da
usidi gana nkutu, umete ku zulu, kani k'amona ko ki Kiula kuani.
blinkte, und steckte es in seine Jagdtasche, trug es nach oben und sah nicht, daß es die Kröte war.

Kuma bu kuyididi, bu kavutikisi ku gata diandi, bu bakotele nzo
Der Abend war gekommen, er zog nach seinem Dorf zurück, und er kam in sein
andi ye mpuku zandi. Na Nyimbi ubongele tanga mpuku zi kuwela.
Haus mit seinen Mäusen. Meister Weihe fing an, die Mäuse, die er erlegt hatte, zu zählen.
Mpuku bu katukisa, katukisa, si Ma Kiula sombo, bu kasa, nde: „E!
Während er die Mäuse herausnahm, herausnahm, sprang Mutter Kröte hervor und sprach: „Ah!
Na Nyimbi, i mono yu, si ngisi baka nzimbu zamo". Na Nyimbi yituka
Meister Weihe, hier bin ich, ich bin gekommen, mein Geld zu holen". Meister Weihe war er-
kayituka, nsoni kamona. Uye bonga nzimbu zandi muna ngudi-nzo, zo
staunt, erstaunt, er war beschämt. Er holte das Geld in seiner geheimen Kammer, und
katangila ku Ma Kiula, bu kasa, nde: „E makangu, bonga nzimbu zaku,
zählte es Mutter Kröte aus indem er sprach: „Hier meine Freundin, nimm dein Geld,
zilungidi. Kansi ebue uvutukila ku gata diaku? Ngeye, mono k'ikunata
es ist richtig. Aber wie gehst du nach deinem Dorfe zurück? Dich, umsonst werde ich
nkatu ko." Ma Kiula, nde. „Mbongele nzimbu zamo. Kala buna k'ikuleka
dich nicht tragen." Mutter Kröte also: „Ich habe mein Geld empfangen. Wenn ich dir keine Falle
ntambu ko, nzimbu zamo, k'ibakidi zo ko. Nzeye nzila zamo zi
gestellt hätte, ich würde sicher das Geld nicht bekommen haben. Ich weiß meinen Weg durchs
ivutukila ku ntoto".
Feld zurückzugehen".

Na Nyimbi kani k'azeye ngangu zi Ma Kiula ko. Mpimpa bu kaye leka,
Meister Weihe verstand den Sinn der Mutter Kröte nicht. Während der Nacht, als er
usidi sangika nkutu andi kuna kielo ki nzo mu mbela ntoto. Ma Kiula, bu
schlief, ließ er seine Jagdtasche an der Haustür hängen, nahe beim Boden. Mutter Kröte, als
kamona nkutu, sombo muna nkutu.
sie die Jagdtasche sah, sprang hinein.

---

[1] Während der trockenen Jahreszeit stecken die Neger das Gras in Brand. Über dem Feuer schweben dann die Raubvögel, um Mäuse zu fangen.

Mene-mene, kuma bu kukiele, Na Nyimbi ubongele nkutu, uye
Des Morgens, als die Sonne aufgegangen war, nahm Meister Weihe die Jagdtasche und
lenga. Kansi muini uingi, si kiungila kingi. Uye sosa nkoko, usidi
ging aus. Aber an diesem Tage war es sehr heiß und schwül. Er suchte einen Bach, legte die
nkutu muna kumu, yandi ukotele nkoko kayobila. Ma Kiula matukidi,
Jagdtasche aufs Ufer, ging in den Bach, um ein Bad zu nehmen. Mutter Kröte kam heraus,
bu kasa, nde: „E makangu, ntudidi nkatu".
indem sie sagte: „Hola, mein Freund, ich bin umsonst gekommen".

Ku malu mantini, ngangu ka zintini ko.
Wo die Füße zu klein sind, ist der Verstand nicht zu klein.

Ort: *Kimpako.*

2. *Ma Nkala magagalala.*

2. Mutter Krabbe mit ihrem platten Rücken.

Ma Nkala ye Ma Mvinda bunduku basidi, bakue sosi
Mutter Krabbe und Mutter Palmbaummaus hatten Freundschaft geschlossen, sie suchten
madia mau. Mu mfinda kisambu kiau basengomuna. Ma Nkala, nde: „Ma
zu essen. Im Wald hatten sie eine Palmnußtraube gefunden. Mutter Krabbe also: „Mutter
Mvinda, ngeye u mbuta, mata, zenga kiasi:
Palmbaummaus, du bist die älteste, klettere auf den Baum, und schneide die Palmnuß-
mono nga iyaka".' Ma Mvinda bu kamete bu ka-
traube ab; ich werde sie annehmen". Als Mutter Palmbaummaus auf dem Baum war und die
zengele, bu katumini, nde: „Ma Nkala, yaka kiasi". Ma
Traube abgeschnitten hatte, befahl sie also: „Mutter Krabbe, nimm die Traube an". Mutter
Nkala nde: „Sa ibaka nkata ku londi".
Krabbe also: „Ich will auf dem Berg ein Kopfkissen[1] holen".

Uele kuani, ue tala Ma Nkedibasa, nde: „Ma Nkedibasa, go
Sie ging und sah Meister Bogen; sie sprach also: „Meister Bogen, wenn du
umuene Ma Mvinda una muna zulu ba, keti ta ukunta?" Yandi bu ka-
Mutter Palmbaummaus auf dem Baume siehst, wirst du auf sie schießen?" Er sprach also:
vutula, nde: „Ta ita." — Uele dinkaka, ue tala Ma Nsielele,
„Schießen, ich schieße." — Sie ging anderswohin, und sah Mutter Termite,
nde: „Ma Nsielele, go umuene Ma Nkedibasa, keti bumba
sie sprach also: „Mutter Termite, wenn du Meister Bogen siehst, wirst du ihn mit
ubumba?" Ma Nsielele, nde: „Bumba ibumba." — Uele kunkaka, ue
Erde häufeln?"[2] Mutter Termite also: „Häufeln, ich häufele." — Sie ging anderswohin, sie
tala Ma Koko di nsusu nde: „Ma Koko di nsusu, go umuene Ma Nsielele,
sah Meister Hahn, und sprach also: „Meister Hahn, wenn du Mutter Termite siehst,
keti tota utota?" Ma Koko di nsusu, nde: „Tota itota". — Uele kunkaka,
wirst du sie picken?" Meister Hahn also: „Picken, ich picke". — Sie ging anderswohin,
ue tala Ma Mfwenge, nde: „Ma Mfwenge, go umuene Ma Koko
sie sah Meister Steinmarder und sprach also: „Meister Steinmarder, wenn du Meister Hahn
di nsusu, keti baka ubaka?" Ma Mfwenge, nde: „Baka ibaka". — Uele
siehst, wirst du ihn packen?" Meister Steinmarder also: „Packen, ich packe". — Sie ging

---

[1] Kopfkissen; die Neger legen ein Kissen auf den Kopf, um eine Bürde zu tragen.
[2] Anhäufeln; die Termiten, um Holz zu durchbohren, bedecken dies mit Erde.

kunkaka, ue tala Ma Mbwa, nde: „*Ma Mbwa, go umuene Ma*
anderswohin und sah Meister Hund, und sprach also: „Meister Hund, wenn du Meister Stein-
Mfwenge, keti simba usimba?“ *Ma Mbwa, nde:* „*Simba isimba*“.
marder siehst, wirst du ihn beißen?“ Meister Hund also: „Beißen, ich beiße“.

I buna, bu besele bâ kulu, *Ma Mbwa mabakidi Ma Mfwenge,*
Als sie alle zusammen gekommen waren, Meister Hund biß Meister Steinmarder,
Ma Mfwenge mabakidi Ma Koko di nsusu, Ma Koko di nsusu matotele Ma
Meister Steinmarder packte Meister Hahn, Meister Hahn pickte Mutter Termite,
Nsielele, Ma Nsielele makasakene mabumbidi Ma Nkedibasa, Ma Nkedibasa
Mutter Termite wurde böse und häufelte Meister Bogen, Meister Bogen
makasakene mayambuele nzaza, nzaza itele Ma Mvinda, ema mabwisidi
wurde böse, ließ den Pfeil los, der Pfeil traf Mutter Palmbaummaus, die die Palmnuß-
kiasi, eki kibwididi Ma Nkala ga nima, si Ma Nkala magagalele
traube fallen ließ, die Mutter Krabbe auf den Rücken fiel, und deshalb hat Mutter Krabbe
nima.
einen platten Rücken.

Kala katadi bantu besa bata Ma Mvinda, nga
Wenn sie nicht die Leute geholt hätte um Mutter Palmbaummaus zu schießen, würde
k'agagalele nima ko.
sie nicht einen platten Rücken haben.

Ort: *Kimpako.*

3. *Kimpa ki Na Fungwa.*
3. Herr Fungwa.

Na Fungwa uakala kuandi mpumpa yakala.
Herr Fungwa war ein schöner Jüngling.

Kilumbu kimosi, uele kangala kuani muna makanga, uele wana muana
Eines Tages ging er in einem dürren Lande spazieren, da kam er einem
ndumba mpwena, zina diandi Miese. Na Fungwa de mu nwa, nde:
schönen Mädchen entgegen, deren Name Miëse war. Herr Fungwa sprach also mit seinem Munde:
„*E mbadi muana nkento, unganete masa, inwa kuamo, kikuma kadi mbundu*
„He, du Mädchen, gib mir Wasser zu trinken, denn mein Herz brennt mir mit dem Brande
lema yikundema ye kiwina ki masa“. *I buna, yani ndumba mpi de mu nwa,*
von dem Durste um Wasser“. Darauf sagte das Mädchen mit seinem Munde
nde: „*Nwa kuaku, tata muana yakala, nkalu amo yiyobila moko*“. *I buna, Na*
also: „Trinke nur, Vater Mann[1] an meinem Kruge“. Und Herr
Fungwa mpi, i bu kabaka yo mpi yi bu kanwa mo. Nga Na Fungwa kabonga
Fungwa faßte den Krug und er trank davon. Als Herr Fungwa getrunken
go diambu katula de mu nwa, nde: „*E mbadi muana nkento yu, nga*
hatte, sagte er folgendes mit dem Munde also: „O, du, mein Mädchen, wer ist
nani ukuzitikila kuaku?“ *Ndumba mpi de mu nwa, nde:* „*Kani k'ik-*
dein Verlobter?“ Und das junge Mädchen mit seinem Munde also: „Ich bin noch
wel' eti ko, kansi tat' amo uafwa kuandi. Kansi bu kayaya, nde: „*Mono*
nicht verlobt, aber mein Vater ist tot, er. Aber als er starb, rief er aus also: „Heute

---

[1] „Vater Mann“ ist ein Ehrentitel.

bubu yi mfw'amo, kansi konso muntu ukwela muan'amo Miese, ka ludie
ist mein Sterbetag, aber wenn jemand meine Tochter Miëse heiraten will, so fordert von
nzimbu ko, kansi mpasi go uisi bonga mbembo yikuenda kumbua gaga ntata
ihm kein Geld[1], sondern nur, daß er den Totensang anstimme[2] und daß der Sang sich verbreite
ntangi yiyi yâ kulu: i yandi yuna ukwela muan' amo. Kansi mbembo kesa
in der ganzen Umgegend; dann kann er meine Tochter heimführen. Aber den Totensang muß
bongila kuna iakundimina ididilanga mono, tat' andi". I buna tat'
er anstimmen da, wo ich trockene[3], wo man mich beweint, mich deinen Vater". So äußerte
amo kayaya ku ngudi amo ye ku bambuta zamo." I buna Na Fungwa, bu
sich mein Vater vor meiner Mutter und den Alten des Dorfes." Als Herr Fungwa das hörte,
kawa bo, de mu nwa, nde: „Ka diambu ko, sa ie bonga mbembo yo kuna
sprach er mit dem Munde also: „Es ist gut, ich werde den Totensang anstimmen
ku bakundikila tat' aku". Mbadi ndumba mpe k'amwana mu fina mpaka
da, wo dein Vater begraben ist". Sie, die junge Tochter, wollte nicht widersprechen, und sie
ko, gogele nde: „Ka dina kuandi diambu ko, yikuzolele kuaku, uisa bonga
sagte also: „Es ist so ganz gut, ich begehre dich, komme den
mbembo kuna kukundimina tat' amo, i buna yikituka nkas' aku".
Totensang anstimmen, wo mein Vater begraben liegt, und ich werde deine Frau".

I buna, Na Fungwa uele kuna gata diandi. Uele yindulanga mbembo yi
Herr Fungwa ging nach seinem Dorfe zurück. Und er ging denken und denken
kako bonga kuna kizitu kiandi, kansi k'aso-
nach dem Totensang, den er bei den Verwandten anstimmen würde, aber er konnte ihn
lula yo nkutu ko. I buna kayenda samuna Na Ngundu Nkunga kenda
durchaus nicht finden. Darauf benachrichtigte er den Herrn Ngundu Nkunga, damit er
kubongila mbembo kuna kuna nzitu andi uakundimina. I buna
komme und den Totensang anstimme, da, wo sein Schwiegervater begraben war. Und Herr
Na Fungwa unete malafu ku Na Ngundu Nkunga, yi bu kasa ku Na
Fungwa nahm Palmwein mit zum Herrn Ngundu Nkunga, und er sagte zum Herrn
Ngundu Nkunga nde: „E mbadi ya Ngundu Nkunga, dodokolo diaku, tuen-
Ngundu Nkunga also: „He, mein Freund Ngundu Nkunga, ich bitte dich, laß
dete, umbongila mbembo kuna kizitu kiamo ku ikwelele
uns gehen, und stimme für mich den Totensang an bei meinem Schwiegervater, wo ich meine
nkento mu mbembo kuandi, ka mu nzimbu ko, bu bansila, nde:
Frau erwerbe durch den Sang und nicht durch Geld, wie sie mir gesagt haben, also:
‚Go uisidi bonga mbembo, nkento una zina di Miese, nga
‚Wenn du kommst den Totensang anstimmen, das Mädchen, das den Namen Miëse hat, wird
kakituka nkas' aku. Kansi tuka bantela, ilembua yindula mbembo,
deine Frau werden. Aber seit man mir das gesagt hat, denke ich auf den Totensang
kani k'isoluele yo nkutu ko. Dianu
und ich denke, ich denke, aber ich habe ihn durchaus noch nicht gefunden. Darum bin

---

[1] Für die freien Frauen fordern die Neger von dem Zukünftigen 30 bis 60 Mark, für die Sklavinnen 60 bis 100 Mark.

[2] Nach dem Tode eines Negers wird in der Hütte, wo er gestorben, der Totensang angestimmt.

[3] Der Leichnam wird in der Hütte über eine Grube gelegt, um ihn herum wird ein kleines Feuer angezündet, um den Leichnam zu trocknen.

ngisidi kusamuna, kansi k'isi nkatu ko, yani kindongo
ich gekommen um dich zu fragen, aber ich bin nicht mit leeren Händen gekommen,

kiokio yikunatini". *I buna Na Ngundu Nkunga utondele*
da, den Krug hab ich für dich mitgebracht Und der Herr Ngundu Nkunga hatte den Palm-

malafu mandi yi bu banwini mo mpi *I buna basidi kilumbu ki ba-*
wein gern, und sie tranken ihn zusammen aus. Sie bestimmten den Tag, an dem sie

kuenda kuna kizitu.
zu den Verwandten gingen.

Kilumbu bu kifwene, *bakutikidi malafu kumi* *ye*
Als der Tag angebrochen war, brachten sie zehn Krüge Palmwein zusammen und

nkombo tanu ye ntongo zoie zi ngulu *ye nsusu makumole. Bakutidi mpi*
fünf Ziegen und zwei verschnittene Schweine und zwanzig Hühner. Sie vereinigten

kibuka ki baleke bau i buna bayenda kuna kizitu. *Bu bayenda lwaka kuna*
auch eine Gruppe Sklaven und gingen zu den Verwandten. Als sie dort ankamen,

kizitu, bu basa, nde: *„Beto ka tudila muini ko, mu mpimpa kaka tudila".*
sagten sie also: „Wir, wir weinen nicht am Tage, in der Nacht allein weinen wir".

Bazitu mpi, nde: *„Ka diambu ko".* *I buna babasongele kilombo kiau.*
Die Verwandten auch also: „Es ist gut". Da wies man ihnen ein Schlafzimmer an.

I buna bau mpi basikula bima bi biyele yau ku bazitu bau. *I buna*
Darauf gaben sie all die Geschenke, die sie für die Verwandten mitgebracht hatten. Dann ging

Na Ngundu Nkunga uayenda longa Na Fungwa kuna nima nzo, nde:
Herr Ngundu Nkunga Herrn Fungwa belehren hinter dem Hause also:

„Kansi nge, Na Fungwa, bu sa tue kota ku yemba ku kundimina nzitu aku
„Du Herr Fungwa, wenn wir in das Totenhaus gehen, um zu weinen, wo dein

mu kudila, *i buna sa uabonga mono Ngundu Nkunga, uakotisa muna*
Schwiegervater liegt, dann mußt du mich Ngundu Nkunga fassen und mich unter

nsi kiyunga kiaku, *buna ka balendi zaya ko* *go mono Ngundu Nkunga*
deinem Mantel verbergen, so kann man nicht wissen, daß ich, Ngundu Nkunga den

yibongila mbembo. Edi sa babansa kaka, nde: *Na Fungwa kuandi, yandi*
Totensang anstimme. Dies wird man allein denken also: Herr Fungwa, er, er selbst hat den

kibeni bongele mbembo andi."
Totensang angestimmt."

I buna mpimpa mpi yibwidi. *I buna bâ bonso ye besi gata ye bau ban-*
Da kam die Nacht. Alle zusammen die Bewohner und die Fremdlinge

zenza bele kota muna yemba. *Na Fungwa mpi ubakidi Na Ngundu Nkunga,*
des Dorfes gingen in das Totenzimmer. Herr Fungwa nahm Herrn Ngundu Nkunga

usidi munsi kiyunga kiandi. *Na Ngundu Nkunga bu kasa ku Na Fungwa nde:*
und steckte ihn unter seinen Mantel. Herr Ngundu Nkunga sagte zum Herrn Fungwa also:

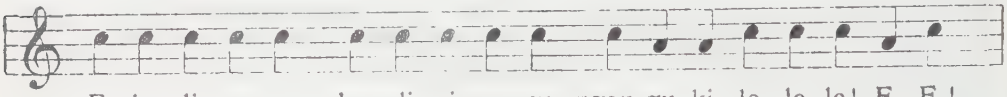
„Go tele kindodia munsi kinkutu ngina, *buna mono nzayididi kuamo,*
„Wenn du einen Klopf auf den Mantel schlägst, wo ich bin, dann weiß ich,

ye yibonga mbembo". *I buna bawidi kota kuau bâ kulu.* *Na*
daß ich den Totensang anstimmen muß". Da waren sie alle eingetreten. Herr

Fungwa mpi uakota ye uayenda fonga kuna mfwila malu ma nzitu andi.
Fungwa auch kam hinein und setzte sich nieder an der Fußseite des Schwiegervaters.

I buna Na Fungwa ue ta kindodia muna nkutu mukala Na Ngundu Nkunga,
Und Herr Fungwa schlug den Kopf auf den Mantel, wo Herr Ngundu saß,

i buna Na Ngundu Nkunga uabonga mbembo, nde:
da hob Herr Ngundu Nkunga den Totensang an, also:



E nkandi ya-ya, nkan-di yi-gan-ga ngan-gu ki-le-le-le! E. E.!

I buna bantu bonso bayimbidi yo mbembo.
Und alle Männer sangen den Totensang und er verbreitete sich in der ganzen Um-

I buna bilumbu bitanu bakese koko, kansi Na Fungwa k'agene
gegend .... Fünf Tage blieben sie da, aber Herr Fungwa gab Herrn

Na Ngundu Nkunga madia ko, muna nkutu kansweka. I buna
Ngundu Nkunga nichts zu essen, und er verbarg ihn unter seinem Mantel. Und Herr

Na Ngundu Nkunga uwidi tanda. I buna mu bilumbu bina bazitu bakutikidi
Ngundu Nkunga verhungerte. Während dieser Tage hatte man Speisen gesammelt

bima bi bayundula Na Fungwa mu sindika nkas' andi; i buna
für den Herrn Fungwa, und um seine Frau mit ihm fortzuschicken; sie

bagondele nsusu 30 ye nkombo 20 ye ntongo zi ngulu 10 ye nkama ntaba
schlachteten dreißig Hühner und zwanzig Ziegen und zehn verschnittene Schweine und hundert

zi mfundi. I buna bagene nkas' andi benda yandi.
Maniokabrote. Dann gab man ihm seine Frau und sie ging mit ihm.

I buna bana bayenda, bu balwaka kuna nkunku gata diau. Na
Sie gingen, sie gingen, und sie kamen an bei dem großen Walde ihres Dorfes. Herr

Fungwa, bu katukisi Na Ngundu Nkunga. Kansi Na Ngundu Nkunga
Fungwa ließ Herrn Ngundu Nkunga hervorkommen. Aber Herr Ngundu Nkunga war ver-

uwidi tanda. I buna Na Ngundu Nkunga de mu nwa, nde: „Tala mono Ngundu
hungert. Herr Ngundu Nkunga mit dem Munde sprach also: „Sieh, ich Ngundu Nkunga

Nkunga, kieleka bu ngwidi tanda kuamo, mu kuma nki nge Na Fungwa
wahrlich, ich bin so abgemagert, warum Herr Fungwa hast du mir nichts

ualembua kungana kani kima ndia kuna kizitu kiaku? Mono mfi lakubongila
zu essen gegeben bei deinen Verwandten? Ich habe für dich den Toten-

mbembo ukwelele nkas' aku, kansi ka diambu ko. Kansi, gana
sang angestimmt, wodurch du deine Frau gewonnen hast. Aber das macht nichts, gib mir

nsendo amo, ngyenda kuamo kuna gata diamo". I buna yani Na Fungwa, nde:
meinen Lohn, dann gehe ich nach meinem Dorfe zurück." Und er Herr Fungwa also:

„E mpangi, unu, k'ivwidi nzimbu ko ikufuta. Kansi nlungi unu umvu-
„He, Bruder, heute habe ich kein Geld um dich zu bezahlen. Aber heute nach vier Tagen[1]

tukila, nga yikufuta kuaku." Na Ngundu Nkunga, nde: „Ka
komme zu mir zurück, und ich werde dich bezahlen." Herr Ngundu Nkunga also: „Das,

dina diambu ko, ngyele kuamo".
das ist nichts, ich bin schon fort".

---

[1] Die Woche der Kongoneger zählt nur vier Tage.

I buna nlungi buna ufwene. Na Ngundu Nkunga uele vutuka ku Na
Als der angesagte Tag gekommen war, kam Herr Ngundu Nkunga zum Herrn Fungwa
Fungwa mu baka nsendo andi, kansi Na Fungwa ntu andi kayungasa,
zurück, um seinen Lohn zu erhalten, aber Herr Fungwa zerbrach sich den Kopf,
k'avwidi kuandi nkutu kima ki senda Na Ngundu Nkunga ko.
denn er hatte durchaus nichts, um Herrn Ngundu Nkunga zu bezahlen.

I buna Na Ngundu Nkunga uele dila muna nzila ye kuna gata diandi.
Und Herr Ngundu Nkunga ging weinen auf dem Wege bis zu seinem Dorfe.

I buna mu nsungi yitukanga lunsua, Na Ngundu Nkunga uele
Und zu der Zeit, wo die geflügelten Ameisen aus der Erde kommen, benachrichtigte Herr Ngundu
samuna Na Mfusi Ntambu, kenda kumbakila Na Fungwa mu mbabisa lun-
Nkunga Herrn Vogelsteller, damit er komme und daß er Herrn Fungwa im Netze der
sua. I buna Mfusi Ntambu uele yika mbabisa muna nkunku
geflügelten Ameisen fange. Darauf stellte Herr Vogelsteller im Walde des Herrn Fungwa das
Na Fungwa.
Netz der geflügelten Ameisen.

I buna Na Fungwa, bu kazola kangala nkokila mu mbela gata diandi,
Und als Herr Fungwa des Abends in der Nähe des Dorfes spazieren ging,
uele wâna lunsua lubabilanga, bu kasa, nde:
begegnete er den geflügelten Ameisen, die mit ihren Flügeln schwirrten, und er sagte also:
„Ngyenda mina kuamo lunsua luna luna muna nti". I buna bu kayenda
„Ich will die geflügelte Ameise, die da auf dem Baume sitzt, fangen". Als er sie geschnappt
tota lo, ntambu mpi yi bu ubasuka; i buna Na Fungwa ue kangama muna
hatte, fiel das Netz zu, und Herr Fungwa war in der Schlinge ge-
lusinga ye Mfusi Ntambu uyisi kungwana muna ntambu andi, ku kasa, nde:
fangen, und der Vogelsteller traf ihn in seinem Netze an, und er sagte also:
„E Fungwa, unu uele kuaku mu muamb' amo". I buna Na Fungwa ue gana
„He Fungwa, heute kommst du in meine Suppe". Herr Fungwa begann den Vogel-
ludodokolo ku Mfusi Ntambu, nde: „Unkutula, ngyenda kugana nsendo ump-
steller zu bitten also: „Laß mich los, ich werde dir ein schönes Geschenk
wena". Kansi Mfusi Ntambu, nde: „Go yi Na Ngundu Nkunga yu uguna
machen". Aber der Vogelsteller also: „Wie du Ngundu Nkunga mit deinem Versprechen
mu nsendo, go yi mono nga yu k'uguna ko e?" Yandi nde: „K'iguna ko
betrogen hast, wirst du mich nicht auch betrügen?" Er also: „Ich werde dich
bonso igunini Na Ngundu Nkunga".
nicht betrügen, wie ich Herrn Ngundu Nkunga betrogen habe".

Kansi Mfusi Ntambu k'awa nkutu ngogo miandi ko, unzubidi kaka ye
Aber der Vogelsteller hörte auf seine Worte nicht, und schlug einfach mit
nyini mbele gana mbata ntu Fungwa, i buna unete ku Na Ngundu Nkunga.
dem Stiel seines Messers auf den Kopf von Fungwa und trug ihn zu Herrn Ngundu Nkunga.

I buna Na Ngundu Nkunga umuene yangi dingi, uele bonga nkento andi
Herr Ngundu Nkunga war ganz erfreut, er holte die Frau Miëse, die
Miese ukitukidi si nkento Na Ngundu Nkunga mu nsendo andi, wu k'abaka
Ngundu Nkungas Frau wurde als Belohnung, die er von Herrn
ko kuna Na Fungwa.
Fungwa nicht bekommen hatte.

Kimpa ziki-ziki ku ntu nani?
Die Erzählung geht gerade, ganz gerade auf den Kopf von wem?
Ku ntu ya Fungwa.
Auf den Kopf von Fungwa[1].

Ort: *Kisantu.*

4. *Kingana ki bampangi bole.*
4. Geschichte von zwei Brüdern.

Ngudi uabuta bana bole, Na Zowa mbuta, Na Ngangu zi kitangila nleke.
Eine Mutter hatte zwei Söhne, Herr Narr, der ältere, Herr Zählgeist, der jüngere.
Bau bole buna bawidi yela, si bagambana; yumosi ue tunga gata diani,
Beide, als sie groß geworden waren, gingen auseinander; der eine ging sein Dorf bauen,
umosi mpi gata diandi. Na Ngangu zi kitangila, go kamonana ye mbut' andi,
der andere das seine. Herr Zählgeist, als er seinem älteren Bruder begegnete,
seya kaseya mbut' andi, ebu: „Ngeye u Na Zowa k'uvwe nkombo k'uvwe ngulu.
lachte ihn aus also: „Du Narr hast keine Ziegen und keine Schweine,
lelo mbongo muntu. Nkombo mono, ngulu mono". Bilumbu
heute sind das der Reichtum des Menschen. Ziegen ich habe, Schweine ich habe". Alle Tage
biâ kulu buna kaseyanga mbut' andi.
lachte er so seinen älteren Bruder aus.

Si yandi Na Ngangu zi kitangila uye kwela nkas' andi. Kilumbu kimosi
Herr Zählgeist verheiratete sich. Eines Tages erhielt
uwidi ntumu kuna nzitu andi; k'akolamene ko. Usasukini, uele, uyuvuele:
er eine Einladung seines Schwiegervaters; er zögerte nicht. Er beeilte sich, ging und fragte:
„E ngwa na ngudi, ntumu ngwidi, keti nki?" Nzitu andi uvu-
„He, Schwiegervater, ich habe eine Einladung bekommen, was ist los?" Sein Schwiegervater
tuele bo: „E tata, di ikutumisini, kansi bu umbakila
antwortete also: He, Vater[2], sieh, warum ich dich habe kommen lassen, nimm mein Geld und
nzimbu, unsumbila ngulu, kansi bu usumba ngulu k'usumbi yi koko ko,
kauf mir ein Schwein; aber, wenn du das Schwein kaufst,
k'usumbi yi nkento ko".
kaufe weder Sau noch Eber".

Si Ngangu zi kitangila ubongele nzimbu, uvutikisi ku gata diandi.
Herr Zählgeist nahm das Geld an und ging nach seinem Dorfe zurück.
Uele ku nkandu mu sumba ngulu, yi katumini nzitu andi; kansi
Er ging auf den Markt, um das Schwein zu kaufen, wie sein Schwiegervater es wünschte; so wie
ebue kantumini nzitu andi, k'usumbi yi koko ko, kani yi nkento. Si Yandi
sein Schwiegervater es wünschte, weder Sau noch Eber. Er ging auf
uyenda mu mazaudu monso, kamonanga kaka makoko ye nkento. Ukitukidi
alle Marktplätze, er sah nur Saue und Eber. Er wurde
taba zwa ye kulengana kuingi. Si ngangu kayinduele. Ukutakese ba
wie ein Lumpen[3], von all dem Herumlaufen. Da dachte er sich etwas aus. Er vereinigte die

---

[1] *Fungwa* = Vogel, *Miese* = Vogel; *Ngundu Nhunga* = der schönste Sänger der Vögel im Kongo. Er hält sich gern in der Nähe der Dörfer auf, und ahmt sehr gut den Trommelschlag und die Gesänge der Neger nach.

[2] „Vater" ist ein Ehrentitel.

[3] Lumpen = sein Negerschurz war ganz verschlissen.

nkulu mi bantu. Ubatelele bo: „Si lutadi beno bambuta go lulungidi.
Alten der Männer. Er erzählte ihnen also: „Seht, ihr Alten, ob ihr das lösen könnt.
Ngwa na ngudi untuma, nde: Nda, nsumbila ngulu, kansi k'usumbi yi
Schwiegervater hat mir gesagt also: ‚Geh, kauf mir ein Schwein, aber kauf' weder Sau
koko ko k'usumbi yi nkento ko. Abu, beno bambuta mono bue nsa? Bambuta
noch Eber'. Aber nun, ihr Alten, ich, was muß ich tun?" Die Alten
mpi yungana bayungana, bu basa: „Ka tuzeye ko, keti bue usa". Kansi
dachten und dachten, und sie sagten: „Wir wissen nicht, was du tun mußt". Aber da
mukese mbuta mosi, bu kavutuele: „Nge keti k'una ye mbuta ko ye mpangi
war ein Alter, der ihn fragte: „Du, hast du nicht einen älteren Bruder?"
ko e?" Bu kasidi: „Nkwa, ngina ye mbut' amo, kansi zoba kuandi". Mbuta
Und er sagte: „Ja, ich habe einen älteren Bruder, aber es ist ein Narr". Der Alte
yuna untelele: „E, nda, ue kunyula".
sagte ihm: „He, steh auf, und frage ihn".

Na Ngangu zi kitangila uele; bu katudidi ku fula gata di Na Zowa,
Herr Zählgeist ging; als er beim Dorfe des Herrn Narr ankam, sahen ihn die Kinder
bana bamuene, bu bayuvuele: „A, nâ yo ukuisa?" Yandi utam-
vom Herrn Narr und fragten ihn: „Ah, wer ist das, der da ankommt?" Er antwortete
buluele bo: „Mono Na Ngangu zi kitangila, itanga zulu itanga ntoto.
also: „Ich, Herr Zählgeist, ich zähle den Himmel, ich zähle die Erde.
Go i nge, Na Zowa, k'uvwe nkombo, k'uvwe ngulu, lelo keti mbongo muntu.
Indessen du, Herr Narr, du hast weder Ziegen noch Schweine, heute sind das der Reichtum
Nkombo mono, ngulu mono. Mbongo muntu mono." Ukotele ku
des Menschen. Ziegen ich, Schweine ich habe. Ich habe Schätze." Er kam ins Dorf
gata di Na Zowa. Na Zowa una mu sakula mankondo mandi. Na
vom Herrn Narr. Herr Narr war beschäftigt, seine Bananenpflanzung zu hacken. Herr
Ngangu zi kitangila utudidi ga kibansala, uyuele ku bana bandi: „E tat' eno,
Zählgeist kam auf den Hof und fragte die Kinder: „Wo ist euer
kwe?" „Bana bavutuele: Tata yuna usakula mankondo mandi." Yandi utumini
Vater?" „Der Vater ist da beschäftigt, seine Bananenpflanzung zu hacken." Er befahl ihnen,
basamuna kesa. Baye samuna Na Zowa, uisidi. Baku-
ihn zu benachrichtigen, damit er komme. Sie gingen und riefen Herrn Narr, er kam. Sie grüßten
ndene. Na Ngangu zi kitangila utukisa malafu, ugene kufi ku mbut' andi,
einander[1]. Herr Zählgeist brachte Palmwein zum Vorschein, und wünschte seinem Ältesten
bu kagoga: „Kindongo kina, nge ntwadidi kio; diambu
einen guten Tag, indem er sagte: „Dieses Krüglein, für dich habe ich es gebracht; ich komme
ngisidi yula". Na Zowa k'atunini ko, banwini malafu.
um etwas zu fragen". Herr Narr verweigerte es nicht, sie tranken den Palmwein.

Na Ngangu zi kitangila utele diambu, nde: „Di ngisidi.
Herr Zählgeist sagte, weshalb er kam, also: „Sieh warum ich gekommen bin,
Nzitu untuma, nde: ‚Nza, baka nzimbu, unsumbila ngulu. Kansi bu
Schwiegervater hat mir gesagt also: ‚Komm, nimm Geld, kauf mir ein Schwein. Aber wenn
usumba ngulu, k'usumbi nkento ko, k'usumbi koko ko.' Bu mazandu ikuenda,
du das Schwein kaufst, kaufe weder Sau noch Eber.' Ich lief alle Märkte ab,

---

[1] Die Neger grüßen sich durch Händeklatschen.

iko sosi ngulu. Ngulu zina momo zinkento ye makoko. Si k'imuene
um solch ein Schwein zu kaufen. Schweine waren da, Sauen und Eber. Aber das

ngulu nsumba ko. Bu ngisidi ku gata, ndungisi
Schwein, das ich kaufen muß, sah ich nicht. Als ich in mein Dorf zurückkam, vereinigte ich

bambuta bâ kulu. ntenduele diambu dio ka bazeye ko. Kansi nukese
all die Alten, ich legte ihnen die Sache aus; sie wußten keinen Rat. Aber da war ein

mbuta mosi bu kantelele: ‚Keti ngeye k'una ye mbuta ko? Nda, uenda kunyula.'
Alter, der mich fragte: ‚Du, hast du keinen älteren Bruder? Steh auf und frage ihn.'

I dio ngisidi. Keti bue nsa? Yandi na Zowa umvutuele: „Twala
Darum bin ich gekommen. Was muß ich tun?" Herr Narr antwortete ihm: Bring mir

nkombo kinsunda, ibutuka ya kaka ye malafu vwa. Buna
eine diesjährige Ziege, das einzigste Junge seiner Mutter und neun Krüge Palmwein. Dann

nga ita diambu keti bue usa. Nga mono ngina zoba, uko seya go tuwa-
werde ich dir sagen, was du zu tun hast. Ich bin ein Narr, du lachst mich allzeit

nanene. Mono mbut' aku ukitula ntantu. Nda, vutuka ku
aus, wenn wir uns begegnen. Ich, dein ältester Bruder, hab Mitleid mit dir. Geh nach deinem

gata diaku."
Dorf zurück."

Yandi uye vutuka, usosele nkombo kinsunda ye malafu mavwa. Uisidi.
Er ging zurück und holte die Ziege und neun Krüge Palmwein. Er kam

Baleke banyuele diaka: „I, nâ yo ukuisa?" Yandi ugogele bonso
zurück. Die Kinder fragten ihn wieder: „Ah, wer kommt da an?" Er sagte: „Ich, der Bruder

kagoga". Utumini be tala nkulu muntu Na Zowa, nde: „Mpangi aku
vom Herrn Narr". Er befahl dem alten Manne[1] Herrn Narr zu melden also: „Dein Bruder ist

uisidi." Yandi utombokele. Utambuele nkombo ye malafu, bu kasidi, nde:
gekommen". Er kam. Er nahm die Ziege und den Palmwein, indem er sagte also:

„Nleke, ka diambu ko, itoma kusongidila ebue usa ku nzitu aku.
„Mein Brüderchen, das ist nichts, ich werde dir zeigen, was du dem Schwiegervater zu

Nga k'alendele kutela diambu ko. Buna mono mbut' aku ukitula
sagen hast. So wird er dir nichts antworten können. Ich, dein Ältester, ich habe Mitleid mit

ntantu. Si tumisa muntu kenda kuna nzitu aku, kasamuna bo, nde:
dir. Also befiehl jemand zu deinem Schwiegervater zu gehen und zu ihm also zu sprechen:

‚Ngulu aku isumbidi, kansi nda baka: kansi bu kasidi, k'uendi
‚Dein Schwein habe ich gekauft, aber komme es holen; aber wenn du kommst, komme nicht

mpimpa ko, k'uendi muini ko.'"
während der Nacht, komme nicht während des Tages.'"

Nzitu uyindalele „Ebue ilendele kuenda?" Bu
Der Schwiegervater wurde betrübt, als er das hörte: „Wie kann ich gehen?" Indem

kasidi: „Yandi una ye ngangu". Si kakuenda kuna nzitu mu muini.
er sagte: „Er ist klug". Und er ging zu seinem Schwiegersohn während des

Si katula mu kati ki nzila. Kuma kuyididi.
Tages, um da vor dem Abend anzukommen. Er war halbwegs, der Abend begann zu fallen.

Uyinduele, nde: „Ka yandi bu katuma: ‚K'uendi mpimpa ko, k'uendi
Er dachte also: „Hat er nicht befohlen: ‚Komme nicht während der Nacht, komme

---

[1] Alter Mann = Ehrentitel.

muini ko'. Ebue ikuenda?" Uvutukisi. Utumisi ntumu,
nicht während des Tages'. Wie kann ich gehen?" Er ging zurück. Er sandte jemand zu seinem
nde: „Ngulu kadia kuandi, tata".
Schwiegersohn, also. „Das Schwein kannst du aufessen, Vater".

Ort: *Kianika* bei Nlemfu.

5. *Nkunga u Bambuta.*
5. Das Lied der Alten[1].

Bambuta bu basidi, nde: „Beno dio yangi disansuka yeno,
Die Alten sagten also: „Ihr Kinder, die Freude, in der ihr erzogen und versorgt
muaka lumona dio kuani. Kukuisa bantu bena bandundu; bena nde
seid, später werdet ihr sie erst würdigen. Sie kommen, die Menschen welche weiß sind; sie
bikwanga, kilumbu beto tusukidi kueto. Ku nima lusa sadi.
sind wie unser Maniokmehl so weiß. Am Tage wo sie ankommen, wir werden aus-
Si lumona dio kuani."
gestorben sein. Ihr bleibt übrig und werdet das sehen."

Bau baleke nde: „Ku batuka kue?"
Sie, die Kinder, also: „Und diese Menschen, woher kommen sie?"

Bau Bambuta, nde: „E mbo kuani, wa!" Ku babaka, nde:
Sie, die Alten, also: „He, wir wissen es nicht, hört ihrs!" Andere Alte also:
Widi ku Mputu batuka".
„Hört ihr, von Europa kommen sie".

Bau baleke, nde: „Abu ya Mputu ku yina kwé? Fula die?"
Sie, die Kinder, also: „Und dies Europa, wo ist das? Wo ist es gelegen?"

Bambuta basongele nlembo, nde: „Fula di didiukila ntangu."
Die Alten zeigten mit dem Finger, also: „Da hinter den Bergen, wo die Sonne untergeht[2]."

Nde: „Bu ku bakuisa, ebi bakusa sala nki?"
Sie, die Kinder, also: „Und wenn sie hierher kommen, was wollen sie hier tun?"

Bambuta, nde: „Nsi yi, yi yi beto, bakusi gondi".
Die Alten also: „Dieses Land, das unsrige, wollen sie töten".

* * *

Bantu basuka. Bau bayinga nsi au. Diau i
Unsere Alten sind tot. Sie, die Weißen, haben unser Land eingenommen. Was unsere
diau, tumuene dio kuani. Beto baleke tusala, tubwa kueto
Alten erzählten, wir haben es gesehen. Wir, die Kinder, wir sind geblieben, wir sind gefallen
mu nkuba wumba. Mindele ka tumuene, tumuene?
in Übel aller Art. Die Weißen, haben wir sie nicht gesehen?

I buna Bambuta beto ka batele bubalu ko, batele mambu mau makieleka.
So haben die Alten keine Lüge erzählt, sie haben die Wahrheit gesagt.

Ort: *Kianika.*

---

[1] Wenn die Alten zusammenkamen und die große Freude der Jugend sahen, wurden sie traurig und erzählten die folgende Geschichte.

[2] Die Neger von Nieder-Kongo meinen, daß die Weißen vom Westen kommen.

6. *Mbende Lugungu.*

6. Die geplagte Maus.[1]

Muna suku di nti muleka Ma Mbende Ga kavunda kavunda,
In einem hohlen Baume war Mutter Maus am schlafen. Als sie ruhte und ruhte,
binonia binsikamisi bilutila muna suku. Ebi biniangukа-nianguka,
weckten sie die kleinen Ameisen, die durch die Höhlung krochen. Sie beeilten sich, beeilten sich,
bisasuka-sasuka, binata bima biau, bikuenda, bivutuka, bigema-
sie gingen mit Hast und Hast, sie trugen ihre Sachen, sie gingen, sie kamen zurück, sie waren
gema mu kisalu ki tungila.
voll Eifer und Eifer, um ihr Haus zu bauen.

Yandi Na Mbende, bu katatila, nde: „E yaya, e makangu, edie lusa-
Mutter Maus rief also: „He, beste Freundinnen, warum beeilt
sukila? Kusungama kuna ekue?"
ihr euch so? Die Eile, was soll das bedeuten?"

Binonia kani ko basidi dingama ko. Kansi mu kuluta kuau mugogele
Die kleinen Ameisen blieben nicht stille. Aber im Vorbeigehen sprach eine kleine
kinonia, mbut'au, nde: „Tusungama maḍia meto, tusungama nzo.
Ameise, ihr Oberhaupt, also: „Wir sind beschäftigt für unsere Nahrung, fur unsere Wohnung.
Banuni kanda dieto ka bamani. Ngeye keti k'utina nzala ko e,
Die Vögel werden so unseren Stamm nicht vertilgen. Du, hast du keine Angst vor dem Hunger,
k'utina nioka ko e?"
fürchtest du die Schlange nicht?"

Yandi Ma Mbende, nde: „K'itina diambu ko, tulenga kueto,
Sie, die Mutter Maus, antwortete also: „Ich fürchte nichts, wir gehen spazieren,
tudia, tumona mbote."
wir essen, wir machen uns Vergnügen."

Bu kasila Ma Mbende. Kansi Ma Kinonia mawidi luta.
So sprach Mutter Maus Aber die kleinen Ameisen gingen vorbei, sie gingen vorbei.

Muna mvula ntete banuni bayisi landa binonia. Ebi muna
Mit dem ersten Regen kamen die Vögel und verfolgten die kleinen Ameisen. Aber diese
kikuku kiau bigugamene kuandi. Muna suku mpi di Ma Mbende mutudidi nioka.
retteten sich in ihr Haus. In die Höhle von Mutter Maus kam eine Schlange.
Elu lufwa luandi, bu kagendele nzo. Ma Mbende maminukini.
Das war ihr Tod, weil sie keine Zufluchtsstätte hatte. Mutter Maus wurde verschlungen.

Kala k'amonana ye nioka ko, ngatu mu nzala kafwidi lufwa luandi.
Wenn sie keiner Schlange begegnet wäre, wäre sie doch vor Hunger gestorben.

Mbende lugungu, mvula ntete kamona lo.
Die geplagte Maus wird noch mehr Plagen haben in der Regenzeit.[2]

Ort: *Kisantu.*

---

[1] Man wird leicht unsere Fabel „Die Grille und die Ameise" in der folgenden Negerfabel erkennen.

[2] Sprichwort.

7. *Kingana ki Ma Nsie-nsie ye Ma Mgo.*
7. Die Gazelle und der Leopard.[1]

Ma Nsie-nsie utungidi gata diandi di kingenga; Ma Ngo utungidi ki-
Die Gazelle hatte ihr Dorf gebaut einerseits; der Leopard auch, ander-

ngenga. Kansi bakedi kulu ki tasi. Ma Nsie-nsie uyangumuene kisalu
seits. Aber sie blieben lange Zeit ohne Arbeit. Die Gazelle hatte ihre Arbeit wieder be-

kiandi ki lwasa malafu, ufukidi maba keti makumole; utumbukidi
gonnen, um Palmwein abzuziehen, sie reinigte die Palmbäume, wohl zwanzig, und hing Kale-

maba mandi ntumbu. Ma Ngo, bu kawidi Ma Nsie-nsie ulwasa
bassen an ihre Palmbäume. Als der Leopard hörte, daß die Gazelle ihren Palmwein abzog,

malafu mandi, yandi bu kasa, nde: „Mbasi ngyenda kuamo ku gata di Ma
sprach er also: „Morgen gehe ich nach dem Dorfe von Mutter

Nsie-nsie.“
Gazelle“.

Kuma kukiele. Yandi uisidi ku gata di Ma Nsie-nsie, katala ebue
Der Tag war angebrochen. Er kam ins Dorf der Gazelle, um zu sehen,

kalwasa malafu. Kansi Ma Nsie-nsie usidi ngangu, ukatuele ntumbu mina
wie sie den Palmwein abzog. Aber die Gazelle kam auf einen Gedanken: sie hing ihre Krüge von

ye malafu, uisidi tumbika miau muna mankondo. Ma Ngo uyuvuele, nde:
den Palmbäumen ab, um sie an die Bananenpflanzen zu hängen. Der Leopard fragte:

„E Ma Nsie-nsie, malafu ma unwanga keti muna mu matukanga?“ Ma Nsie-
„He, Gazelle, der Palmwein, den du trinkst, kommt der da heraus?“ Die Gazelle

nsie uvutuele, nde: „I muna, tata, mu matukanga. Nkisi una yamo ilwasi-
antwortete: „Da, Vater, kommt er heraus Ein Zaubermittel hab ich, um Palmwein

langa. Ma Ngo bu kasa, nde: „Untambuasa wau, mono mpi yilwasila,
abzuziehen“. Der Leopard sagte also: „Gib mir das, ich auch will Palmwein abziehen,

mama.“ Ma Nsie-nsie, bu kasa nde: „Go utambuele wau, bu ukuenda,
Mutter“. Die Gazelle sprach also: „Wenn du das nimmst, wo du auch gehst,

kansi ku nima k'utadi ko. Go utadidi, nkisi ufwidi.“
sieh dich nie um. Wenn du dich umsiehst, wird dein Zaubermittel sterben“.

Ma Ngo utambuele nkisi wuna, uele kuna gata diandi. Bu kele. Ma
Der Leopard empfing das Zaubermittel und ging nach seinem Dorfe. Als er ging, folgte

Nsie-nsie, bu kanlende mu kukofula. Yandi bu katala ku nima, Ma Nsie-nsie,
ihm die Gazelle und hustete. Er sah sich um, und die Gazelle

nde: „Fintumbu fi malafu sa umfuta mu nkisi amo, widi ia?“
sagte also: „Ein Krüglein Palmwein wirst du mir für mein Zaubermittel bezahlen, nicht wahr?“

Yandi, nde: „I buna kuani.“ Bu kele ye kuna gata diani. Ufukidi maba
Er also: „Es ist gut“. Und er ging, er ging nach seinem Dorf. Er reinigte die

ma mankondo, utumbukidi ntumbu.
Bananenpflanzen und hängte seine Kalebassen daran.

---

[1] In unseren Tierfabeln spielen der Fuchs und der Bär eine bedeutende Rolle, der Fuchs ist der schlaue Betrüger, der dumme Bär der Betrogene. Die Neger haben auch ihr schlaues und dummes Tier: Gazelle und Leopard.

Ga mbasi mene-mene, uele mu kulumuna malafu. Umete muna
Des Morgens früh am folgenden Tage ging er, um seine Krüge abzuhängen. Er kletterte auf
dinkondo, uningisi ntumbu miandi, migogele, nde: „Tsaka, tsaka."
die Bananenpflanzen, er schüttelte mit den Krügen, diese sprachen: „Tsaka, Tsaka"[1].
Yandi Ma Ngo uyitukidi, bu kasa, nde: „Yandi Ma Nsie-nsie guna kangunini."
Er, der Leopard, wunderte sich, und sagte: „Die Gazelle hat mich betrogen, betrogen."
Uele ku kena Ma Nsie-nsie, bu kasa: „E Ma Nsie-nsie, nge guna
Er ging, wo die Gazelle war, indem er sagte: „He, Gazelle, du, betrogen
ungunini, mama; ngyele tumbika maba,
hast du mich, Mutter; ich habe die Bananenpflanzen gereinigt, ich habe meine Krüge daran,
kansi kani filafu mbona." Ma Nsie-nsie untelele, nde:
festgehängt, aber ein Tröpfchen Palmwein habe ich nicht gesehen." Die Gazelle sagte ihm also:
„Mazono uyele, ku nima utadidi; uenda tumbika diaka,
„Gestern als du weggingst, hast du dich umgesehen, geh nur zurück, häng deine Krüge nur an,
kani kima, nkisi ufwidi kuani."
nichts wirst du haben; das Zaubermittel ist eben gestorben".
Kansi Ma Ngo k'azeye ngangu zi Ma Nsie-nsie ko zi kalwasilanga.
Aber der Leopard wußte das Geheimnis der Gazelle nicht, um Palmwein abzuziehen.

Ort: *Kizinga,* nahe bei *Kisantu.*

8. *Unkwa bela nzambi ye muana nkento muimi.*

8. Der Aussätzige und die geizige Frau[2].

Yani unkwa nzambi utukidi kuna mfinda ye mbwa zani,
Ein Mann, der mit dem Aussatze befallen war, kam aus dem Walde mit seinen Hunden,
ku wela katuka. Muini uingi umbakidi, nde: „Sa ituka mu mazinza
er kam von der Jagd zurück. Die große Hitze hatte ihn befallen. „Gut, ich werde an dem Felde
ma nguba ma bana ba bakento. Go ka bakungana nguba
ankommen, wo die Frauen beschäftigt sind Erdnüsse auszugraben. Wenn sie mir keine Erdnüsse
ko, mpasi masa ilomba, bangana".
geben, werde ich wenigstens m Wasser bitten, das werden sie mir nicht verweigern".
Ye yani usa tuki ku mayia, katula yia dio dintete, lombele ku muana
Er kam an das erste Feld und er bat eine Frau:
nkento: „E mama muana nkento, gana masa, ngwa, ilembika mbundu". Yani
„Oh, Mama, Frau, gib mir Wasser, ach Mutter, ich sterbe vor Durst". Aber
muana nkento, nde: „I, nge una bo, yu yiga masa mamo! E, e, e,
die Frau sprach also: „I, du da, dir soll ich Wasser geben! Nein, nein, nein!
nkatu kuani masa mono. A! mamo ikugana! A! ma nga unwina mu
kein Wasser, ich. Ah! ich soll dir Wasser geben! Ah! du willst aus meinem
nkalu wo! Nga unwina mu moko." Yani, nde: „K'unge masa ko,
Kruge trinken! Du mußt aus der Hand trinken." Er also: „Du gibst mir kein Wasser
ngw'amo, unsila kani ga lukaya". Muana nkento unkwa nsita kuani:
gieß mir dann ein bischen, wäre es nur in ein Blatt". Aber die Frau blieb verhärtet:
„K'ina kuamo ye masa ngana nge ko".
„Ich habe kein Wasser für dich".

---

[1] Geräusch der leeren Krüge.

[2] Eine der schönsten Parabeln, die ich je gelesen.

Muana nkento nkaka ukala kuna nsuka zinza, bu kawidi buna, telele
Eine andere Frau, die an einer anderen Stelle des Feldes am arbeiten war, als sie
unkwa nzambi mbila, nde: „Nza, nwa kuaku muna nkalu". Yandi,
dies hörte, rief dem Aussätzigen zu: „Trinke nur aus meinem Kruge, armer Mann". Er sprach
nde: „Ve, nkwa, ngw'amo, sila mu mbansala moko, inwina".
also: „Nein, ich will nicht, gieß nur ein bißchen in meine hohle Hand und so werde ich trinken".
Muana nkento, nde: „Nwa kuaku mu nkalu, tata" Bu kanwini, nde:
Die Frau also: „Trink aus meinem Kruge, Vater". Als er getrunken hatte:
„Mbwa zaku laka zilaka, nwika masa". Muana yakala, bu
„So, ich sehe deine Hunde schlappen, sie schlappen", tränke sie auch. Als der Mann getrunken
kanwini masa, gumukini: „Wena kuaku, mama muana nkento, kufi diaku,
hatte, atmete er auf: „Es ist gut, Mama, beste Frau, ich danke dir
mama".
herzlich, Mama".

Buna ungene masa ye kileku ki nguba. Muana yakala bu katukisi
Dann gab sie ihm noch ein Körbchen mit Erdnüssen. Der Mann zog dann ein großes
mbisi mvimba, bu kangene. Kansi bu kabakidi mbisi,
Stück Fleisch aus seiner Jagdtasche und gab es ihr. Aber als sie das Fleisch angenommen hatte,
ku bunkuta kabakila. Umfwa nzambi, nde: „K'utini ko, mama;
wurde sie von Schrecken befangen. Der Aussätzige also: „Fürchte nicht, Mama;
nda uadia mbisi aku muna gata; nzambi ka ilendi kusambukila ko.
nimm, und iß nur ruhig das Fleisch in deinem Dorfe; der Aussatz wird dich deshalb nicht befallen.
Kansi yuna muana nkento ungimini masa, untela ndumbululu yi kanda diandi."
Aber die Frau da, die mir das Wasser verweigert hat, sag mir mal den Namen ihrer Familie."
Muana nkento, bu kantelele, nde: „Ba ki nti ndumbu nkasa mayala". Umfwa
Die Frau sagte den Namen also: *„Ba ki nti ndumbu nkasa mayala"* [1]. Der Aus-
nzambi, nde (bu kanikini ku ntu): „A! muene, Ba ki nti ndumbu nkasa
sätzige sprach also, indem er seinen Kopf rieb [2]: „Ah! sieh, *Ba ki nti ndumbu nkasa*
mayala, bu bangimini masa, keti babuta,
mayala, weil du mir Wasser verweigert hast, wenn in deiner Familie Kinder geboren werden,
keti balelana, mbisi matona zâ kulu, ana badia zau, nzambi ina yau,
wenn sie sich vervielfältigen, wenn sie essen von einem Tiere das eine gefleckte Haut hat,
kani nkayi, kani nsombi, batala muna lugati,
das Fleisch einer *Nkayi* [3] oder einer *Nsombi,* dann können sie nur rechts und links ihre Seite besehen,
nzambi ibasambukila ye ku bana bau babuta, ye ku ntekolo zi bana bau,
der Aussatz wird sie befallen, und deine Kinder und Kindeskinder,
i buâ buna." Bu kasidi buna, yani uele kuani.
ich verwünsche sie alle mit meinem Fluch." So sprach er und verschwand.

Ku kusidi bau, nsungi mu kudia, nsungi mu kuleka. Ba bakala bago-
Seitdem er sie verlassen hatte, verging die Zeit. Die Männer hatten eine
ndele nkayi muna gata. Bu basese, bawidi kaba mu
Nkayi im Dorfe erlegt. Als sie diese in Stücke zerschnitten hatten, verteilten sie das Fleisch

---

[1] Stammname der Frau.
[2] Die Zauberer reiben sich den Kopf, wenn sie jemand verfluchen.
[3] *Nkayi* = eine Art Antilope mit gefleckter Haut.

gata. Yani muana nkento, yuna mpi bangene kabu. Bu kalambidi, bu
im Dorfe. Die Frau, die das Wasser verweigert hatte, bekam ihren Anteil. Sie bereitete es und
kadidi, bu balele.
aß es, sie ging schlafen.

Ga mene-mene, nde kasikama, katala nitu ya kulu binsampala nkutu
Des Morgens früh, als sie wach wurde, sah sie ihren ganzen Leib voll Wunden und
bi nzambi. biwidi nianumuka nitu yâ kulu. Yakala, nde: „Awa nge,
Flecken des Aussatzes der ganze Leib eine einzige Wunde. Ihr Mann also: „He, was ist
bio nki?" Nde: „K'izeye ko bio binsampala keti bi nki. Yi mpimpa
das?" Sie sprach also: „Ich weiß nicht, was das ist, diese Wunden Diese Nacht
bimbakidi." Yakala, nde: „Dio diambu mono k'izeye dio ko.
habe ich das bekommen." Der Mann sprach also: „Das verstehe ich aber nicht.
Nkento mazono tukididi mu nseke, kayisidi ga nzo, una tseke-tseke.
Meine Frau kam gestern aus dem hohen Gras zurück in ihre Hütte, und sie war rein und schön
Bu yi mpimpa tulele mu nzo, nitu nkento yâ kulu basa yundumuna, binsa-
Und nun diese Nacht, während des Schlafes, ist ihr ganzer Leib mit dem Aussatze be
mpala nkutu. Ilekisa keti fimpiata, batala dio diambu keti bue dina."
schlagen. Ich werde zum Zauberer gehen, um zu erfahren, was das bedeutet."

Bu kagoga bobo, nkento umosi ku nzo yimosi, nde: „Nza, ikutela".
Als er dies sagte, rief ihn seine zweite Frau in ihre Hütte also: „Komm, ich werde
Yani yakala, bu kele. Yani nkento, nde: „Nge, yakala diamo,
dir alles erzählen." Und der Mann ging. Und die Frau sagte ihm: „Du, mein Mann,
bu usa, nde Ualekisa mpiata. Diambu di dimonakene kuani". Yakala.
du sagst, du willst zum Zauberer gehen. Aber die Sache ist klar" Der Mann
nde: „A, nkento, untela. Beno luko lengi yau keti nki diambu lumuene?"
also: „Ach, Frau, sag es mir. Du hast im Felde mit ihr gearbeitet, was hast du gesehen?"

Nkento, nde: „Ngutu mazuzi tuyenda mu mayia ma nguba.
Die Frau also: „Vor einiger Zeit gingen wir aufs Feld, um Erdnüsse auszugraben.
Bu tutudidi gana masa. bu tutekele nkalu zi masa, mono yau, yani yau.
Als wir an den Bach kamen, füllte jede ihren Krug, ich den meinen, sie den ihrigen
Baleke bawidi teka zi zau. Bu muna mayia, bu tuyadidi nguba kugaga
Die Kinder auch füllten ihre Krüge. Als wir aufs Feld kamen, gruben wir Erdnüsse aus.
Bu tugege, tugege nguba, ntangu masinsa bu ilungidi, tumona muana yakala
Als wir damit beschäftigt waren, gegen Mittag, sieh, da kam ein Mann mit
ye nkele ani ye nkutu ani ye mbwa zani. Bu katudidi kuna nsuka zinza
seinem Gewehr, seiner Jagdtasche und seinen Hunden. Als er an der Stelle ankam, wo deine
kuna yia di yani yaya, yani bu kanlombele masa, nde: ‚Nge, mama, muana
Frau arbeitete, bat er zu trinken, also: ‚Ach, Mama, gute Frau,
nkento, nza, unga fimasa, mama, inwa kuamo' Bu yani yaya, muene, bu ka-
ach, gib mir Wasser, Mama, zu trinken'. Aber deine Frau, siehst du,
kumvutula, nde: ‚Nge una bobo, nitu yâ kulu nzambi nkutu, keti iga
antwortete also: ‚Du so schauderhaft, mit all den Flecken auf dem Leibe, ich soll dir
masa mamo? K'ina kuamo ye masa ngana nge ko'. Yani muana yakala
Wasser geben? Ich habe kein Wasser für dich'. Er, der Mann
mu kubonsokila kena, nde: ‚Nza, nsila kuamo kuna lukaya'. Bu yani
fragte und bat also: ‚Ach, komm, gieß ein wenig Wasser in ein Blatt' Und deine

yaya, nde: ‚Katuka kuaku gogo. Keti Ba ki nti ndumbu nkasa mayala ba-
Frau also: ‚Lauf fort von hier. Haben die *Ba ki nti ndumbu nkasa mayala* dich
kutumini?‘ Bu mono ngwidi bobo. muene, bu yintelele mbila: ‚E tata muana
hieher gesandt?‘ Als ich das hörte, sieh, da hab ich ihn gerufen also: ‚He, Vater, lieber
yakala, nza, nwa kuaku ma‘. Bu kesele, tambidi moko nde:
Mann, komm, trink nur von meinem Wasser‘. Und er kam und bot die hohlen Hände an, also:
‚Unsila ga moko, inwina‘. Kansi mono k'itondele kuamo ko
‚Schenk in meine Hände, damit ich so trinke‘. Aber ich wollte nicht.
Mono: ‚Nwa kuaku muna nkalu, tata. Nga muna keti mu lama?‘ Bu kanwini,
Ich also: ‚Trink aus meinem Krug, Vater, ich bin nicht zimperlich‘. Er trank und
nwikidi mpi mbwa zani. Mbongele diaka kimboba ki nguba, bu ingene.
labte auch seine Hunde. Ich nahm auch ein Körbchen Erdnüsse und gab es ihm.
Yani, bu katukisa mbisi muna nkutu, bu kangene, nde: ‚Nda, uadia,
Er zog ein schönes Stück Fleisch aus seiner Jagdtasche und gab es mir also: ‚Nimm, iß nur,
k'utini ko, nzambi amo ka ilenda kubaka ko. Kansi muana nkento ungimini
fürchte nicht, der Aussatz wird dich nicht befallen. Aber die Frau, die mir das Wasser
masa, untela ndumbululu andi, keti nki yau?‘ Mono, bu intelele,
verweigert hat, sag mir den Namen ihrer Familie, wie heißt der?‘ Als ich ihm diesen gesagt
nde: Ba ki nti ndumbu nkasa mayala, yandi bu kawidi bobo, ku ntu
hatte also: *Ba ki nti ndumbu nkasa mayala*, rieb er, als er ihn hörte, seinen Kopf
si kanika, bu kasidi nsibu nde: ‚Muene, Ba ki nti ndumbu nkasa mayala,
und verfluchte also: ‚Sieh, *Ba ki nti ndumbu nkasa mayala,*
bu bangimini masa, keti babuta, keti
weil du mir Wasser verweigert hast, wenn in deiner Familie Kinder geboren werden, wenn sie
balelana, mbisi matona zâ kulu, ana badia zau, nzambi ina yau, kani
sich vervielfältigen, wenn sie essen von einem Tiere, das eine gefleckte Haut hat, das Fleisch
nkayi, kani nsombi, batala muna lugati,
einer *Nkayi* oder einer *Nsombi*[1], dann können sie nur rechts und links ihre Seite besehen,
nzambi ibasambukila ye ku bana bau babuta, ye ku ntekolo zi bana bau,
der Aussatz wird sie befallen, und deine Kinder und Kindeskinder,
i buâ buna.‘ Bu kasidi buna, yani uele kuani.
ich verwünsche sie alle mit meinem Fluche.‘ So sprach er und verschwand.

„Beto mpi bu tukutidi nguba, bu tuwidi sa mu nyende, beto tuisidi
„Als wir die Erdnüsse ausgegraben und in unsere Körbe gesammelt hatten, kamen wir ins
ku gata. Bu tuisidi, ga nkokila widi ikutela wo nkenda, mbundu
Dorf zurück. Als wir zurück waren, wollte ich dir des Abends alles erzählen, aber ich
izimbakene. Abu mazono, yo nkayi lutele mu gata luye kabi, nga yani
hab es vergessen. Nun, von der Nkayi, die man gestern erlegt und verteilt hat, hat sie
yaya k'adidi yo ko e?“
davon nicht gegessen?“

Yakala, nde: „Ka yâ kadia. Bu kadidi, beto tulele. Bu
Der Mann also: „Sie hat davon gegessen. Und hernach gingen wir zur Ruhe. Als sie
mene-mene bu kasikamene, i buna imona nitu yâ kulu nzambi nkutu ye bi-
des Morgens früh wach wurde, sah ich ich ihren ganzen Leib mit dem Aussatze bedeckt.“

---

[1] *Nsombi* = eine andere Art Antilope mit gefleckter Haut.

nsampala nkutu. Nkento, nde: „Wo nzibu ulokele mfwa nzambi i wowo,
Die Frau also: „Wenn der Aussätzige sie mit seinen Verwünschungen
a nge ugonda nzimbu zinkatu mu ngombo? Diambu i
verflucht hat, warum willst du dein Geld umsonst wegwerfen für den Zauberer? Die Sache ist
dio kuani di tala, abu bue usa diaka?" Yakala, bu kawenene kuani.
klar, was willst du mehr tun?" Der Mann ließ es dabei bleiben.

Yani muana nkento yo ubela, bilumbu biâ kulu ye nzambi ani,
Die Frau, die das Wasser verweigert hatte, blieb allzeit krank,
bu kakua lengi yo ga nitu. Ye buna ba babuta muna kanda dina,
der Aussatz bedeckte ihren ganzen Leib. Ihre Kinder, die in dieser Familie geboren wurden,
go badidi nbende, keti nkayi, keti nsombi, kani mbisi zi matona zinkaka,
und von der *Mbende*[1] oder der *Nkayi* oder der *Nsombi* oder von einem Tiere mit gefleckter
go badidi, kimbefo ki nzambi kimbakidi.
Haut aßen, wurden vom Aussatze befallen.

Nsongo nzambi, di wu balamina muna kanda diau, mu diambu
Diese schreckliche Krankheit des Aussatzes blieb an dieser Familie haften, weil man dem
umfwa nzambi bayimini masa.
Aussätzigen Wasser verweigert hat.

Ort: *Kianika*[2].

[1] *Mbende* = Maus mit bunt gestreifter Haut, eine Lieblingsspeise der Neger.

[2] Der Neger, der mir dies erzählt hat, behauptet, daß in seinem Dorfe eine ganze Familie vom Aussatze befallen ist, weil eine Frau dieser Familie einmal einem Aussätzigen Wasser verweigert hat.

L'enfance chez les Chinois de la Province de Kan-sou.

Par le **P. J. Dois** de la Congr. de Scheut, Ts'ing-choei, Kan-sou, Chine.

I. Naissance.

Pour empêcher la conception et occasionner les fausses couches, on a vraiment des remèdes efficaces. A plusieurs reprises j'ai interrogé les médecins chinois tant payens que chrétiens, de la province du Kan-sou aussi bien que du Seu-tch'oan. Un médecin m'a dit: «Prêtre, un des remèdes propres à occasionner les fausses couches et qui est très efficace, c'est le *ts'oei-cheng*, une plante médicinale[1]». Je lui dis: «*Sien cheng*, maître, est-ce que les médecins payens donnent ces remèdes?» — «Non, presque jamais, ils craignent que l'âme de l'enfant qu'ils tuent, ne se venge d'eux. Ici le peuple ne connaît pas ces remèdes; dans les régions tropicales, par exemple au Seu-tch'oan, le peuple les connaît et les emploie.»

La même réponse m'a été donnée par un médecin chrétien de la province du Seu-tch'oan.

Un médecin me disait encore: «Des médecins de la pire espèce, sans conscience et sans foi aux esprits, donnent de ces remèdes, mais aux apothécaires on ne les distribue pas facilement.»

Les mandarins, les lettrés et les gens débauchés ont connaissance de ces moyens d'avortement, et les mettent en pratique, lorsqu'ils ont eu des relations avec une veuve ou une jeune fille. Il y a dans la ville de King-yang-fou beaucoup de filles «defloratae»: elles aussi font usage de ces remèdes, pour pouvoir mieux se livrer à la luxure.

Voici les remèdes propres à empêcher la conception: *pe* 白, *tze* 芷, *kan soei* { 甘 *kan* signifie: doux, agréable[2] / 遂 *soei* signifie: suivre, sortir } donc une plante qui fait sortir doucement.

Remèdes pour occasionner les fausses couches: *tchoan* 川, *gniou* 牛, *si* 夕, *ts'oei cheng* { 催 *ts'oei*: pousser / 生 *cheng*: le fœtus } plante médicinale qui pousse le fœtus.

On emploie ces plantes en décoction et on les donne à boire.

* * *

---

[1] 催生 *ts'oei cheng*, plante qui pousse le fœtus dehors. Quelle est cette plante, je ne sais pas.

[2] Comparez *kan ts'ao*, réglisse (plante).

Dans l'ancien Testament sont proclamés heureux les parents qui ont une postérité nombreuse: pour un Chinois mourir sans postérité, sans laisser des enfants mâles pour présenter des offrandes aux mânes des ancêtres, est un péché grave contre la piété filiale: maudit soit le Chinois qui n'a pas de postérité.

La superstition et la loi ont réuni leur ascendant pour favoriser la procréation des enfants, donc le Chinois ne doit pas trop craindre de mourir sans postérité. Pour se procurer de la postérité on a recours à plusieurs déesses ou *p'ou sa*. Ici dans le district de King-yang fou, les femmes stériles ont recours à la déesse *Gniang-gniang*, appelée ici: *Jeun*. Elles s'en vont à la pagode, implorent le ecours de la *p'ou-sa* et immolent un coq rouge.

A King-yang fou on a recours à la déesse *T'ao-hoa-p'ou-sa*. Cette déesse suscite des rêves et pendant ce temps elle donne des fruits à la femme stérile qui a eu recours à elle: donne-t-elle une pomme ou une pêche, la femme mettra au jour un enfant mâle; donne-t-elle au contraire des prunes ou des poires, c'est un signe qu'une fille naîtra d'elle.

Pour avoir ces rêves, il faut d'abord implorer son secours. La pagode de cette déesse est bâtie sur la cîme d'une montagne assez haute, qu'on atteint en montant un escalier raide, d'une hauteur de 80 à 90 mètres et dont les marches sont étroites et rendent l'ascension très pénible.

La femme stérile doit grimper à genoux sur cet escalier pour faire pénitence; puis faire ses dévotions, allumer un bâton d'encens et faire le vœu qu'après la naissance elle viendra offrir des ex-votos; ou bien elle promet que, si elle obtient un fils, celui-ci devra pendant douze ans venir faire le pélérinage et remercier la déesse.

La dévotion à la pagode de cette déesse est très répandue: c'est un joyeux pélérinage. Chaque année au mois d'avril ou de mai, on voit affluer des familles entières, des gens des villes, hommes, femmes et enfants, venant de cinq, de huit et de douze heures de loin pour faire le pélérinage. Ils arrivent en cortèges, musique en tête, avec banderolles et drapeaux; les femmes sont assises sur des mules ou des ânes, les hommes sont à pied, et tous font un tapage infernal. On reste quatre jours près de la pagode, et pendant ces quatre jours, ils y a comédie et foire[1].

La déesse qui trône dans la pagode doit être une reine quelconque, elle porte des habits de reine en costume de sacrifice, sur le bras elle soutient un bébé, d'autres bébés nus tiennent les pans de sa robe; elle est entourée d'une nuée d'autres femmes, c'est d'un réalisme absolu. L'une d'elles fait ses couches; une autre donne à téter à son enfant; je pense bien que ce panthéon doit nspirer de la dévotion pour demander un fils à la déesse. Car la femme stérile voyant tous ces bébés doit avoir le cœur navré de douleur.

---

[1] Voyez la photographie de l'escalier. L'escalier a 260 degrés, il a des deux côtés des balustrades sculptés à jour. L'érection de ce monument, qui a eu lieu du temps de l'empereur Ngan-wang, a demandé un travail colossal; on peut à peine s'imaginer que la main des hommes soit parvenue à bâtir un monument de ce genre; on a dû chercher les pierres, nécessaires à la construction de l'escalier, à une distance de deux heures.

On voit de tout côté des ex-votos, de bébés en terre cuite, des pêches, des pomntes surtout. Ceci me fait conjecturer que la déesse prend un soin particuller à donner aux femmes stériles des enfants mâles; c'est pour cela que toutes les femmes, stériles ou non, font ce pélérinage.

Il me reste à parler de la déesse *Koan-in-p'ou-sa* (v. la photographie). Fille d'un prince chinois, elle refusa de se marier et voulut garder la virginité. Son père fut si outré de colère qu'il l'étrangla. Quand son ame fut descendue aux enfers, elle transforma ce lieu en paradis. A cette vue, le roi de l'enfer la renvoya sur terre, dans une fleur de lotus[1]. Les Bouddhistes l'ont adoptée comme *p'ou sa* par excellence: une de ses spécialités pratiques est de procurer des enfants aux femmes stériles. A cette fin on fait un vœu; on attache un fil à l'une des figures d'enfants qui sont placées à ses pieds, comme pour l'attirer à soi, et on emprunte un des souliers de la déesse que l'on rapporte après les couches.

Les femmes stériles de King-yang fou la vénèrent aussi à cause de cette spécialité. Wieger vol. IV note: *Koan-in-p'ou-sa* et *Kin-kio-koan-in* = la déesse au pied et au sabot d'or.

On l'implore en disant: { *Kiou k'ou kiou nan* / *lang lang ngai koan in* } ce qui se traduit: Dans mes afflictions j'implore la brillante, la miséricordieuse déesse.

On l'appelle encore: *Ts'ien-cheou-koan-in:* la déesse avec mille bras. Cette expression est fautive, elle doit se lire: *Ts'uan-cheou-koan-in:* la déesse toutes mains pour secourir.

Les femmes stériles lui promettent après l'accouchement de donner des ex-votos; sur la photographie on voit autour de la statue les petits bébés.

Si les moyens, que je viens de mentionner, et dont on se sert pour obtenir un enfant mâle, restent sans fruit on se résoudra à d'autres procédés. D'abord on peut adopter un fils[2], ensuite les hommes qui ont une femme stérile, prennent une concubine chez eux, pour susciter une postérité. Je pense que ceux qui ne prennent qu'une seule concubine, le font pour avoir des enfants, et que ce ne sont que des marchands ou quelques mandarins honnêtes. Les autres, par exemple les employés du tribunal, les riches etc. prennent souvent plusieurs concubines pour jouir davantage. Les soldats, les employés des tribunaux, les mandarins changeant souvent de résidence, ont partout des concubines qu'ils entretiennent. Je tiens ces faits d'un mandarin, qui me les a racontés.

Rôle de la loi. — S'il y a deux frères dont l'un n'a pas de postérité, il doit, au cas où son frère viendrait à mourir, prendre la femme de ce dernier, afin que la famille ne s'éteigne pas.

Je relate une épisode. L'accident suivant a eu lieu dans un village. Deux frères s'en allaient puiser de l'eau, quand tout-à-coup ils en viennent à se quereller. L'aîné furieux frappa son frère à mort. Traîné devant le man-

---

[1] Le lotus est l'image du monde, flottant sur l'eau de l'abîme et cachant dans la corolle de sa fleur le germe de la terre.

[2] Je traiterai plus à longue dans un autre article sur l'adoption.

darin, il fut condamné à mort. Mais un des doyens d'âge du village adressant la parole au mandarin, lui dit: «Cette famille n'a que deux fils; l'un est déjà mort, si l'autre doit subir la peine capitale, la famille s'éteindra faute de descendants.» Et le mandarin changea la peine capitale en peine temporelle.

* * *

Chez les moins riches, la naissance a lieu dans une chambre spéciale.

Les maisons ordinaires ne consistent qu'en une chambre, et alors on tâche encore de trouver un habitacle quelconque; jamais la femme ne doit accoucher dans la place où se trouvent des hommes ou des enfants; tous seraient censés impurs au contact de la femme. Les veuves, et les filles ayant eu du commerce avec les hommes, savent quelle honte elles en recueilleraient, et elle craignent l'infamie; elles fuient loin du monde pour faire leurs couches en plein air, tuant l'enfant nouveau-né, et le donnent en pâture aux loups ou aux chiens. Les amples vêtements, que portent les femmes, servent bien à cacher jusque là leur honte.

Quant à l'infanticide, on en a tant écrit que je m'abstiens d'en parler. Il arrive bien qu'une femme, ayant trop de filles, se défasse d'une ou de plusieurs, en l'étouffant sur le *k'ang*, comme un témoin me l'a souvent raconté, ou bien en laissant l'enfant brûler vif sur le lit en briques (*k'ang*), qu'elle chauffe trop fort. Pendant la famine, des parents vendent leurs filles pour un bol de riz, mais on ne vend jamais un garçon.

A King-yang fou on trouve la pratique superstitieuse suivante. On doit couper en morceaux un enfant mort-né et l'enterrer; un mois après un garçon verra le jour.

Lorsque le terme de l'accouchement est arrivé, c'est au père d'aller invoquer l'aide de la déesse *Gniang-gniang*, et d'insister auprès d'elle, pour qu'elle se hâte de secourir sa femme accouchée:

«*Ts'oei chenn Gniang-gniang,*
K'oai k'oai tang tang.
Esprit déesse, hâtez-vous, hâtez-vous, vite, vite.»

Les sages-femmes sont mandées; on les désigne par différents noms, par exemple: *i-jenn*, qui se connaît dans cet art, *si-gniang-tseu* = femme qui lave l'enfant, *wen-gniang* = femme qui tient l'enfant, *tie-gniang-p'ouo* = femme qui soutient l'enfant.

La mère est couchée sur le côté droit. Il arrive que l'œuvre de l'accouchement ne réussit pas bien, et qu'il n'y a pas moyen de délivrer la mère. La femme s'évanouit, on la relève et on la fait asseoir; à plusieurs reprises on lui donne de l'eau chaude à boire. Dans un tel cas je sais moi-même que la mère fut sauvée en effet, mais elle avait émis un fœtus.

Les payens ont recours aux superstitions et emploient le *tsiang choei*[1] (eau fermentée, dans laquelle ont bouilli de la farine et des légumes), on

---

[1] *Tsiang choei*, ce nom provient d'un jeu de mots. Voici la legende: Le grand-duc *Kiang-tse-ya* fut élevé au rang des dieux sous le vocable de dieu de la guerre, sous la dynastie des T'ang. La tradition rapporte qu'il s'occupait peu des soldats, mais qu'il surveillait activement

Les professeurs de l'«université».

Les étudiants de l'«université».
Au fond l'université elle-même.

y met des bâtonnets à manger, puis on brûle du papier jaune pendant qu'on fait des incantations, les cendres sont jetées dans l'eau que l'on présente à boire à la femme. Les payens croient qu'alors l'enfant verra bientôt le jour.

«Ter quaterque beati!» le ciel a accordé un fils! L'évènement vient réaliser l'attente, car le père de la famille avait rêvé depuis longtemps des ours[1].

Après l'accouchement, l'enfant, sans être lavé, est placé nu dans un crible, qu'on dépose sur le lit près de la mère; le lit est chauffé, l'enfant est recouvert d'une couverture. Les trois premiers jours, la mère n'ayant pas de lait, on donne à boire à l'enfant une décoction de millet, ou bien (ceci est la pure vérité, on me l'a catégoriquement assuré) de l'eau chaude dans laquelle on a versé quelques gouttes d'encre chinoise!

Pendant la durée des couches, la femme, tant des riches que des gens vulgaires, est bien traitée, on lui présente des œufs, du millet, du pain. Les couches durent trente jours, et pendant ce temps, ni le mari, ni les fils, ni aucun étranger n'entrent dans la chambre où se trouve la femme avec son bébé. Seules les filles ou les sages-femmes sont admises à l'assister. Si le mari avait le malheur d'entrer, il serait censé impur. Chez le bas peuple les couches durent trente jours la première fois, et tout au plus quinze jours la seconde fois. J'ai vu sortir de jeunes chrétiennes alors que les taches rouges n'avaient pas encore disparu.

D'après le *Li King* (Livre de rites) on déposait un arc à la porte gauche de la maison après la naissance d'un fils, et un morceau de linge à la porte droite après la naissance d'une fille. Je trouve ici la coutume suivante: On pend une serrure à l'un des battants de la porte pour signifier qu'elle est fermée et on écrit sur un papier rouge qu'une fille ou un fils vient de naître. Tout le monde connaît ce signe: personne n'osera entrer.

A la naissance, le père regarde l'heure, et contrôlant les données du calendrier, il examine s'il y a danger de mort pour l'enfant.

Si un fils vient au monde à l'heure du midi, non-seulement il restera en vie, mais il deviendra un homme éminent; une fille au contraire mourra.

Une fille qui naîtrait à minuit conserverait la vie, mais aurait un sort malheureux; un fils continuerait à jouir de la vie.

---

les généraux = 爿 爿 *tsiang-tsiang*. Douze siècles après, on se ressouvint de ce brave homme et il fut fait «patron des marinades», dieu de la choucroute et du petit salé.

Voici le jeu de mots qui contiennent les deux caractères: 爿 *tsiang* signifie «général», et 爿 酉 *tsiang* signifie «saumure». Et on traduit le texte: il fut chargé de surveiller activement les marinades; et depuis les Han on écrit sur toutes les jarres: Attention! le grand-duc Kiang est là! Cet avertissement s'adresse aux lutins qui font tourner les marinades. On conféra au grand-duc le titre ingénieux de 百 味 之 爿 général des cent sauces, c'est un autre Marlborough (Wieger, Histoire. 3e vol.).

[1] Rêver des ours est l'heureux présage de la naissance d'un fils, car cet animal est en rapport avec le principe *yang*, qui est le principe de lumière Rêver des serpents et des couleuvres présage la naissance d'une fille, parceque ces reptiles, faisant leurs demeures dans des trous obscurs, sont une manifestation du principe ténèbre ou femelle: principe *yin*. De l'entente de ces deux principes résulte le mépris pour les filles, et la joie qu'on manifeste à la naissance d'un fils.

Souvent les parents conçoivent de la crainte à la naissance d'un fils. au sujet de la vie de l'enfant. Alors le père fait écrire sur une feuille de papier rouge les caractères du nom de l'enfant, l'année, le mois, le jour et l'heure de la naissance. Un devin tire ensuite l'horoscope et si la réponse n'est pas favorable, le devin inflige une pénitence au bébé: il devra porter au coup une chaîne quelconque pendant douze ans, ce qui le sauvegardera de tout danger de mort[1].

Il arrive assez souvent que les petits enfants aient des convulsions; les parents lui lient un fil de soie autour du pouls au bras gauche, croyant enlacer le *hoen* ou âme sensitive qui provoque ces convulsions. On appelle cela *toan-hoen*. Ce qu'ils craignent encore pour l'enfant, c'est qu'il ne soit possédé du *ie-mao-tse,* espèce de loup-garou, alias le *koei-ou* ou démon. Les yeux ternes de l'enfant sont un signe de la présence du *ie-mao-tse,* qui en étouffant l'enfant, enlèvera son âme. Un exorciste[2] mandé à temps est seul capable de le sauver.

Au troisième jour l'enfant est lavé par les sages-femmes, et les parents, beaux-parents et amis viennent présenter leurs félicitations au père et lui offrir des cadeaux, des poules, des œufs, de la viande, du pain etc.

Ce jour-là on donne le premier nom à l'enfant. C'est au père ou aux beaux-parents à proposer ce qu'on appelle le nom de lait ou *nai-ming tse*, par opposition au nom de famille ou 姓 *sing*. On voit toujours de mauvais œil que quelqu'un change de nom de famille pour l'une ou l'autre raison. Les femmes en se mariant et les fils adoptifs prennent le *sing* de la famille qui les reçoit dans son sein.

Voici les règles sur les divers prénoms.

Le nom de lait 奶名 *nai ming* ou 小名 *siao ming*, petit nom. Il est donné à la naissance de l'enfant; on l'emprunte souvent à une circonstance ou un événement qui a caractérisé sa naissance: par exemple *ta yu:* grande pluie. Les parents prennent souvent un caractère au hasard: *pei eul* -- génération nouvelle. Quelquefois il est donné dans un but superstitieux: *ya l'eou* -- petite esclave servante, nom qui, donné à un garçon, doit tromper le démon au sujet du sexe de l'enfant; *choan eul* 拴兒 attaché: obtenu de la déesse *koan-In* en l'attirant par une ficelle (Wieger). Le noin de lait est parfois un chiffre ou un mot indiquant un ordre: *seu-eul*. le quatrième enfant.

Si plus tard on ne prend pas d'autre *ming,* le caractère *eul* du bas-âge subsiste et devant le nom on ajoute le mot *lao*: *lao-son*, p. ex.: *Tchang-lao-son: Tchang* est le nom de famille.

Lorsque l'enfant, devenu adolescent, se rend à l'école, il reçoit un *hiao ming* 學名 nom d'ecole, qu'il emploiera pour signer les pièces dans les

[1] Sur la photographie l'enfant à gauche porte cette chaîne en pénitence. On appelle cette superstition *ta-souo-souo-tse.*

[2] On rencontre partout des exorcistes appelés *ing-yang-ti*, ceux qui ont des relations avec les deux principes. L'exorciste porte sur lui force sonnettes, avec lesquelles il se propose de mettre le démon en fuite, en faisant un vaearme épouvantable près de l'enfant.

examens, les cartes de visites etc. Non pas que ce nom soit définitivement adopté, il y a des élèves qui prennent un nouveau nom aux examens, *hao ming, tche ming, toan hao ming,* avec lequel il signera plus tard, lorsqu'il sera promu à une fonction. Au *ming* correspond le *koan-ming*, nom que prend un magistrat qui n'a pas reçu de promotion de la classe des bacheliers; c'est un nom officiel. Nous autres missionnaires portons aussi le *koan-ming*. Seuls les supérieurs et les amis intimes peuvent faire usage de ce nom dans la correspondence et la conversation.

Le *hao-ou-tse* est un second *ming* qu'on emploie dans les relations et la correspondance avec des égaux et des inférieurs.

Les filles ont un prénom qu'elles gardent pendant toute leur vie. Lorsqu'elles se marient, elles adoptent le *hing* de leurs maris, qu'elles ajoutent au *hing* de leur propre famille, rendu par le mot *cheu*. Ainsi Mademoiselle *Li,* devenue Madame *Tchang,* s'appellera *Li-Tchang-cheu*.

* * *

Un mois après l'accouchement on fête le *tso-man-yuo* (fêter le plein mois) et tous ceux qui ont offert des cadeaux sont invités à diner. C'est alors qu'on rase la tête de l'enfant, où on ne laisse plus qu'une touffe au-dessus des tempes. Chez les enfants mâles, on lie cette touffe en forme de cornes, chez la fille en forme de croix au sommet de la tête; ou bien on la lie sur la tempe gauche du fils, et sur la droite à la fillette. La mère vient alors présenter son enfant au père qui le reconnaît comme sien, et les parents de la mère font un habillement complet pour le gamin: pantalon, jupe, souliers, bonnet.

A cette occasion on invite des bonzes, et pour la première fois on fait passer la porte[1] à l'enfant, ce qui doit le préserver de l'influence des malins esprits. Il est porté processionnellement avec force coups de cymbales à travers un cadre de porte, dressé au milieu d'un appartement, et on offre des mets, du papier-monnaie etc. (Wieger).

Le jour ou l'enfant atteint sa première année, de nouvelles offrandes sont faites à la déesse *Ts'oei-cheng-gniang-gniang*; c'est l'occasion d'une nouvelle fête. Après avoir allumé des bâtons d'encens devant les tablettes des ancêtres, on place un van sur une table; sur ce van sont disposés en rond, une balance d'argent, des pinceaux, des bijoux; l'enfant est assis au milieu de ces objets et tous les parents et amis observent avec soin lesquels de ces objets attirent l'attention de l'enfant, car disent-ils, leur disposition naturelle vers un des objets permettra d'augurer de son avenir. S'il saisit un livre, il deviendra un grand lettré; s'il préfère l'abaque, il saura gagner de l'argent.

Sous la dynastie des Soung, un enfant saisit d'abord un joujou représentant une arme, puis un autre représentant un vase de sacrifice, et enfin un sceau. Plus tard il devint premier ministre. Tel est l'argument qui prouve la

---

[1] La même cérémonie à lieu à Lan-tcheou, comme je l'ai vue moi-même, dans une pagode bouddhiste. Les pères portant leur petit enfant se rendent à date fixe à l'une des pagodes. A l'entrée de la grande porte sont dressés quatre cadres de porte. A l'intérieur se trouvent des bonzes qui psalmodient et font un brouhaha tapageur, pendant que les pères avec leur enfant sur le bras, passent processionnellement les quatre cadres. Un des bonzes jette continuellement des fèves sur les enfants.

justesse de la théorie (J. Doolitle). Je demandai le jour à un lettré si cette cérémonie était pratiquée. — «Oui, me dit-il, on la célèbre partout», et il m'en donna la même explication et argumentation exposée par Doolitle.

L'enfant est dorlotté et aimé, c'est l'idole de ses parents, qui lui donnent des joujoux nommés *fang-tchou-eul*, pour l'amuser, des petits chevaux, des mannequins en papier ou en bois, ou bien encore en terre cuite; ils lui pendent au bras de petites idoles munies de sonnettes. Parfois on voit des énfants qui s'amusent à façonner des figures avec de la boue.

Sinenses habent maniam quandam faciendi masturbationem vel paederastiam cum puerulis et puellulis et non erubescunt patrare hoc facinus etiam coram aliis.

L'enfant du peuple reçoit une rude éducation. Partout où la mère s'en va, elle prend avec soi son petit, qu'elle enveloppe dans une lange sale, laissant à découvert la tête et les pieds, même en hiver. Elle le lie sur son dos avec une ceinture (v. portrait V). L'enfant peut alors s'en donner à cœur joie, dormir, rire, pleurer, n'importe, la mère ne s'en occupe plus. Elle fait son travail, elle moud, elle va puiser de l'eau, escalade les montagnes pour ramasser du bois sec, travaille aux champs, pendant que l'enfant reste dans la même position; et quand la mère se défait de son fardeau, le petit est confié aux soins d'une sœur ou d'une frère, qui le déposent le plus souvent à terre. Le pétiot en profite pour se rouler dans la boue. Il n'y a pas de danger que l'enfant ait un malheur... dans le pantalon, parce que les gamins de un à dix ans courent en costume d'Adam, et même en hiver les enfants de cinq ans ne portent pas de pantalon.

L'enfant tette fort longtemps, d'ordinaire jusqu'à l'âge de trois ans; il y a même des enfants qui tettent encore à l'âge de huit ans, parce que la mère a trop de lait.

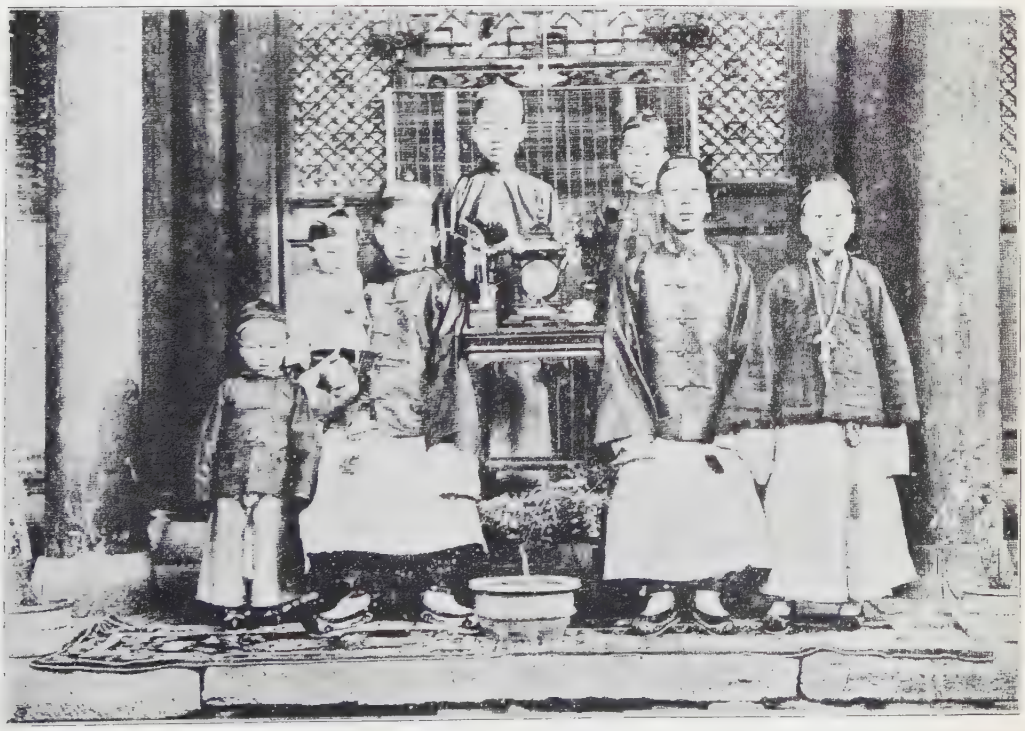
II. Instruction.

On sait déjà que l'instruction chinoise consiste dans ce que les enfants apprennent à lire et à écrire les milliers des caractères de l'écriture compliquée et à lire les livres classiques Après quelques années on commence à s'approprier un «beau style», à savoir écrire des lettres ordinaires et aux magistrats, des suppliques, des contracts, des compositions littéraires, des poésies. Je ne m'occupe pas d'exposer tout ce système déjà assez connu d'ailleurs. Je me bornerai à recueillir quelques dates concrètes relatives à l'état de l'éducation dans notre province.

En général, les écoles n'y manquent pas. Dans la seule ville de King-yang fou il n'y a pas moins de vingt-deux écoles, qui ont chacune de 20 à 30 élèves en moyenne. En outre il y a les deux écoles du mandarin, la petite ecole attachée au tribunal du préfet et «l'université» attachée à celui du sous-préfet; ces deux derniers établissements comptent 120 élèves.

Les parents conviennent entre eux et louent un maître d'école, lui procurent une maison et lui payent annuellement une rétribution de 100 à 200 francs. Entre temps et d'après les circonstances les élèves offrent des présents à leur instituteur.

Femmes chinoises portant leurs enfants sur le dos.



Famille chinoise.
L'enfant à droite porte la «chaîne de pénitence».

Dans les villes on trouve des locaux convenables, dans les villages c'est pitié à voir. Un réduit sale et malsain abrite les écoliers pendant les mauvais jours; en été et même en hiver, lorsqu'il fait beau, l'étude se fait en plein air; c'est hygiénique!

Ni maître ni écoliers n'arrivent de bonne heure pendant l'hiver; vers 9 heures, ou plus tard, commencent les classes. Après la révérence au maître, chaque écolier se présente et le maître lui indique la leçon à apprendre par cœur pour ce jour-là, c'est toujours la même ritournelle: apprendre par cœur des caractères chinois et cela pendant 2, 3, 5 ans. Si le maître a des élèves assez âgés, il leur commente les livres qu'ils connaissent par cœur. Assigner aux élèves leurs leçons, expliquer à d'autres ce qu'ils ont appris, c'est toute la besogne du maître. Quand il a fini il s'en va flâner ou fumer l'opium, ce qu'il fait même en classe lorsqu'il a sa pipe. Il ne songe plus à s'occuper de ses élèves; qu'ils fassent ce que bon leur semble, il lui suffit qu'ils connaissent leur leçon. Vers la fin de la classe chaque élève vient à son tour débiter ce qu'il a appris en tournant le dos à son maître. C'est pourquoi on dit: *pei* = «tourner le dos», au lieu de «réciter». Si par malheur l'élève ne connaît pas sa leçon, il doit se mettre à genoux, les mains étendues, et le maître lui donne de 10 à 30 coups de *pan-tse* dans la paume de la main. Le *pan-tse* ressemble à une canne fendue à demi platte; elle a la longueur de quelques pieds et vers le haut elle est polie.

Depuis deux ans on introduit ici le système européen. On a établi une «université». Elle est attachée au tribunal du sous-préfet. On a bâti une demeure pour les professeurs, ainsi qu'une école. A l'intérieur de celle-ci, on a placé des bancs pour les élèves et une chaire pour le professeur; des tableaux pour enseigner l'arithmétique, des instruments assez primitifs pour le cours d'astronomie; remarquons, à côté, une réclame de fabrique de cigarettes: une femme assise sur un canapé fumant la cigarette. Autour du local de la classe on voit de petites cellules où habitent les grands élèves; ils sont deux dans une cellule. Plus loin il y a une salle de réception pour ceux qui ne peuvent communiquer avec les universitaires. L'université est placée sous la haute protection du sous-préfet et de quelques membres honoraires qui y ont contribué de leurs deniers. De temps à autre le mandarin vient faire sa visite et régaler les élèves. Il y a six professeurs, à le tête desquels est placé un directeur recevant 480 francs par an, les autres reçoivent chacun 300 francs par an; somme trop modique, me disait un d'entre eux, insuffisant à l'entretien de la famille, aux frais d'habillements, ajoutez-y les diners et cadeaux à offrir aux différents mandarins.

Sans la permission préalable du mandarin, le professeur ne peut s'absenter de la ville; chaque semaine il y a un jour de congé; deux fois par an, à l'époque de la nouvelle année et en été, le mandarin donne un mois de vacances, le 15 de chaque mois tous doivent aller au temple de Confucius. L'université est divisée en deux sections: l'école primaire avec une quarantaine d'enfants, et l'université des garçons de 15 à 20 ans presque tous mariés. Les étudiants de la ville même rentrent le soir au foyer paternel; pendant le jour personne ne sort en ville. Le silence est de règle en dehors du diner qui se

fait en commun et de la recréation. Un bidel doit sonner pour les heures de classe; au signal tous se rangent en ordre et se rendent silencieux au cours.

Il y a leçon d'astronomie; le professeur s'éverfue, au moyen d'un engin fort primitif, à expliquer les éclipses de lune et de soleil.

Un leçon de mathématique suivra. Un jour j'y assistai; les problèmes proposés étaient d'une telle complexité que les enfants se décourageaient par des vaines recherches et celui qui les leur avait soumis ne parvenait plus à la solution. On me consulte. «Où avez-vous trouvé ce problème?» leur demandai-je. «Nulle part, fut la réponse, c'est de notre propre composition.»

En dehors des cours de sciences, qui forment la patrie essentielle de leur enseignement, les élèves ont des exercices de gymnastique. A cet effet professeurs et élèves endossent le costume uniforme à la manière des Européens. Ils mettent des bottes en velours, le pantalon, la jupe et la ceinture, ils se coiffent du bonnet phrygien; quant aux exercices ils les appellent: «gymnastiques européennes», mais ils sont faits à la chinoise.

Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century.

Translated by **Dr. L. C. Casartelli**, Bishop of Salford, Manchester, England.

(Continued from Vol. II, page 281.)

Chapter XXV.

Of the Death of Ramá and of his Resurrection.

Ramá after recovering Sitá from the power of Ravena[1], had always a suspicion that he had violated her. One day his washerman, quarrelling with his wife upbraided her: she replied that Ramá, though more illustrious than he, was a cuckold[2]. This conversation Ramá heard, and coming home handed over Sitá to his brother *Lacamaná*[3], who according to his brother's orders, carried Sitá into the jungle, and not wishing to slay her, as his brother had ordered, set her free that she might go wandering into other kingdoms. She was with child by Ramá: this she declared to her brother in law and set off on her journey, until after much fatigue she obtained rest in the house of a *Russi*[4]. She did not tell him who she was, and when her nine months were completed she brought forth a very beautiful son whom she called *Ancús*[5]. As he was handsome all in the house loved him and his mother brought him up with great care. One day Sitá going to wash the child's clothes, took him with her. The Russi thinking that some one had stolen it made another of rushes and left it in the cradle. Sitá, when she came from the well, found another child and could not learn who had left it there. But lest the Russi should be displeased with her for not rearing him, she took care of him and brought him up as her own son until both came to the age of twelve years; and as they did not know who was their father they begged their mother with many entreaties to make it known. Sitá, to conceal her misfortune, told them that their father was a great warrior and that she had not had news of him for many years, whether he were alive or dead. The lads, when they learnt that their father was a military man, desired to imitate him in his profession and begged their mother to give them bows, arrows and swords, in order to practise with them; she, unable to resist the entreaties of her sons, bought and gave to them. The youths went continually to the school of arms in company with others. It happened at his time that Ramá in order to show his power let loose a horse with an inscription saying that whoever might break it in, should prepare to fight a duel with himself. The horse wandering through various parts arrived at the

---

[1] See Chapter VII.

[2] This is the story as told in the mythology; though the Portuguese sentence is obscure owing to a grammatical error in the text. See Abbé Dubois *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* Vol. II, page 628 [Oxford. 1897] also P. Manucci *Storia do Mogor* translated by W. Irvine. Vol. III, page 14 [London 1907]. — [3] Lakshmana.

[4] A *rishi*, or inspired poet; the one in question was Valmiki, the traditional author of the Ramayana.

[5] The ordinary story is that Sitá gave birth to twin sons Kusa and Lawa. The Sanskrit *kuṣa* means "grass", the word *aṅkura* has the same meaning.

place where the two boys were playing; they seeing it, seized it, then saddled and bridled it and one of them springing on its back put it through its paces and managed it with great dexterity The servants, that Ramá had sent after the horse in order to inform him who should tame it, at once went to tell him what had happened. He, with the greater part of the men-at-arms who accompanied him, set forth to fight with the youths, who when they knew it, prepared themselves for the combat and went forth to meet him and told him they were ready for the fray. Ramá, seeing the resolute behaviour of the youths, endeavoured to protect himself and declining a duel, drew up his army and commenced to fight with the two youths. They both advanced on foot with their ordinary weapons and made great slaughter among Ramá's people; the latter and his brother Lacamaná alone remained unhurt. The others deserted them and the boys overcoming them cut off their heads and remained masters of the field with the spoils and returned victoriously home. Their mother, who was anxious to have news of her sons, when she saw them with some spoils, understood that they had been to war; and after having refreshed them inquired where they had been and whence they came. They told her all that had happened in the combat and showed her the spoils they had brought. Among other things were the sceptre and the crown of Ramá, which being recognized by her she commenced to weep. Her sons, astonished at their mother's tears, asked her the cause. She told them that they had killed their father Ramá. They excused themselves because they did not know him and therefore she ought not to blame them, but should pardon them his death. She asked them to show her the scene of the combat, because if the bodies were still entire, she would make some "medicine" to bring them to life. They took her to the place, where when she arrived she recognized her husband and brother-in-law, and sprinkled them with some powder that she carried and resuscitated them. They rising up alive recognized Sitá, and for the benefit she had done them asked her pardon for having driven her from home with order to slay her. After this they remained friends and all went ogether to his kingdom and sovereignty with great pomp.

Chapter XXVI.

Of the death of Cusná[1].

Cusná had a red mark on his right foot, which at night shone like a precious stone. It happened that when he was beeing pursued by his enemies who wished to slay him, he hid himself in a river until the pursuing host had passed. But he did not escape one who slew him by an accident as follows: A Fisherman coming to this river to fish, when he saw the red mark on Cusná's foot shining beneath the water, thought it was some large fish, and niming with his fish-spear at the red mark, he (Cusná) died, for in no other way could he be killed since it was decreed by some of the gods that his death should happen whenever he should be smitten on the mark on his foot[2].

(To be continued.)

---

[1] Krishna. See Chapter XVI.

[2] Compare the Greek legend of Achilles and his vulnerable heel.

Pagode de la déesse.

L'escalier en pierre conduisant à la pagode de la déesse *T'aohao*.

La déesse *Koan-nin.*— Au fond du rocher des ex-votos.

Die einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio Grande.

Von **Prof. Dr. C. C. Uhlenbeck**, Leiden, Holland.

Vorbemerkungen.

In einer Übersicht der einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio Grande halte ich es für angemessen, mich so nahe wie möglich der Terminologie Powells anzuschließen. Wo ich ein einziges Mal davon abweiche, geschieht dies aus sachlichen Gründen.

Ich habe die einzelnen Sprachstämme geographisch geordnet, indem ich, vom Eskimoischen und Athapaskischen ausgehend, die atlantische Küste nach Süden verfolge und dann die Sprachfamilien des Inlandes aufzähle, um schließlich dem pazifischen Gestade entlang wieder zum Norden hinaufzusteigen. Wo mir die Quellen es erlaubten, habe ich nicht unterlassen, einiges über den morphologischen Charakter der Sprachen mitzuteilen, aber auf phonetische Bemerkungen, welche doch sehr wenig exakt ausgefallen sein würden, meinte ich gänzlich verzichten zu sollen. Dagegen gebe ich einige Hinweise auf die wichtigste jüngere Literatur, wobei ich diejenigen Werke, welche ich nicht zu Gesicht bekommen konnte und deren Erwähnung doch nicht unterbleiben durfte, durch den Zusatz m. u. (mir unzugänglich) als solche kenntlich mache. Weder das große Sammelwerk Schoolcrafts noch andere ältere Werke, die mir zur Verfügung standen, habe ich in meinen bibliographischen Notizen erwähnt. Ehe ich weiter gehe, wird es nötig sein, einige Abkürzungen zu erläutern:

AR = Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution.

BBE = Bulletin of the Bureau of Ethnology.

CNAE = Contributions to North American Ethnology.

UCP = University of California Publications. American archaeology and ethnology.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZfE = Zeitschrift für Ethnologie.

Von allgemeiner Bedeutung sind die folgenden Arbeiten:

J. W. Powell, Indian linguistic families of America north of Mexico (AR 7, 1 ff.). — J. W. Powell, Introduction to the study of Indian languages with words, phrases and sentences to be collected, Washington [2] 1880. — A. F. Pott, Zur Literatur der Sprachenkunde Amerikas, Techmers Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft, 4, 67 ff. — Fr. Müller,

Grundriß der Sprachwissenschaft, I, 85 ff. — F. W. Hodge, List of publications of the Bureau of American Ethnology (AR 20, CXCIX ff.). — J. C. Pilling, Proof sheets of a bibliography of the languages of the North American Indians, Washington 1885 (m. u.). — J. C. Pilling, Catalogue of linguistic manuscripts in the library of the Bureau of Ethnology (AR 1, 555 ff.). — F. W. Hodge, Handbook of American Indians north of Mexico, I, Washington 1907. — J. C. E. Buschmann, Die Spuren der aztekischen Sprache im nördlichen Mexiko und höheren amerikanischen Norden. Zugleich eine Musterung der Völker und Sprachen des nördlichen Mexiko und der Westseite Nord-Amerikas von Guadalaxara an bis zum Eismeer, Berlin 1859 (m. u.). — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen aus dem Südwesten Nord-Amerikas. Wortverzeichnisse herausgegeben, erläutert und mit einer Einleitung über Bau, Begriffsbildung und lokale Gruppierung der amerikanischen Sprachen versehen, Weimar 1876. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states and territories and of the Pueblos of New Mexico (The Magazine of American History, April 1882), New York 1882. — S. Powers, Tribes of California (Appendix: Linguistics edited by J. W. Powell), Washington 1877 (CNAE 3). — A. L. Kroeber, The languages of the coast of California south of San Francisco, Berkeley 1904 (UCP 2, No. 2). — G. Gibbs, Tribes of western Washington and northwestern Oregon, Washington 1877 (CNAE 1, Part 2). — R. de la Grasserie, Cinq langues de la Colombie Britannique, Paris 1902. — W. H. Dall, Tribes of the extreme northwest, Washington 1877 (CNAE 1, Part 1).

1. Eskimoisch.

In Grönland und Labrador und ferner auf der ganzen Nordküste Amerikas mit den zugehörigen Inseln, dann der alaskischen Küstengegend entlang bis zum Gebiet der Koloschen und über die Behringsstraße bis in das äußerste Nordosten Sibiriens hinein, wird eine ziemlich einheitliche Sprache gesprochen, welche man mit dem Namen Eskimo bezeichnet. Stark abweichend von den eigentlichen Eskimo-Dialekten und doch zweifelsohne damit verwandt ist die Sprache der Aleuten und Fuchsinseln. Während selbst das Fischer-Tschuktschische in Nordost-Sibirien und die Mundart von Kadjak sich sogleich als mit dem Grönländischen nahe verwandt kundtun, kann man bei dem ersten Blick auf das Aleutische in Zweifel geraten, und erst genaueres Zusehen lehrt uns, daß wir es mit einem Seitenzweige desselben Stammes zu tun haben. Ein endgültiges Urteil über das Verhältnis des Aleutischen zum Eskimo wird erst durch spätere Forschungen ermöglicht werden. Dabei hat man das Auge zu richten auf den Umstand, daß das Aleutische partielle Übereinstimmungen mit den westlichen Eskimo-Mundarten zeigt, obwohl diese im allgemeinen dem Grönländischen viel näher stehen als dem Aleutischen. Ein anderes, noch wichtigeres Problem ist die etwaige Verwandtschaft des Eskimo mit den morphologisch ähnlichen, sei es auch viel weniger komplizierten uralaltaischen Sprachen, welche zwar nicht erwiesen, aber dennoch wahrscheinlich ist (ZDMG 59, 757 ff., 60, 112 ff.). Darum bin ich vorläufig nicht dazu geneigt, mit Rink und Dall amerikanischen Ursprung der Eskimo anzunehmen, und suche ich ihre früheren Wohnsitze eher an den Nordküsten Asiens. Aber auch wenn die Vorfahren der Eskimo aus Sibirien stammen, werden wir Dall zugeben müssen, daß die asiatischen Eskimo (Namollo oder Fischer-Tschuktschen) erst in verhältnismäßig später Zeit von der amerikanischen Seite herübergekommen sind, und anderseits ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß vor etwa 900 Jahren Eskimo-Stämme weit südlicher an der Ostküste Nord-Amerikas angesiedelt waren, als es jetzt der Fall ist (vgl. W. Thalbitzer, Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger 1905, Nr. 2, 185 ff.). Außer mit dem

Uralaltaischen dürfte das Eskimo noch mit gewissen isolierten Sprachen Ost-Sibiriens in entferntem Verwandtschaftsverhältnis stehen, aber keinesfalls ist Trombetti (Come si fa la critica di un libro, Bologna 1907) beizustimmen, wenn er das Eskimo mit dem Tschuktschisch-Korjäkisch-Kamtschadalischen und anderen sogenannten paläo-asiatischen Sprachen, deren gegenseitige Verwandtschaft einer näheren Begründung dringend bedürftig ist, zu einem in sich abgeschlossenen Sprachstamm zusammenfassen will. Weiter ist es nicht zu leugnen, daß zwischen dem Eskimo und bestimmten Sprachen der Westküste Nord-Amerikas kaum zufällige Übereinstimmungen im Wortschatze vorhanden sind (W. Herzog, Über die Verwandtschaft des Yumasprachstammes mit der Sprache der Aleuten und der Eskimo-Stämme, ZfE 10, 449 ff.), aber bei der tiefgehenden Verschiedenheit des Sprachbaues darf man daraus nicht sofort auf Urverwandtschaft schließen, weil ja die Möglichkeit offen bleibt, daß wir es mit alten Sprachmischungen zu tun haben. Jedenfalls dürfte es auf Grund solcher Übereinstimmungen für wahrscheinlich gelten, daß die älteren Wohnsitze der betreffenden pazifischen Stämme weiter nach Norden zu suchen sind.

Was den morphologischen Charakter betrifft, ist das Eskimo in hohem Grade polysynthetisch (ich gebrauche das Wort in seiner etymologischen Bedeutung), aber abweichend von den meisten Sprachen Nord-Amerikas, hat es keine Präfixe, sondern nur Suffixe. Es ist verhältnismäßig arm an Adjektiva, Adverbia und Konjunktionen; denn vielerlei Bestimmungen, wofür wir besondere Wörter gebrauchen, werden im Eskimo durch den Nomina und Verba angehängte Suffixe ausgedrückt. Durch Suffixhäufung entstehen solche Wortungeheuer, daß es einem Europäer unheimlich zu Mute wird. Komposition in unserem Sinne kennt das Eskimo freilich nicht. Indem ein Wortstamm durch Anfügung und Häufung abhängiger Erweiterungselemente, man möchte fast sagen bis ins unendliche modifiziert werden kann, ist die in vielen Sprachfamilien gebräuchliche Zusammensetzung zweier oder mehrerer unabhängiger Wortstämme durchaus unbekannt. Durch die ganze Grammatik des Eskimo zieht sich die Unterscheidung der drei Numeri: Singular, Dual, Plural. Es hat ein ausgebildetes Deklinationssystem, wobei auffällt, daß die pronominale Kasusbildung von der nominalen, wenigstens in den altertümlichen Mundarten des Ostens, ganz verschieden ist. Auch in stammfremden Sprachen findet man nicht selten Unterschiede zwischen Nominal- und Pronominalflexion, aber wohl nirgends ist die Trennung so streng durchgeführt wie hier. Was die grammatischen Kasus betrifft, unterscheidet das Eskimo nicht den Nominativ vom Akkusativ, sondern den Transitivus vom Intransitivus. Anders als in den meisten Sprachen, welche entsprechende Kasus besitzen (ich denke z. B. an das Koloschische, das Tschuktschische, das Baskische), fungiert der Transitivus hier zugleich als Genitiv. Auch in der possessiven Flexion der Nomina treten dieselben Verhältnisse in den Vordergrund. In engem Zusammenhang mit der transitiv-intransitiven Kasusanschauung steht die Unterscheidung einer transitiven und intransitiven Konjugation, eine Erscheinung, welche auf den verschiedensten Sprachgebieten wiederkehrt. Ganz ähnliche Verhältnisse finden wir z. B. im Baskischen (s. Verslagen en mededeelingen der Kon. Akademie

van Wetenschappen 1906, 25 ff.) und im Tschuktschischen (s. V. G Bogoraz, Izvěstija Imperatorskoj Akademii nauk 10, 289), während in Amerika das Dakota (Siouisch) und das Tsimshian genaue Parallelen zur eskimoischen Verbalflexion bieten. Wie in den meisten Sprachen Amerikas findet im Eskimo Inkorporation des pronominalen Objekts in die finite Verbalform statt. Was die Modi und Verbalnomina betrifft, zeigen alle Eskimo-Dialekte eine reiche Entwicklung — hervorzuheben ist das Vorhandensein eines Interrogativus — und auch in den Tempusunterscheidungen sind Feinheiten zu beobachten Das Eskimo besitzt eine vollständige negative Konjugation. Das Zahlsystem ist quinär, wie in verhältnismäßig wenigen Sprachen Nord-Amerikas.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 71 ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Eskimo language, Washington 1887 (BBE 1). — H. Rink, The Eskimo tribes. Their distribution and characteristics, especially in regard to language. With a comparative vocabulary and a sketch-map, Copenhagen-London 1887 -1891 (Meddelelser om Grönland 11). — W. Thalbitzer, A phonetical study of the Eskimo language based on observations made on a journey in North Greenland 1900—1901 with a historical introduction about the East Eskimo, a comparison of the Eskimo dialects, a new collection of Greenlandic folk-tales, songs and music, and a map of the Eskimo territories, Copenhagen 1904 (Meddelelser om Grönland 31). — C. C. Uhlenbeck, Ontwerp van eene vergelijkende vormleer der Eskimo-talen, Amsterdam 1907. — S. Kleinschmidt, Grammatik der grönländischen Sprache mit teilweisem Einschluß des Labradordialekts, Berlin 1851. — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 162 ff. IV, 1, 139 ff. — F. Misteli, Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues, Berlin 1893, 135 ff. — S. Kleinschmidt, Den Gronlandske Ordbog, Kjöbenhavn 1871. — Th. Bourquin, Grammatik der Eskimosprache, wie sie im Bereich der Missions-Niederlassungen der Brüdergemeine an der Labradorküste gesprochen wird, London-Gnadau 1891. — F. Erdmann, Eskimoisches Wörterbuch, gesammelt von den Missionaren in Labrador, Budissin 1864. — F. Boas, The Central Eskimo (AR 6, 399 ff.) (Poetry and music 648 ff. Glossary 659 ff.). — E. Petitot, Vocabulaire français-esquimau, dialecte des Tchiglit des bouches du Mackenzie et de l'Anderson précédé d'une monographie de cette tribu et de notes grammaticales, Paris 1876. — V. Henry, Esquisse d'une grammaire de la langue Inno étudiée dans le dialecte des Tchiglit du Mackenzie, d'après la grammaire et le vocabulaire Tchiglit du R. P. Petitot, Paris 1877 (m. u.). — A. Schultze, Grammar and vocabulary of the Eskimo language of northwestern Alaska, Kuskoquim dishict, Bethlehem 1894. — F. Barnum, Grammatical fundamentals of the Innuit language as spoken by the Eskimo of the western coast of Alaska, Boston-London 1901. — R. Wells and J. W Kelly, English-Eskimo and Eskimo-English vocabularies, preceded by ethnographical memoranda concerning the Arctic Eskimos in Alaska and Siberia, Washington 1890. — E. W. Nelson, The Eskimo about Bering strait (AR 18, 1 ff.) (Erzählung im Urtext mit interlineärer englischer Übersetzung 475 ff.). — W. H. Dall, Remarks on the origin of the Innuit (CNAE 1, 93 ff.). — W. H. Dall, Terms of relationship used by the Innuit: a series obtained from natives of Cumberland inlet (CNAE 1, 117 ff.). — A. Pfizmaier, Die Abarten der grönländischen Sprache, Wien 1884. — G. Gibbs, Vocabulary of the Kaniag'mūt Innūit (Kadiak island) (CNAE 1, 135 ff.) — I. Veniaminov, Opyt grammatiki Aleutsko-Lisjevskago jazyka, St. Petersburg 1846. — V. Henry, Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute d'après la grammaire et le vocabulaire de Ivan Véniaminov, Paris 1879 (m. u.). — A. Pfizmaier, Die Sprache der Aleuten und Fuchsinseln, Wien 1884. — J. Furnhelm, A few words on the language of the Aleuts of Unalashka (CNAE 1, 115 f.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 146 ff. (Die Sprache der Aleuten).

2. Athapaskisch (Déné).

Das Athapaskische zerfällt in drei Gruppen: I. Nord-Athapaskisch, das die diesem Sprachstamm angehörigen Dialekte Alaskas und Britisch-Amerikas umfaßt, wie z. B. die Idiome der Kinai in Süd- und West-Alaska, der Tinne oder Chippewyans, der Loucheux usw.; II. West-Athapaskisch, wozu nur einige

Dialekte an der Meeresküste der Vereinigten Staaten gehören, u. a. das Hupa und das Wailakki in Kalifornien; III. Süd-Athapaskisch, unter welchem Namen einige Mundarten im Süden der Vereinigten Staaten und im nördlichen Mexiko — Navajo, Apache, Lipanisch — zusammengefaßt werden.

Die athapaskischen Sprachen sind polysynthetisch, sowohl präfigierend wie suffigierend (auch Infigierung kommt vor, wenigstens im Hupa). Beim Nomen sind Wertunterscheidungen zu beobachten. In der Bezeichnung des Numerus weichen die verschiedenen Sprachen voneinander ab. Besonders interessant sind die an mehrere Sprachen des Nordwestens und auch an das Jenissei-Ostjakische und das Kottische erinnernden Ablautsplurale des Hupa (vgl. A. Castrén, Versuch einer Jenissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre, St. Petersburg 1858, 18 f., 24). Die grammatischen Kasus sind nicht formell gekennzeichnet, die lokalen Kasusverhältnisse werden durch Postpositionen ausgedrückt. Wie in den meisten Sprachen Nord-Amerikas wird das Adjektiv, wenn es Prädikat ist, in einen Verbalausdruck verwandelt. Die possessive Flexion des Nomens und die Personsbezeichnung am Verbum sind präfigierend. Die transitive Konjugation inkorporiert das pronominale Objekt. Im Hupa haben die meisten intransitiven Verba eine ganz andere Wurzel, wenn das Subjekt dualisch oder pluralisch ist. Was das Zahlwort betrifft, ist zu bemerken, daß die Kardinalia im Hupa, gemäß ihrem Gebrauche von Personen oder Sachen, verschiedene Endungen haben. Derartige Unterscheidungen beim Zahlwort werden uns noch öfters begegnen, z. B. im Algonkischen, Siouischen und in mehreren Sprachen des pazifischen Gebietes.

Literatur W. Powell, AR 7, 51 ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Athapascan languages, Washington 1892 (BBE 14). — J. C. E. Buschmann, Der athapaskische Sprachstamm, Berlin 1856. — C. E. Buschmann, Verwandtschaft der Kinai-Idiome des russischen Nord-Amerikas mit dem großen athapaskischen Sprachstamme, Berlin 1855 (m. u.). — J. C. E. Buschmann, Das Apache als eine athapaskische Sprache erwiesen, in Verbindung mit einer systematischen Worttafel des athapaskischen Sprachstamms, Berlin 1860—1863 (m. u.). — Fr. Müller Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 184 ff. — L. Radloff, Wörterbuch der Kinai-Sprache, St. Petersburg 1874 (m. u.). — E. Petitot, Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié dialectes Montagnais ou Chippéwayan, Peau de Lièvre et Loucheux . . précédé d'une monographie des Dènè-Dindjié, d'une grammaire et de tableaux synoptiques des conjugaisons, Paris 1876 (m. u.). — S. Powers, CNAE 3, 76 f., 108, 115 f. — P. E. Goddard, The morphology of the Hupa language Berkeley 1905 (UCP 3). — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen 62 ff., 66 ff., 88 f., 93, 98 ff. — W. Matthews, The Mountain chant: a Navajo ceremony (AR 5, 379 ff.) (Original texts and translations of songs 455 ff.). — A. G. Morice, The Déné languages, Montreal 1890; in Transactions of the Canadian Institute, vol. IV, Part 1 (1894), SS. 8 ff., 32 ff. — Id. Anthropos 1 (1906), S. 230 ff. — Id. American Anthropologist vol. 9 (1907), S. 720—737.

3. Algonkisch.

Das Algonkische, „die am längsten bekannte und am genauesten erforschte Sprachfamilie des englischen Nord-Amerika, erstreckte sich einst von Labrador bis zum Saskatchewan und den Rocky Mountains, zog sich dann dem Mississippi entlang bis zum 36.°, an der atlantischen Küste bis zum 34.° Lat. herab und erstreckte sich über die ganze Ostküste bis zur Mündung des St. Lorenzstromes“. Man verteilt die Algonkinstämme in drei Gruppen: I. Oststämme wozu u. a. die Micmac, Abenaki, Massachusetts, Mohican, Delaware und

Nanticoke gehören; II. Nordstämme, nämlich die eigentlichen Algonkin, die Ojibway (Chippeway), die Cree und einige weniger bekannte Stämme; III. Weststämme, z. B. die Menomini, Miami, Illinois, Shawnee, Blackfoot, Cheyenne, Arapaho.

Wie die athapaskischen Sprachen hat das Algonkische einen stark polysynthetischen Charakter. Es hat sowohl Präfixe wie Suffixe. Nomen und Verbum sind nicht scharf geschieden, woraus sich erklärt, wenn wir auch beim Substantiv Zeitformen finden (ähnliches z. B. in eskimoischen und muskogeischen Sprachen). Die Nomina zerfallen in zwei Wertklassen, welche man mit den Namen belebt und unbelebt zu bezeichnen pflegt. Zum richtigen Verständnis der Einteilung ist aber zu bedenken, daß der animistische Indianer in viele leblose Sachen ein erdichtetes Leben hineinphantasiert. So erklärt es sich, wenn z. B. der Kessel zur belebten Klasse gerechnet wird. Die Pluralbildung findet durch Suffixe statt.

Die grammatischen Kasus werden vorwiegend durch syntaktische Mittel kenntlich gemacht, während die lokalen Kasusverhältnisse durch Suffixe ausgedrückt werden. Als Prädikat wird das Adjektivum zum Verbalausdruck. Zwischen der hauptsächlich präfigierenden Possessivflexion des Nomens und der persönlichen Verbalflexion besteht eine sehr nahe Verwandtschaft, woraus hervorgeht, daß das Verbum hier wie in vielen anderen Sprachfamilien der alten und der neuen Welt nominalen Ursprungs ist. Das transitive Verbum zieht das pronominale Objekt in seine Form hinein. Auch sonst zeigt das algonkische Verbum eine sehr reiche Entwicklung. Unter den Konjugationsarten sei die dubitative besonders erwähnt. Die Anwesenheit einer negativen Konjugation ist in den Sprachen Nord-Amerikas etwas sehr gewöhnliches und fehlt auch auf algonkischem Gebiete nicht. Ebenso verbreitet ist das Vorhandensein einer inklusiven und exklusiven Form für die 1. Pers. Plur. sowohl beim unabhängigen Pronomen wie in der Verbalflexion. In einigen Mundarten finden wir, ähnlich wie z. B. im athapaskischen Hupa, verschiedene Endungen bei den Zahlwörtern, gemäß ihrem Gebrauche von Belebtem oder Unbelebtem. Aus AR 15, LXXXII, entnehme ich wörtlich die darauf bezügliche, auf Gatschets Beobachtungen beruhende Mitteilung: „The compounding of words is further extended by numerous adjectival suffixes descriptive of quality, these suffixes indicating whether the noun qualified by such an adjective is an animate or inanimate subject, and showing whether complexion, size, age, or other qualities are to be determined. This method of adjectival suffixes extends also to the numerals, and in some dialects there are special suffixes to qualify numeral cardinals as determining animate or inanimate objects in the plural."

Wie man sieht, erinnert der grammatische Bau des Algonkischen im großen und ganzen stark an den der athapaskischen Sprachen, ohne daß man daraus jedoch auf genealogischen Zusammenhang schließen könnte. Solche Charakterähnlichkeiten sind übrigens auch zwischen dem Algonkischen und anderen Sprachfamilien, insbesondere des atlantischen Nord-Amerikas, vorhanden. Vielleicht wird es am Ende doch herauskommen, daß mehrere Sprachstämme der neuen Welt miteinander verwandt sind. Aber das lexikalische Vergleichungsmaterial ist spröde (vgl. noch G. von der Gabelentz, Die Sprachwissenschaft, Leipzig 1901, 162 f.).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 47ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Algonquian languages, Washington 1891 (BBE 13). — Pr. Müller, Der grammatische Bau der Algonkin-Sprache Wien 1867. — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 193ff. — R. Sowa, Die Nominalbildung in den Algonkin-Sprachen, Brünn 1891. — AR 15, LXXXII. — J. Heckewelder, Comparative vocabulary of Algonquin dialects, Cambridge 1887 (m. u.). — D. Zeisberger, Vocabularies, Cambridge 1887 (m. u.). — Abbé Maillard, Grammar of the Mikmaque language of Nova Scotia, New York 1864 (m. u.). — S. T. Rand, Dictionary of the language of the Micmac Indians who reside in Nova Scotia, New Brunswick, Prince Edward Island, Cape Breton and New-Foundland, Halifax 1888 (m. u.). — J. H. Trumbull, Natick dictionary, Washington 1903 (BBE 25). — D. G. Brinton, The Lenâpé and their legends; with the complete text and symbols of the Walum Olum, a new translation, and an inquiry into its authenticity, Philadelphia 1885 (m. u.). — D. G. Brinton and A. S. Anthony, Lenâpé-English dictionary, Philadelphia 1888 (m. u.). — G. Pollard, The Pamunkey Indians of Virginia, Washington 1894 (BBE 17). — J. A. Cuoq, Lexique de la langue algonquine, Montréal 1886 (m. u.). — Bishop Baraga, A theoretical and practical grammar of the Otchipwe language², Montreal 1878. — Bishop Baraga, A dictionary of the Otchipwe language², Montreal 1878—1880 (m. u.). — Howse, A grammar of the Cree language, with which is combined an analysis of the Chippeway dialect, London 1844 (m. u.). — J. Horden, A grammar of the Cree language, as spoken by the Cree Indians of North America, London 1881. — A. Lacombe, Dictionnaire et grammaire de la langue des Cris, Montréal 1874 (m. u.). — W. J. Hoffmann, The Menomini Indians (AR 14, 1ff.) (Menomini-English vocabulary 295ff. English-Menomini vocabulary 315ff.). — J. W. Tims, Grammar and dictionary of the Blackfoot language in the dominion of Canada, London 1889. — J. Mooney, Songs of the Cheyenne (AR 14, 1028ff.), Cheyenne glossary (l. c. 1039ff.). — J. Mooney, Songs of the Arapaho (AR 14, 958ff.), Arapaho glossary (l. c. 1012ff.).

4. Beothukisch.

Diese seit dem Anfang des XIX. Jahrhunderts ausgestorbene Sprache Newfoundlands scheint, nach den dürftigen Sprachresten zu urteilen, weder mit dem Algonkischen noch mit irgend einer anderen Sprache verwandt zu sein.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 57f.

5. Irokesisch.

Hieher gehören das Huron oder Wyandot in Kanada, die Sprachen der verbündeten Völker im Staate New-York, Seneca, Onondaga, Mohawk, Oneida, Cayuga, denen sich 1714 bis 1715 die Tuscarora in Süd-Karolina angeschlossen haben, und endlich das Cherokee, ursprünglich in Nord- und Süd-Karolina und Umgegend (in prähistorischer Zeit müssen die Vorfahren der Cherokee freilich weit nördlicher gewohnt haben).

Das Irokesische hat einen nicht weniger komplizierten Sprachbau als das Athapaskische und das Algonkische, und wie diese Sprachfamilien ist es sowohl präfigierend wie suffigierend. Was die Wertklassen der Substantiva betrifft, scheinen beträchtliche Unterschiede zwischen den irokesischen Sprachen vorhanden zu sein. Im Tuscarora gibt es drei Hauptklassen, welche Hewitt mit den Namen anthropisch, zoisch und azoisch bezeichnet. Die anthropische Klasse zerfällt wieder in sechs Unterabteilungen, wobei auch das natürliche Geschlecht zum Ausdruck kommt, aber bei den zoischen und azoischen Wörtern wird das Geschlecht nicht angedeutet. In anderen Dialekten scheinen einfachere Verhältnisse vorzuliegen. Die irokesischen Sprachen unterscheiden drei Numeri: Singular, Dual, Plural. Die Kennzeichnung der grammatischen Kasus ist eine vorwiegend syntaktische und die lokalen Kasusverhältnisse werden durch

Suffixe angedeutet. Die Possessivflexion des Substantivs und die Personenbezeichnung beim Verbum sind präfigierend. Die 1. Pers. Plur. hat zwei Formen, eine inklusive und eine exklusive. Das transitive Verbum ist inkorporierend und auch in anderen Hinsichten zeigt die Konjugation eine üppige Formenentwicklung. Nach Hewitt ist die Zahl der möglichen abgeleiteten Formen eines regelmäßigen Tuscarora-Zeitworts nicht geringer als zwischen 2800 und 3000. Interessant ist noch das Folgende, was uns AR 20, XX, auf Grund von Hewitts Forschungen mitgeteilt wird: „It is well known that the aboriginal languages possess inflections for normal states, such as sitting, standing, reclining and moving; but the recent researches show that there are inflections also for mystical states, and that some of these quite significantly correspond with the inflections for singing or dancing." Es sei noch erwähnt, daß das von den übrigen irokesischen Sprachen ziemlich stark abweichende Cherokee eine eigene, von dem Halbblut Sequoya oder George Gist erfundene Silbenschrift besitzt.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 76ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Iroquoian languages, Washington 1888 (BBE 6). — J. G. Shea, A French-Onondaga dictionary (Dictionnaire françois-onontagué), New York 1860 (1859) (m. u.). - Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 206ff. (Die Sprache der Irokesen). — N. O. [J. A. Cuoq], Etudes philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amérique, Montréal 1866 (m. u.). — J. A. Cuoq, Lexique de la langue iroquoise avec notes et appendices, Montréal 1882. - J. N. B. Hewitt, Iroquoian cosmology (AR 21, 127ff.). -- AR 12, XXXVf., 17, LIIIf., 20, XX. -- H. C. von der Gabelentz, Grammatik der tscherokesischen Sprache, Greifswald 1852 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 223f. (Die Sprache der Tscherokesen). J. Mooney, Myths of the Cherokee (AR 19, 1ff.).

6. Siouisch.

Der siouische Sprachstamm umfaßt die folgenden Sprachen: I. Dakota oder Sioux, in Montana, Nord-Dakota, Süd-Dakota, Nebraska (hieher gehören die Dialekte der Santee, Teton, Yankton, Assiniboin); II. Cegiha, in Nebraska und Indian Territory (Dialekte der Omaha, Ponka, Kwapa, Osage, Kansas); III. Tciwere, in Kansas, Nebraska, Indian Territory (Dialekte der Oto, Missouri, Iowa); IV. Hotcañgara oder Winnebago in Nebraska, Wisconsin, Michigan; V. Mandan, in Nord-Dakota; VI. Hidatsa, in Nord-Dakota und Montana (Dialekte der eigentlichen Hidatsa, Gros-Ventres oder Minnetaree und der Absaroka oder Crow); VII. Tutelo, in Kanada; VIII. Catawba, in Süd-Karolina; IX. Biloxi, in Louisiana und Indian Territory. Eine umstrittene Frage ist: sind die östlichen siouischen Stämme von der großen, nordwestlichen Masse abgezweigt, oder ist die Urheimat der siouischen Völker vielmehr an der atlantischen Küste zu suchen? Die meisten Forscher scheinen der letzteren Meinung zugeneigt, aber Cyrus Thomas verficht in seiner „Introduction to the study of North American archaeology" (Cincinnati 1903, 161ff.) den nordwestlichen Ursprung der atlantischen Stämme. Bis jetzt ist noch keine Verwandtschaft mit anderen Sprachen nachgewiesen (man hat an muskogeische oder an irokesische und, gewiß mit Unrecht, an altaische Zusammenhänge gedacht).

Was den Grad ihrer Kompliziertheit betrifft, sind die siouischen Sprachen untereinander sehr verschieden. Einige, wie das Dakota und das Hidatsa, sind ziemlich einfach, während das Cegiha, das Tciwere und das Hotcañgara

zu den verwickeltsten Sprachen Nord-Amerikas gehören. AR I, XVII f., wird auf Grund von Dorseys Untersuchungen darüber das Folgende gesagt: „These languages are excessively complex because of the synthetic characteristics of the verb, incorporated particles being used in an elaborate and complex scheme. In these languages six general classes of pronouns are found: 1 the free personal, 2 the incorporated personal, 3 the demonstrative, 4 the interrogative, 5 the relative, 6 the infinite. One of the most interesting features of the language is found in the genders or particle classifiers. The genders or classifiers are animate and inanimate, and these are again divided into the standing, sitting, reclining and moving; but in the Winnebago the reclining and moving constitute but one class. They are suffixed to nouns, pronouns, and verbs. When nouns, adjectives, adverbs, and prepositions are used as predicants, i. e., to perform the function of verbs, these classifiers are also suffixed. The classifiers point out with particularity the gender or class of the subject and object. When numerals are used as nouns the classifiers are attached (vgl. das athapaskische Hupa, gewisse Algonkin-Mundarten und verschiedene Sprachen des pazifischen Gebietes). In nouns and pronouns case functions are performed by an elaborate system of postpositions in conjunction with the classifiers. The verbs are excessively complex by reason of the use of many incorporated particles to denote cause, manner, instrument, purpose, condition, time, etc. Voice, mode, and tense are not systematically differentiated in the morphology, but voices, modes, and tenses, and a great variety of adverbial qualifications enter into the complex scheme of incorporated particles.“ In mancher Hinsicht erinnert diese Beschreibung an die verwickelte Morphologie des Algonkin und des Irokesischen. Was das weit einfachere Dakota betrifft, hebe ich folgendes hervor. Die Ausdrücke für belebte Wesen haben eine — bei unbelebten Dingen nur selten gebrauchte — durch ein Suffix gekennzeichnete Pluralbildung und dasselbe Suffix pluralisiert die Pronomina und das pronominale Subjekt und Objekt in der Konjugation (nur beim Objekt der dritten Person wird die Mehrheit anders ausgedrückt). Im nahe verwandten Hidatsa dagegen werden Singular und Plural formell nicht geschieden und scheint auch jeder Ansatz zur Wertunterscheidung zu fehlen. Wie auch in anderen Sprachen der neuen Welt wird das Adjektiv im Dakota und seinen Verwandten bei prädikativem Gebrauch zum Verbalausdruck. Die possessive Flexion der Nomina ist präfigierend, während die Personsbezeichnung am Verbum teils präfigierend, teils aber infigierend und suffigierend ist. Die ganze Konjugation wird beherrscht durch den Gegensatz von transitiv und intransitiv, welcher in der Nominalflexion — die nur lokale Kasusverhältnisse zum lautlichen Ausdruck bringt — nicht durch äußere Zeichen sichtbar ist. Ebenso wie das inkorporierte persönliche Fürwort, besitzt aber auch das selbständige Personale einen Kasus transitivus und intransitivus. Parallelen zur transitiven und intransitiven Konjugation des Dakota und Hidatsa bieten das Eskimo, das Tsimshian, das Baskische, das Tschuktschische. Eine Eigentümlichkeit, welche das Dakota mit zahlreichen amerikanischen Sprachen gemein hat, ist die Unterscheidung einer inklusiven und exklusiven 1. Pers. Plur. beim Pronomen und in der Verbalflexion.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 111 ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Siouan languages, Washington 1887 (BBE 5). AR 1, XVII ff. 8, XX 12, XXXV 13, XXXIII f. W. J. McGee, The Siouan Indians (AR 15, 153 ff.). H. C. von der Gabelentz, Grammatik der Dakotasprache. Leipzig 1852. — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 214 ff. — S. R. Riggs, Dakota grammar, texts, and ethnography. Edited by J. O. Dorsey, Washington 1893 (CNAE 9). S. R. Riggs, A Dakota-English dictionary. Edited by J. O. Dorsey, Washington 1890 (CNAE 7). J. Mooney, Songs of the Sioux (AR 14, 1061 ff.), Sioux glossary (l. c. 1075 ff.). — J. O. Dorsey, The Çegiha language, Washington 1890 (CNAE 6). J. O. Dorsey, Omaha and Ponka letters, Washington 1891 (BBE 11). — W. Matthews, Ethnography and philology of the Hidatsa Indians, Washington 1877. — J. Mooney, The Siouan tribes of the East, Washington 1894 (BBE 22). — A. F. Chamberlain, The Catawba language, Toronto 1888 (m. u.). — A. S. Gatschet, Grammatic sketch of the Catawba language, Washington 1900 (m. u.)

7. Yuchisch.

Ursprünglich saßen die Yuchi im Savannah-Gebiete, an der Grenze Süd-Karolinas und Georgias, jetzt aber sind sie angesiedelt im Indian Territory am Arkansas-Fluß. Nach Gatschet zeigt ihre Sprache keine Wurzelverwandtschaft mit irgend einer anderen Sprache Amerikas.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 126 f. — A. S. Gatschet, A migratiod legend of the Creek Indians I, Philadelphia 1884, 17 ff.

8. Muskogeisch.

Einmal bewohnten muskogeische Stämme fast das ganze Gebiet vom Savannah-Fluß bis zum Mississippi und vom Golf von Mexiko bis zum Tennessee. Jetzt sind sie größtenteils im Indian Territory ansässig. Von den muskogeischen Dialekten nenne ich besonders das Choctaw, von dem das Chickasaw nur sehr wenig verschieden ist, das Muskogee oder Creek und das Hitchiti.

Ein auf dem Choctaw basierter Jargon war die Mobilian trade language der Golf-Staaten.

Beim Nomen ist, wenigstens im Creek, die Anwesenheit von Zeitformen zu konstatieren, was z. B. an algonkische Dialekte und an das alaskische Eskimo erinnert. Die Kategorien belebt und unbelebt sind dem Muskogeischen unbekannt. Die Zahl wird nur bei wenigen Substantiven des Creek lautlich zum Ausdruck gebracht. Im Choctaw fehlt beim Nomen jede Bezeichnung des Plurals. Die Kasusbildung findet, soweit sie vorhanden ist, durch Suffixe statt. Die possessive Flexion ist, wie in den meisten Sprachen des neuen Kontinents, von Unwesentlichem abgesehen, durchaus präfigierend. Nur das Choctaw unterscheidet inklusive und exklusive Formen beim Fürwort der 1. Pers. Plur. und in der Verbalflexion. Durch Reduplikation werden bei den Verba, Adjektiva und einigen Numeralia distributive Formen gebildet, welche oft eine frequentative Funktion haben (dieselbe Eigentümlichkeit begegnet uns in Sprachen der Westküste). Das prädikative Adjektiv wird in einen Verbalausdruck verwandelt. In der Creek-Mundart werden das direkte und das indirekte pronominale Objekt der Verbalform einverleibt, wie im Nahuatl und im Baskischen. In allen Hinsichten ist das präfigierende, suffigierende, infigierende Creek-Verbum üppig entwickelt. Es ist sehr reich an Modi und Tempora und besitzt eine negative und eine interrogative Konjugation. Auch das Choctaw hat ein

verwickeltes Verbalsystem, obwohl es dem des Creek nachzustehen scheint. Dieser Sprachstamm hat, abweichend von den meisten dezimal rechnenden östlichen Sprachen, ein quinäres Zahlsystem (wie z. B. das Tonkawa, das Zuñi, das Yuma).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 94 f. — J. C. Pilling, Bibliography of the Muskhogean languages, Washington 1889 (BBE 9). — C. Byington, Grammar of the Choctaw language, Philadelphia 1870. — A. S. Gatschet, A migration legend of the Creek indians I, Philadelphia 1884. — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 232 ff., IV, 1, 142 ff. — J. Mooney, AR 19, 187. — C. MacCauley, The Seminole Indians of Florida (AR 5, 469 ff.). — A. S. Gatschet, ZfE 9, 250.

9. Timuquanisch.

Die ausgestorbene Timuqua-Sprache in Florida ist nach Brinton und Gatschet vielleicht mit dem Caraibischen verwandt, aber ein greifbares Resultat hat die Forschung noch nicht erreicht.

Das Timuqua ist in hohem Grade polysynthetisch, und die Zahl der inkorporierten Partikeln ist eine beträchtliche. Reduplikation ist selten. Neben Suffixen und Infixen gebraucht die Sprache auch Präfixe. Beim Nomen scheinen keine Wertunterscheidungen vorhanden zu sein. Der Plural wird meist durch Nachsetzung von Wörtern, welche eine unbestimmte Mehrheit bedeuten, zum Ausdruck gebracht. Die grammatischen Kasus werden nur durch syntaktische Mittel kenntlich gemacht, während die lokalen Kasusverhältnisse durch Suffixe ausgedrückt werden. Als Prädikat wird das Adjektiv zum Verbum. Die possessive Flexion des Nomens ist suffigierend, die Personsbezeichnung am Verbum zum Teile präfigierend, wodurch eine schärfere Trennung des Nominal- und Verbalausdrucks als in den meisten amerikanischen Sprachfamilien erzielt wird. Nur die präfigierten Personsformen des Zeitworts sind eigentlich verbal, die suffigierten dagegen müssen als mit Possessivelementen versehene Nomina betrachtet werden. Auch die objektive Konjugation hat einen nominalen Charakter. Tempus- und Modusformen sind zahlreich.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 123 ff. — F. Pareja, Arte de la lengua Timuquana compuesto en 1614 y publicado conforme al ejemplar original único por L. Adam y J. Vinson, Paris 1886 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft IV, 1, 161 ff. — A. S. Gatschet, Volk und Sprache der Timucua (ZfE 9, 245 ff.). — A. S. Gatschet, A migration legend of the Creek Indians I, Philadelphia 1884, 11 ff. — A. S. Gatschet, The Timucua language, Philadelphia 1876—1880 (m. u.).

10. Tunicanisch.

Das vor zwei Jahrzehnten noch von ungefähr 25 Individuen bei Marksville in Louisiana gesprochene Tunica scheint mit keiner anderen Sprache verwandt zu sein.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 125. — AR 8, XXI.

11. Natchesisch.

Das schon in den achtziger Jahren beinahe ausgestorbene Natches wurde ursprünglich am Mississippi in der Nähe des Tunica gesprochen. Ob das Taensa ein Natches-Dialekt war, kann leider nicht entschieden werden, denn das in 1882 publizierte Taensa-Material wird meist für eine Fälschung gehalten. Vielleicht ist das Natches ein entfernter Seitenzweig des Muskogeischen.

Nach Gatschet ist das Natches eine polysynthetische Sprache mit reich entwickeltem Verbalsystem.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 95ff. — A. S. Gatschet, A migration legend of the Creek Indians I, Philadelphia 1884, 39. — Grammaire et vocabulaire de la langue Taensa, avec textes traduits et commentés par J. D. Haumonté, [J.] Parisot, L. Adam, Paris 1882 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft IV, 1, 150ff.

12. Chitimachisch.

Das Chitimachische wurde in 1881 noch von ungefähr 50 Individuen in Louisiana gesprochen und zeigt keine Verwandtschaft mit dem Natches oder irgend einer anderen Sprache.

Nach Gatschet ist das Chitimachische polysynthetisch, sowohl präfigierend wie suffigierend. Für die Pronomina der zweiten Person sind, wie in mehreren Sprachen Nord-Amerikas, neben den gewöhnlichen Formen auch Höflichkeitsformen in Gebrauch.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 66f. — A. S. Gatschet, A migration legend of the Creek Indians I, Philadelphia 1884, 45.

13. Attacapisch.

In 1885 wurde diese isolierte Sprache noch von einigen Personen in Louisiana und Texas gesprochen. Die behauptete Verwandtschaft mit dem Karankawischen ist nicht bestätigt worden.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 56f.

14. Caddoisch.

Das Caddoische umfaßt: I. Nord-Caddoisch, die Mundart der Arikara in Nord-Dakota, II. Mittel-Caddoisch oder Pawnee, früher in Nebraska und Kansas, III. Süd-Caddoisch, einmal in Texas, Louisiana, Arkansas und Indian Territory, wieder zerfallend in Caddo, Wichita, Kichai, Adai und andere Dialekte.

Die caddoischen Sprachen sind polysynthetisch und haben eine sehr verwickelte Verbalflexion.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 58ff. (vgl. 45f.). — F. V. Hayden, Brief notes on the Pawnee, Winnebago and Omaha languages, Philadelphia 1868 (m. u.). — Alice C. Fletcher, The Hako: a Pawnee ceremony (AR 22, Part 2). — J. Mooney, Songs of the Caddo (AR 14, 1096ff.), Caddo glossary (l. c. 1102ff.). — AR 9, XXXVI; 13, XXXIV; 14, XLf.

15. Karankawisch.

Diese ausgestorbene Sprache der texanischen Küste scheint, nach dem unvollständigen Material zu urteilen, weder mit dem Attacapischen noch mit anderen Sprachen in genealogischem Zusammenhang zu stehen.

Literatur: J. W Powell, AR 7, 82f. — AR 10, XVII.

16. Coahuiltekisch.

Hieher stellt man verschiedene, meist ausgestorbene Dialekte im südwestlichen Texas und in Mexiko, deren Zusammengehörigkeit nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 68f.

17. Aztecoidisch.

Unter diesem Namen fasse ich diejenigen Sprachen zusammen, welche nach Buschmann und anderen Forschern Verwandtschaft mit dem Nahuatl zeigen. Im Gebiete der Vereinigten Staaten gehören hieher: I. Shoshonisch, eine Menge von Dialekten umfassend, welche sich vom südlichen Texas bis zu tief in Montana und Oregon und vom oberen Lauf des Arkansas bis an das Sprachengewirr der pazifischen Küste, in Süd-Kalifornien bis an diese Küste selbst, ausdehnten und von denen ich nur das Comanche, Moqui, Utah, Paiute und Shoshoni namhaft mache; II. das Pima und das Papago in Arizona, zunächst mit den Sprachen Sonoras verwandt und mit diesen die pimanische oder sonorische Sprachgruppe bildend.

Aus der Grammatik hebe ich nur weniges hervor. Viele aztecoidische Sprachen gebrauchen durch Reduplikation gebildete Kollektivformen in pluralischer Bedeutung, was uns an das Sahaptin, Selish, Tsimshian erinnert. Die possessive Flexion der ersten und zweiten Person ist überall präfigierend, für die dritte Person haben einige sonorische Dialekte Suffixe. Im Verbum geht die Personenbezeichnung der Wurzel voran. Die Zählmethode in diesem Sprachstamme variiert zwischen einem quinär-vigesimalen, einem quinär-dezimalen und einem reindezimalen System.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 108 ff., 98 ff. — Cyrus Thomas, AR 19, 866 ff. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 55 ff., 80 ff., 84 ff., 98 ff. — J. Mooney, Songs of the Comanche (AR 14, 1046 ff.). — J. Mooney, Songs of the Paiute (AR 14, 1052 ff.), Paiute glossary (l. c. 1056 ff.). — S. Powers, CNAE 3, 399. — J. C. E. Buschmann, Grammatik der sonorischen Sprachen, Berlin 1864—1867 (m. u.). — J. C. E. Buschmann, Die Pima-Sprache und die Sprache der Koloschen, Berlin 1857 (m. u.).

18. Tonkawisch.

Die Tonkawa-Sprache war ursprünglich in Texas zu Hause, wurde aber in 1884 nur von 78 Personen im Indian Territory gesprochen. Gatschet bezeichnet sie als ein von allen bekannten Sprachen der Umgegend radikal abweichendes Idiom und hält die mit anderen Sprachen gleichklingenden Ausdrücke für bloße Lehnwörter. Dennoch möchte er auf Grund des ähnlichen Sprachbaues und einzelner lexikalischer Übereinstimmungen mit dem Nahuatl den Gedanken an entfernten Zusammenhang mit den aztecoidischen Sprachen nicht unbedingt ausschließen.

Das Tonkawa ist sowohl präfigierend wie suffigierend. Bei Adjektiva und Verba finden wir Reduplikation, respektive mit pluralischer und frequentativer Bedeutung, ähnlich wie in Sprachen des pazifischen Gebietes. Beim Nomen werden Plurale durch Anhängung eines Suffixes gebildet, und die lokalen Kasusverhältnisse werden durch Postpositionen ausgedrückt. Die Verbalstämme endigen meist auf Vokalen und erleiden im Endvokal im Perfektum eine Änderung. Das Verbum besitzt einen Dual. Die Anwesenheit einer negativen Konjugation wird durch das Tonkawa mit vielen anderen Sprachen geteilt. Die Zählmethode ist quinär, zeigt aber Spuren einer quaternären Rechnung.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 125 f. — A. S. Gatschet, Die Sprache der Tonkawas (ZfE 9, 64 ff.). — AR 6, XXXIII f. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 72 ff., 89 ff., 93 ff., 98 ff.

19. Tanoisch.

Den Taño-Sprachstamm bilden einige Pueblo-Dialekte in New Mexico und Umgebung: Isleta, Jemez, Tesuque, Taos usw.

Die Wörter des Taño sind kürzer als in mancher anderen Sprache Nord-Amerikas. Die Wortbildung und Flexion scheint meist suffigierend zu sein. Beim Nomen sind Wertunterscheidungen vorhanden, und im Tesuque haben die demonstrativen und interrogativen Pronomina verschiedene Formen, welche anzeigen, ob das beigesetzte Substantiv als belebtes oder unbelebtes Wesen gedacht wird. Das Pronomen der 1. Pers. Plur. unterscheidet im Tesuque eine inklusive und exklusive Form. Die Personsbezeichnung geht dem Verbalstamm voran.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 121 ff. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 45 ff., 53 ff., 87, 91 ff., 98 ff. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c., 5 f.

20. Keresisch.

Unter Keresisch versteht man einige untereinander nahe verwandte Dialekte in New Mexico, welche noch wenig erforscht sind.

Zur Aufstellung einer Formenlehre ist fast gar kein Material gesammelt. Die possessive Flexion der Nomina und die Personsbezeichnung in der Konjugation sind, soweit ersichtlich, präfigierend.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 83. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 60 ff., 86, 94 f., 98 ff. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c., 6 f.

21. Zuñisch.

Das Zuñi ist eine isolierte Pueblo-Sprache in New Mexico.

Die Wörter sind oft mehrsilbig, in welcher Hinsicht diese Sprache sich vom Taño unterscheidet. Suffixe sind nicht selten. Die Zählmethode ist quinär, wie z. B. im Tonkawa, im Yuma, in gewissen aztecoidischen Sprachen im Muskogeischen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 138 f. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 59 f. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c., 7. — Matilda Coxe Stevenson, The Zuñi Indians (AR 23, 1 ff.).

22. Yumanisch.

Die Yuma-Sprachen in Arizona, im südlichen Kalifornien und in Nieder-Kalifornien werden von Pimentel als aztecoidisch betrachtet; mit welchem Rechte, kann ich nicht entscheiden. Anderseits hat man nördliche Zusammenhänge vermutet (s. W. Herzog ZfE 10, 449 ff.). Zum Yumanischen gehören u. a. das Mohave, das Hualapai, das Cuchan oder Yuma in engerem Sinne, das Tonto, das Cochimi, nicht aber das Seri und das Waicuru (s. J. N. B. Hewitt, AR 17, 299* ff.).

Das Yuma ist präfigierend und suffigierend. In der Wortbildung spielt die Reduplikation eine Rolle, aber zur Pluralbildung der Nomina wird sie nicht verwendet. Überhaupt besitzt das Substantiv keinen Plural. Die lokalen Kasus werden durch Postpositionen ausgedrückt. Die Possessivelemente und die Subjektspronomina werden vorangesetzt, die Objektspronomina dagegen scheinen

suffigiert zu werden. Reflexive, kausative und andere Verbalformen werden mit Präfixen gebildet. Das Mohave hat eine negative Konjugation. Was die Zählmethode betrifft, liegt im Yuma das quinäre System zugrunde (vgl. z. B. das Zuñi).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 136 ff. — A. S. Gatschet, Der Yuma-Sprachstamm (ZfE 9, 341 ff., 365 ff., 15, 123 ff., 18, 97 ff.). — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 69 ff., 98 ff. — W. J. McGee, The Seri Indians (AR 17, 1* ff.). (Appendix: Comparative lexicology by J. N. B. Hewitt, 299* ff.)

23. Kiowisch.

Die Kiowa wohnten einmal im Quellgebiet des Platte-Flusses, sind aber jetzt im Indian Territory angesiedelt. Ihre Sprache ist bis heute ganz isoliert. Die lexikalischen Übereinstimmungen mit dem Shoshonischen werden meist auf Entlehnung zurückgeführt, doch scheint Zurückhaltung vorläufig empfehlenswert. Ein erschwerender Umstand bei der Sprachvergleichung ist "the fact that the Kiowa have the custom of dropping from the language any word which suggests the name of a person recently deceased, and substituting for the tabooed word another which will convey the same idea" (J. Mooney, AR 17, 152). Ähnliches ist in Sprachen der verschiedensten Völker beobachtet worden.

Das Kiowa besitzt einen Dual beim intransitiven Verbum und bei einigen Nomina. Der Plural der Nomina wird in sehr verschiedener Weise gebildet. Die Personsbezeichnung am Verbum ist präfigierend und für jedes Tempus verschieden (vgl. dieselbe Erscheinung im Otomi und in anderen Sprachen des südlichen Mexikos).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 84. — A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen, 83 f. — AR 6, XXXIV f. — J. Mooney, AR 17, 150 ff., 389 ff. (Kiowa-English glossary, 391 ff., English-Kiowa glossary, 430 ff.). — J. Mooney, Songs of the Kiowa (AR 14, 1081 ff.).

24. Chumashisch.

Das noch nicht ganz ausgestorbene Chumashische wurde einmal in San Buenaventura, Santa Barbara, Santa Inez und anderen süd-kalifornischen Missionsstationen, wie auch auf den Inseln Santa Cruz und Santa Rosa gesprochen.

Das Chumashische ist sowohl präfigierend wie suffigierend. Wie in vielen Sprachen des Westens spielt die Reduplikation eine große Rolle. Die Nomina haben reduplizierte Pluralbildungen distributiv-kollektiver Natur und bei den Verba finden wir durch Reduplikation gebildete Iterativa. Wenn ein mit einem Possessivpräfix versehenes Nomen reduplziert wird, reduplziert man bisweilen auch das Possessivpräfix. Das Chumashische besitzt einen präfigierten Artikel. Das Nomen wird nicht dekliniert. und von Wertunterscheidungen gibt es keine Spuren. Substantiva und Adjektiva werden, prädikativ gebraucht, in einen Verbalausdruck verwandelt. Das Verbum ist durchaus nominal, was schon aus der Identität der Subjektspräfixe mit den Possessivpräfixen hervorgeht. Dieselben Elemente, aber mit erweiternden Suffixen, welche nach dem Numerus verschieden sind, fungieren als selbständige Personalia (von einer einzigen Ausnahme abgesehen). Weder beim Pronomen noch in der Konjugation finden wir den uns aus dem Dakota und anderen Sprachen so geläufigen Gegensatz

von intransitiv und transitiv wieder. Dieselben Subjektspräfixe werden bei transitiven und intransitiven Verba gebraucht, doch zwischen den beiden Klassen besteht der ziemlich äußerliche Unterschied, daß den transitiven Verbalformen das pronominale Objekt als Suffix einverleibt wird. Die negative Konjugation ist präfigierend, die interrogative suffigierend. Die Zählmethode ist dezimal, aber aus der Bildung der Zahlwörter ist es noch deutlich ersichtlich, daß das ursprüngliche Rechnungsprinzip das quaternäre war.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 67 f. — AR 6, XXXI ff. — J. W. Powell, Vocabularies. Santa Barbara family (CNAE 3, 560 ff.). — A. L. Kroeber, UCP 2, No. 2, 31 ff.

25. Salinisch.

Das so gut wie ausgestorbene Salinische war die Sprache der süd-kalifornischen Missionsstationen San Antonio und San Miguel. Der allgemeine Charakter dieser Sprache ist dem des Chumashischen ähnlich, aber im Wortschatz gibt es nur wenige Vergleichungspunkte.

Das Salinische ist äußerst unregelmäßig. Der Plural der Nomina wird durch Suffigierung oder Infigierung eines sehr veränderlichen Elementes gebildet, und dieselbe Pluralbildung finden wir in der Konjugation, sowohl mit Bezug auf das Subjekt wie auf das Objekt. Das Nomen hat keine Deklination, wohl aber eine höchst eigentümliche, hauptsächlich präfigierende Possessivflexion, welche nur im Washo eine Parallele zu finden scheint. Die Subjektsbezeichnung in der Konjugation ist ebenfalls in der Hauptsache präfigierend, die Objektsbezeichnung dagegen suffigierend. Wie im Chumashischen hängt das Zahlwort für „vier" mit dem für „zwei" zusammen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 101 ff. — J. W. Powell, Vocabularies, San Antonio (CNAE 3, 568 f.). — A. L. Kroeber, UCP 2, No. 2, 43 ff.

26. Mariposisch.

Östlich vom Chumashischen und Salinischen und weiter nördlich, eingeschlossen vom Costanischen und Moquelumnischen, wurde das Mariposische (Yokuts) gesprochen. Auch jetzt ist es nicht ausgestorben.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 90 ff. — S. Powers, CNAE 3, 378. — J. W. Powell, Vocabularies, Yokuts family (CNAE 3, 570 ff.).

27. Esselenisch.

Nördlich vom Salinischen, an der Küste, existierte früher das isolierte Esselen. In seinem allgemeinen Charakter weicht es stark vom Chumashischen und Salinischen ab und nähert es sich dem Costanischen und den Sprachen Zentral-Kaliforniens. Das esselenische Lexikon hat mit dem des Costanischen einige Wörter gemein, jedoch nicht genug, um daraus auf Verwandtschaft zu schließen. Wie in mehreren Sprachen der Westküste finden wir im Esselen und im Costano vereinzelte Anklänge an das Eskimo.

Der Sprachbau ist einfach und vorwiegend suffigierend. Die Kasusbildung findet durch Suffixe statt und ist dieselbe bei Nomina und Pronomina. Der Plural der Nomina wird vielleicht durch Reduplikation am Wortende gebildet

(wie im Washo). Die possessiven Elemente gehen dem Nomen voran. Das Verbum inkorporiert — von Zweifelhaftem abgesehen — weder das pronominale Subjekt noch das Objekt. Das Zahlsystem ist quinär, wie im Costano, im Yuma und auch sonst.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 75f. — AR 10. XIVf. — A. L. Kroeber, UCP 2, No. 2, 49ff.

28. Costanisch.

Das Costanische umfaßt einige meist ausgestorbene Dialekte der kalifornischen Küste, u. a. das Mutsun und das Rumsien.

Das Nomen hat keine Wertunterscheidungen. In den Dialekten, wo ein Plural beim Nomen nachweisbar ist, ist dieser durch ein Suffix charakterisiert. Die Kasusbildung ist suffigierend. Es gibt weder eine eigentliche possessive Flexion der Nomina noch eine enge Verbindung der subjektiven und objektiven Pronomina mit dem Verbum. Das Zahlsystem ist quinär wie in vielen Sprachen des Westens. Auf ältere Verhältnisse deutet die Verwandtschaft des Wortes für „vier" mit dem für „zwei".

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 70f. — F. Arroyo de la Cuesta, Grammar of the Mutsun language, New York 1861 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 2, 257ff. — J. W. Powell, Vocabularies, Mutsun family (CNAE 3, 535ff.). — A. L. Kroeber, UCP 2, No. 2, 69ff.

29. Moquelumnisch.

Moquelumnisch wurde teils an der Küste, teils im Inlande gesprochen. Es ist noch nicht ausgestorben. Vielleicht ist es mit dem angrenzenden Costanischen verwandt.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 92f. — J. W. Powell, Vocabularies, Mutsun family (CNAE 3, 535ff.).

30. Washoisch.

Die Washo sind ein kleiner Stamm des Inlandes, an der Grenze Kaliforniens und Nevadas. Ihre Sprache scheint mit keiner anderen genealogisch zusammenzuhängen. Am ehesten dürfte man etwa an Verwandtschaft mit dem Salinischen denken.

Das Washo bildet den Plural durch Reduplikation am Wortende. Die Possessivflexion und die Personbezeichnung am Verbum sind präfigierend (abgesehen von der dritten Person, welche nicht positiv charakterisiert ist).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 131. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c., 2. — J. Mooney, AR 14, 1051. — A. L. Kroeber, UCP 2, No. 2, 47, 61.

31. Pujunisch.

Westlich von den Washo, aber sich weiter nach Norden ausdehnend, wohnten pujunische oder Maidu-Stämme. Welche Reste noch heute von ihnen übrig sind, weiß ich leider nicht. Von ihrer Sprache ist nur wenig bekannt.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 99f. — S. Powers, CNAE 3, 307—310, 313. — J. W. Powell, Vocabularies, Maidu family (CNAE 3, 586ff.).

32. Yanisch.

Die Yana oder Nozi sind ebenfalls ein Stamm des kalifornischen Inlandes. Sie waren eingeschlossen von pujunischen, sastischen und copehischen Stämmen. In 1884 waren noch 35 Individuen des Stammes übrig. Nach ihrer eigenen Überlieferung wären die Yana vom fernen Osten in Kalifornien gekommen. Ihre Sprache hängt, soweit ersichtlich, mit keiner anderen zusammen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 135. — S. Powers, CNAE 3, 277.

33. Copehisch.

Das Copehische — westlich vom Pujunischen und Yanischen — umfaßt das Patwin und das Wintun Die sogenannten Digger-Indianer, welche Loew in 1874 im südlichen Kolorado-Gebiete vorfand, gehörten dem Wintun-Stamme an.

Die meisten Wörter des Wintun sind zweisilbig. Die Pluralendung der Substantiva ist dieselbe wie im Eskimo, im Tschuktschischen, im Samojedischen, im Finnischen, welche Übereinstimmung an sich natürlich nichts besagt. Man könnte den Eindruck bekommen, daß in dieser Sprache Reste einer Vokalharmonie vorhanden sind.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 69f. A. S. Gatschet, Zwölf Sprachen 76ff. 88 98ff. — S Powers, CNAE 3, 232f., 236f. — J. W Powell, Vocabularies Wintun family (CNAE 3, 518ff.).

34 Yukisch.

Die alten Wohnsitze der Yuki sind teils am Meere, teils im Inland. Ihre nächsten Nachbarn waren copehischen und kulanepischen Stammes Die Yuki-Sprache scheint vereinzelt dazustehen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7 135f — S Powers, CNAE 3. 197. — J. W. Powell Vocabularies, Yuki family (CNAE 3, 483ff.).

35. Kulanapisch.

Die kulanapische oder Pomo-Familie umfaßt verschiedene Dialekte der Küstengegend Kaliforniens. Verwandtschaff mit dem Chimarikischen ist nicht ausgeschlossen

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 87ff. S. Powers, CNAE 3 167. — J. W. Powell, Vocabularies pomo family (CNAE 3, 491ff.).

36. Wishoskisch.

Das Wishoskische ist eine kleine Dialektgruppe an der Westküste Verwandtschaft mit dem Weitspekischen ist wohl vermutet worden, aber nicht bewiesen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 132f — S. Powers, CNAE 3, 99. — J W Powell, Vocabularies, Wishosk family (CNAE 3, 478ff.).

37. Chimarikisch.

Auch das in zwei Dialekte zerfallende Chimarikische, das nordwestlich vom Copehischen gesprochen wurde und vom Wishoskischen durch athapaskische Mundarten getrennt war, hat keine sichere Verwandtschaft mit anderen

Sprachen. Jedoch zeigt der Wortschatz viele Übereinstimmungen mit dem Kulanapischen und bei fortgesetzter Forschung wird sich vielleicht Urverwandtschaft beweisen lassen.

Die Pluralendung der Nomina scheint dieselbe zu sein wie im copehischen Wintun. Die Zählmethode beruht auf dem quinären Prinzip.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 63. — A S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c. 2. — J. W. Powell, Vocabularies, Chimariko family (CNAE 3, 474 ff.).

38. Weitspekisch.

Das Weitspekische am unteren Klamath und an der Küste gilt für isoliert. Früher hat man an Zusammenhang mit dem Wishoskischen gedacht.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 131 f. — S. Powers, CNAE 3, 44 f. — J. W. Powell, Vocabularies, Yurok family (CNAE 3, 460 ff.).

39. Quoratisch.

Das Quoratische ist eine kleine Dialektgruppe im nördlichen Kalifornien.

Es ist ein interessanter, an das Indogermanische erinnernder, suppletivischer Zug, daß viele Verba die verschiedenen Tempora nicht von derselben Wurzel bilden (vgl. das Sastische).

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 100 f. — S. Powers, CNAE 3, 32 f., 45. — J. W. Powell, Vocabularies, Karok family (CNAE 3, 447 ff.).

40. Sastisch.

Das Sastische im nördlichen Kalifornien bis über die Grenze Oregons umfaßt auch die früher als eine besondere Familie betrachteten palaihnihischen Mundarten.

Das Sastische ist in hohem Grade agglutinierend. Wie im Quoratischen werden die Tempora mancher Verba von verschiedenen Wurzeln gebildet.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 105 f. (vgl. 97 f.). — S. Powers, CNAE 3, 250, 272 f. — J. W. Powell, Vocabularies, Shasta family (CNAE 3, 607 ff.) Achomâwi family (l. c. 601 ff.) — J. Mooney, AR 14, 1052.

41. Lutuamisch.

Das Lutuamische ist die Sprache der Klamath und Modoc an der Grenze Kaliforniens und Oregons, vornehmlich im Gebiete der Klamath Lakes. Der Wortschatz zeigt Übereinstimmungen mit benachbarten Sprachen, ohne daß sich freilich etwas Sicheres über die Art solcher Vergleichungspunkte behaupten ließe.

Das Klamath ist präfigierend und suffigierend, aber während Suffixe sowohl in der Flexion wie in der Ableitung gebraucht werden. sind Präfixe nur derivativ. Die Nomina zerfallen in zwei Wertklassen, welche besser mit höher und nieder als mit belebt und unbelebt bezeichnet werden. Eine weitere Klassifikation wird sich unten bei den Zahlwörtern ergeben. Ein eigentlicher Plural ist beim Nomen nicht vorhanden, aber statt dessen besitzt es durch Reduplikation gebildete Distributivformen, was an verschiedene andere Sprachen des westlichen Nord-Amerikas erinnert. Das Klamath besitzt verschiedene, durch Suffixe gebildete Kasusformen, unter welchen ich den Subjektiv oder Nominativ, den Objektiv, der zugleich unserem Akkusativ und Dativ entspricht, und den

Possessiv besonders hervorhebe. Die Kasusbildung der Substantiva, Adjektiva Numeralia und Pronomina ist wesentlich dieselbe (nur sind die Kasusformen beim Substantiv zahlreicher). Das Nomen hat keine possessive Flexion. Das Adjektiv kongruiert mit dem Nomen im Kasus und in der absoluten oder distributiven Form (Kongruenz des Adjektivs mit dem Nomen ist in amerikanischen Sprachen selten und im nördlichen Kontinent wüßte ich außer dem Eskimo und dem Algonkin-Dialekte der Micmac nicht viele Sprachen als Parallelen zum Klamath anzuführen). Die Konjugation ist einfach. Zwischen transitiven und intransitiven Zeitwörtern wird formell keine Scheidung gemacht. Weder das Subjektspronomen noch das Objektspronomen ist mit dem Verbum zusammengeschweißt. Auch das Verbum hat distributive Reduplikationsbildungen. Die Zahl, die Gestalt, die Haltung und die Art der Bewegung des Subjektes oder Objektes werden durch bestimmte Präfixe am Verbum zum Ausdruck gebracht (ein Plural findet sich aber fast nur bei intransitiven Verba). Es gibt zwei Tempora und drei Modi, aber an Genera — welche durch Präfixe gebildet werden — ist das Klamath-Verbum nicht arm. Das Zahlsystem beruht, wie in vielen Sprachen des Westens, auf quinärer Grundlage. Auch bei den Zahlwörtern findet man reduplizierte Formen mit distributiver Bedeutung. Eine Eigentümlichkeit, die uns sporadisch im Osten des Kontinents, häufig aber in den Sprachen des nördlichen pazifischen Gebietes begegnet und außerhalb Amerikas bei den Giljaken nachgewiesen ist (s. L. J. Sternberg, Izvěstija Imperatorskoj Akademii nauk 13, 409 f.), ist die Modifikation der Zahlwörter gemäß der Art der gezählten Gegenstände. Was die modifizierenden Zahlwortsuffixe des Klamath betrifft, sagt Gatschet: "As an appendix to the numerals we may consider the classifiers, which consist of verbal forms or particles, and are appended to the numeral to indicate the shape or exterior of the objects counted." "They are appended only to the numerals above ten, and not to the decadic numbers, or numbers divisible by ten." "These suffixations are intended to classify only the unit or units after the decade, and not the decade itself." "The verbs serving as classifiers differ according to the shape of the counted objects, but all agree as to their common signification of depositing, placing on the top of." In anderen Sprachen werden alle Zahlwörter mit den Klassenzeichen versehen, so daß das Klamath mit seiner nicht leicht zu erklärenden Beschränkung auf die einer Dekade zugefügten Einer jedenfalls eine Sonderstellung einnimmt.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 89f. — AR 1, XIXff. — A. S. Gatschet, The Klamath Indians of southwestern Oregon, Washington 1890 (CNAE 2).

42. Takilmisch.

Das Takilma im südlichen Oregon zeigt keine ausgesprochene Verwandtschaft mit den Sprachen der Umgebung.

Bei Gatschet finde ich die folgende Notiz über diese wenig bekannte Sprache: "The numeral series follows the quinary system, but none of the color names show a trace of syllabic reduplication, which is so frequently met with in the color adjectives of the interior of Oregon."

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 121. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c. 4f.

43. Kusisch.

Das Kusische war ursprünglich an der Küste Oregons zu Hause. Nach Gatschet ist die Zählmethode des Kusa quaternär.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 89. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c. 4.

44. Yakonisch.

Das Yakonische, nördlich vom Kusischen, umfaßt auch das Sayuskla, das früher für ganz isoliert gehalten wurde.

Das Personalpräfix der ersten Person im Yakona ist gleichlautend mit dem des Kalapuyischen. Von den Zahlwörtern dieser Mundart sagt Gatschet: "The numerals do not follow the quinary system of counting, four being made up with the elements of two." Dasselbe gilt vom Sayuskla, wo die Wörter für „zwei", „vier" und „acht" miteinander verwandt sind. Ferner wird uns vom Sayuskla mitgeteilt, daß "some of the color adjectives are formed by syllabic reduplication".

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 133ff. — A. S. Gatschet, Indian languages of the Pacific states &c. 3f.

45. Kalapuyisch.

Das noch nicht ausgestorbene Kalapuya scheint nicht mit anderen Sprachen Oregons zusammenzuhängen.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 81f.

46. Sahaptisch.

Das Sahaptische, in Oregon, Washington und Idaho, zerfällt in zwei Abteilungen: I. Sahaptisch in engerem Sinne, die Dialekte der eigentlichen Sahaptin oder Nez-Percés, der Klikitat, der Walawala und anderer Stämme umfassend; II. Waiilatpuisch, aus den Mundarten der Cayuse und Molale bestehend. Die Verwandtschaft des Waiilatpuischen mit dem Sahaptin ist von Hewitt außer Zweifel gestellt.

Im Sahaptin wird der Plural der Nomina in der Regel durch Reduplikation im Anlaute gebildet, im Walawala aber mittels eines Suffixes. Die Deklination in beiden Sprachen ist suffigierend. Unter den Kasus sind der Nominativ, der Akkusativ und der Genitiv besonders hervorzuheben. Die Pronominalflexion ist mit der Nominalflexion wesentlich identisch. Die Personbezeichnung in der Konjugation ist präfigierend im Sahaptin (die Pluralformen sind aber als solche auch durch ein Suffix charakterisiert), während im Walawala zwei Typen bestehen, von denen der eine durch Vorsetzung der Pronomina vor den Verbalstamm, der andere durch Suffigierung der Pronomina gebildet wird. Die objektive Konjugation des Sahaptin hat viele Besonderheiten. Was die Tempora betrifft, zeigen das Sahaptin und das Walawala eine reiche Entwicklung. Die Zählmethode beruht auf quinärer Grundlage, obwohl die Bildung des Wortes für „vier" ältere Verhältnisse durchschimmern läßt.

Literatur: J. W. Powell, AR 106f., 127f. — Pandosy, Grammar and dictionary of the Yakama language, London 1862 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 248ff. — AR 15, XLV, XLIX, LIIIf., LVII, LXXXIVf.

47. Chinookisch.

Diese Familie umfaßt einige Dialekte am Unterlauf des Columbia-Flusses, teils in Oregon, teils in Washington, von denen ich nur das eigentliche Chinook und das Kathlamet besonders erwähne. Eine im Wortschatz sich stets mehr anglisierende Vereinfachung des Chinook mit Beimischung von Nootka, Selish und Französisch ist der Chinook-Jargon (Oregon trade language).

Im Chinook wird der Plural der Nomina durch Suffixe gebildet. Bei den Personalia ist ein Dual vorhanden und in der ersten Person desselben und des Plurals werden inklusive und exklusive Formen unterschieden. Die possessive Flexion des Hauptworts und die Subjektsbezeichnung am Verbum sind präfigierend. In der objektiven Konjugation scheint das pronominale Objekt dem Subjekt voranzugehen. Das dekadische Zahlsystem zeigt noch eine Spur quinärer Rechnung.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 65f. — J. C. Pilling, Bibliography of the Chinookan languages (including the Chinook Jargon), Washington 1893 (BBF 15). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 254ff. — G. Gibbs, Alphabetical vocabulary of the Chinook language, New York 1863 (m. u.). — F. Boas, Chinook texts, Washington 1894 (BBE 20). — F. Boas, Kathlamet texts, Washington 1901 (BBE 26). — H. Hale, An international idiom. A manual of the Oregon trade language or "Chinook Jargon", London 1890. — G. Gibbs, A dictionary of the Chinook Jargon or trade language of Oregon, New York 1863.

48. Selishisch.

Der selishische Sprachstamm umfaßt eine Menge von Dialekten in Oregon, Washington, Montana und Britisch-Columbia, wie z. B. Atnah, Bellacoola, Chehalis, Nisqualli, Selish, Shooswap, Tillamook. Boas und Gatschet haben Vergleichungspunkte mit dem Wakashischen entdeckt, welche einen gemeinsamen Ursprung der beiden Sprachfamilien wahrscheinlich machen.

Es gibt im Selish verschiedene Pluralbildungen der Nomina. Am meisten verbreitet ist die mittels eines Präfixes, aber auch manche Wörter bilden den Plural durch Reduplikation, wie in mehreren Sprachen des Westens. Die Possessivflexion ist teils präfigierend, teils suffigierend. Die Abwandlung der persönlichen Konjugation geschieht durch Präfixe, welche von den Possessivelementen verschieden sind, und auch sonst ist die Verbalflexion hauptsächlich präfigierend. Das Zahlsystem ist dekadisch.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 102ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Salishan languages, Washington 1893 (BBE 16). — G. Mengarini, A Selish or Flat-head grammar (Grammatica linguae Selicae), New York 1861 (m. u.). — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 243ff. — G. Gibbs, Vocabularies, Selish family (CNAE 1, 247ff., 267ff.). — G. Gibbs, Dictionary of the Niskwalli (CNAE 1, 285ff.).

49. Kitunahisch.

Das Kitunahische ist eine isolierte Sprache Montanas und Britisch-Columbias.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 85.

50. Chimakuisch.

Auch das Chimakuische, in Washington am Puget Sound, hat keine allgemein anerkannte Verwandtschaft mit anderen Sprachen. In Hodges Handbook

of American Indians sagt Livingston Farrand im Artikel Chimakuan family: "The Chimakuan dialects have not been thoroughly studied, but the material collected shows the language to be quite independent, though with certain phonetic and morphologic relations to the Salish and Wakashan." In diesem Falle, wie in vielen anderen, wären eine Grammatik und ein Wörterbuch sehr erwünscht.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 62f.

51. Wakashisch.

Das Wakashische, in Washington, Vancouver Island und Britisch-Columbia, umfaßt die Mundarten der Aht- und Hailtsuk-Stämme. Die Aht-Sprache wird auch Nootka genannt. Unter den Hailtsuk-Dialekten hebe ich das eigentliche Hailtsuk und das Kwakiutl hervor. Wahrscheinlich ist das Wakashische mit dem Selishischen urverwandt.

Wie im Eskimo spielt die derivative Komposition in diesen Sprachen eine große Rolle: «elle consiste essentiellement — sagt de la Grasserie — à classifier les mots d'une manière concrète, en les terminant par une syllabe qui indique qu'ils ont rapport à tel objet; cette syllabe exprime cet objet dans le conglomérat, mais le plus souvent [im Eskimo ausnahmslos], s'il s'agissait du même exprimé séparément, on emploierait un autre mot.» «Il est vrai que le mot dérivant n'est souvent autre que la déformation extrême du même mot isolé, mais il n'en est pas toujours ainsi. L'emploi d'un tel procédé devient un instrument de concrétisme; la plupart des verbes prennent ainsi une base matérielle, on ne se figure pas l'action sans son objet ou son instrument actuels.» Das Nomen hat durch Reduplikation gebildete, den Plural ersetzende Kollektiv- oder Distributivformen und im Kwakiutl bestehen ähnliche Bildungen mit pluralischer Bedeutung auch beim Verbum. Im Nootka wird die Mehrheitsform des Hauptwortes gewöhnlich mittels eines Suffixes gebildet, obwohl auch reduplizierte Plurale und solche mit Wurzelmodifikation vorkommen. Die Verba des Nootka haben im Plural nicht selten eine ganz andere Wurzel. Das Fürwort der 1. Pers. Plur. im Kwakiutl hat inklusive und exklusive Formen, welche Unterscheidung wir in der Verbalflexion wiederfinden. Bei demonstrativen und possessiven Pronomina unterscheidet man in derselben Sprache vier Entfernungen: «1 près de celui qui parle, 2 près de celui à qui on parle, 3 éloigné visible, 4 éloigné invisible» (beim Possessivum beziehen diese Bestimmungen sich selbstverständlich auf das Besessene). Ähnliche Deixis-Unterschiede sind uns auch aus vielen Sprachen der alten Welt geläufig. Im Kwakiutl sind die intransitive und die transitive Konjugation deutlich geschieden. Das transitive Verbum hat eine objektive Flexion. In der dritten Person finden wir im Verbum die vier Entfernungen wieder. Mit Tempora und Modi sind die wakashischen Sprachen genügend ausgestattet. Ich erwähne besonders den Interrogativus und den wenigstens im Nootka vorhandenen Relativus. Was die Zahlwörter betrifft, begegnen uns hier wieder die Klassenzeichen, die wir schon aus dem Klamath und einigen anderen Sprachen kennen lernten. Wie schon oben erwähnt, bietet das Giljakische eine außer-amerikanische Parallele. Die Einteilung der gezählten Gegenstände in Klassen ist im Wakashischen sehr subtil. Was z. B. das Nootka

betrifft, lesen wir bei de la Grasserie: «la classification qui préside est souvent double; on ne se contente pas de classer suivant que l'objet est rond, long, plat etc., mais on distingue encore p. ex., la chose ronde en canot et la chose ronde sur le rivage.» Und vom Kwakiutl sagt er: «le mot de nombre change de classification, suivant qu'il s'agit d'un objet plein ou vide, d'une coupe, d'une boite ou d'un canot; cette circonstance qu'un objet est plein ou vide semble avoir frappé l'esprit; il s'agit là cependant d'une sous-classification exprimée par l'addition d'un second mot.» Es sei noch erwähnt, daß in den wakashischen Dialekten vermischte Spuren quaternärer und quinärer Zählmethode nachweisbar sind.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 128 ff. — J. C. Pilling, Bibliography of the Wakashan languages, Washington 1894 (BBE 19). — R. de la Grasserie, Cinq langues, 323 ff., 441 ff. — G. Gibbs, CNAE 1, 143 ff.

52. Tsimshianisch.

Diese in Tsimshian und Nasqa zerfallende Familie trennt das Wakashische vom Skittagetischen. Nach Westen reicht sie bis zur Küste, während ihr Gebiet nach Osten von athapaskischen Dialekten eingeschlossen ist. In seinem allgemeinen Charakter ist das Tsimshianische mehreren Sprachen der Westküste ähnlich.

Die Nominalbildung ist mehr präfigierend als suffigierend. Die Mehrheitsformen der Nomina und Verba werden teils mittels vollständiger oder partieller Doppelung gebildet, teils auch durch Präfixe usw. Bei einigen Nomina und Verba finden wir auch hier die bekannte Suppletiverscheinung, daß im Plural ein anderer Stamm gebraucht wird als im Singular (in den meisten Sprachen beschränkt sich diese Eigentümlichkeit auf Verba). Wie in einigen anderen Sprachen des Nordwestens sind im Tsimshian auch Plurale mit irgend einer teilweisen Wurzelmodifikation vorhanden (vgl. die Ablautsplurale des athapaskischen Hupa und des Jenissei-Ostjakisch-Kottischen). Das Tsimshian besitzt eine sehr komplizierte Possessivflexion. Boas (bei Schulenburg) sagt darüber: "The dependent possessive pronoun is affixed to the noun to which it belongs. There are distinct forms for the object being present or absent, and three tenses, past, present and future. There is no difference between the possessive form of the noun and the intransitive verb, and it seems to the writer that according to the logical form of the Tsimshian language both must be considered identical. The temporal prefixes and the forms for presence and absence are also identical with those of the verb." Wie sonst hie und da in Amerika sind die beiden vorhandenen grammatischen Kasus der unabhängigen Personalia von verschiedenen Stämmen gebildet. In der Konjugation trifft uns der tiefgehende Unterschied zwischen den transitiven und intransitiven Verba. Die logischen Verhältnisse sind hier wesentlich dieselben wie im Eskimo, im Dakota und anderen Sprachen, in denen eine transitiv-intransitive Kasusanschauung vorherrscht. Das Tsimshian ist reich an Tempora und Modi und besitzt sowohl eine interrogative wie eine negative Konjugation. Bei den Zahlwörtern unterscheidet man sieben Klassen, je nach der Art der gezählten Gegenstände: 1. wenn sich das Zählen auf keinen bestimmten Gegenstand bezieht,

2. für flache Gegenstände und Tiere, 3. für runde Gegenstände und Zeiteinteilungen, 4. für Menschen, 5. für lange Gegenstände (das Suffix dieser Klasse bedeutet „Baum"), 6. für Kanoes, 7. für Maße. Auch sonst bietet die Tsimshian-Grammatik manche interessante Er cheinung, die ich hier unerwähnt lassen muß.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 63 ff. — F. Boas, Die Tsimshian (ZfE 20, 231 ff.). — A. C. Graf von der Schulenburg, Die Sprache der Zimshian-Indianer in Nordwest-Amerika, Braunschweig 1894. — R. de la Grasserie, Cinq langues, 167 ff. — G. Gibbs, CNAE 1, 143 ff., 155 f. — F. Boas, Tsimshian texts, Washington 1902 (BBE 27).

53. Skittagetisch.

Das von den Haida-Stämmen gesprochene Skittagetische ist auf die Queen Charlotte Islands, Forrester Island und den Südosten von Prince of Wales Island beschränkt. Es hat viele Wörter mit dem Koloschischen gemein und Boas ist auf Grund davon geneigt, Urverwandtschaft zwischen den beiden Sprachen anzunehmen.

Die Wortbildung ist sowohl präfigierend wie suffigierend. Die Nomina zerfallen in persönliche und unpersönliche, welche Unterscheidung aber nur aus den Artikeln ersichtlich ist. Der Plural der Substantiva wird auf verschiedene Weise gebildet, meist durch Suffixe und Präfixe. Reduplikation gehört nicht zu den vom Haida gebrauchten Mitteln, die Mehrheit auszudrücken. Wohl aber finden wir Mehrheitsformen mit partieller Wurzeländerung. Die grammatischen Kasus werden am deutlichsten beim Personale zum Ausdruck gebracht (die Kasusbildung der persönlichen Fürwörter ist zum Teile suppletivisch). Das Haida scheint weder eine eigentliche possessive Flexion noch eine objektive Konjugation zu besitzen. Selbst die Subjektspronomina sind nicht mit dem Verbum zu einer Worteinheit verbunden. Über diese Pronomina sagt de la Grasserie noch folgendes: «Boas distingue deux formes pour le pronom personnel: la première indique simplement la personne, la seconde qu'il s'agit d'une personne entre beaucoup d'autres. Cette dernière forme est usitée pour conjuguer le verbe transitif, la première pour le verbe intransitif.» Das Haida-Verbum hat mehrere Tempora, Modi usw. und auch ist die Anwesenheit einer negativen Konjugation hervorzuheben. Viele Verba zeigen die in Nord-Amerika keineswegs seltene Unregelmäßigkeit, «que la racine du pluriel est différente de la racine du singulier». Auch im Haida finden wir Klassenzeichen bei den Zahlwörtern. Ich zitiere die Worte de la Grasseries: «les objets sont classés en diverses catégories, assez variées, et lorsqu'il s'agit de nombrer un objet, on exprime d'abord cet objet, puis la classe à laquelle il appartient, enfin le mot de nombre. Quant au classement, il se base d'abord sur la forme des objets: longue, ronde, plate, puis sur leur emploi.» Im ganzen werden 15 Klassen der gezählten Gegenstände unterschieden.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 118 ff. — C. Harrison, Haida grammar, edited by A. F. Chamberlain, Toronto 1895 (m. u.). — R. de la Grasserie, Cinq langues, 7 ff. — G. Gibbs, CNAE 1, 135 ff. — J. R. Swanton, Haida texts and myths Skidegate dialect, Washington 1905 (BBE 29).

54. Koloschisch.

Die Koloschen oder Thlinkit wohnen in der Küstengegend zwischen Portland Canal und der Mündung des Atna-Flusses. Ihre Sprache zeigt Spuren von Verwandtschaft mit dem Skittagetischen.

Die meisten Wurzelwörter sind einsilbig, werden aber oft miteinander zusammengesetzt. Der Plural der Nomina wird durch Suffixe gebildet. Was die Kasusanschauung betrifft, finden wir hier wie im Eskimo und in anderen Sprachen den Gegensatz von transitiv und intransitiv. Der sogenannte Instrumental der Nomina und Pronomina ist ein Casus transitivus und entspricht in seinem Gebrauche ganz oder ziemlich genau dem baskischen „Agente". Die possessive Flexion der Nomina ist präfigierend. Was das Verbum betrifft, gibt es zwei voneinander verschiedene Bildungen. Die eine ist suffigierend, die andere ist präfigierend und durchaus nominaler Natur, was aus der Identität der Präfixe mit den Possessiv-Prafixen hervorgeht. Die Zählmethode ist quinär. Klassenzeichen kommen im Koloschischen nicht vor.

Literatur: J. W. Powell, AR 7, 85 ff. — A. Erman, ZfE 2, 308. — Fr. Müller, Grundriß der Sprachwissenschaft II, 1, 239 ff, IV, 1, 169 ff. — J. Furuhelm, A few words on the Sitka, properly called the Sitka-kwan dialect of the T'linkit language (CNAE 1, 111 ff.). R. de la Grasserie, Cinq langues, 465 ff. — G. Gibbs und W. H. Dall, CNAE 1, 121 ff., 135 ff.

Schlußbemerkungen.

In der vorhergehenden Übersicht habe ich mich nach Kräften bestrebt, den heutigen Stand der Wissenschaft getreu wiederzugeben. Obwohl ich mir bewußt bin, in mancher Hinsicht hinter dem gesteckten Ziele zurückgeblieben zu sein, so wage ich doch zu behaupten, daß mein Aufsatz ein gutes Gesamtbild bietet und dazu beitragen kann, klare Vorstellungen über die mannigfaltige Sprachenwelt der dahinsterbenden amerikanischen Rasse zu verbreiten. Die Forschung steht erst im Anfange. Wie viele Sprachen und Dialekte auch untergegangen sind, ohne genügend oder überhaupt registriert zu sein, immerhin ist ausreichendes Material vorhanden, um eine vergleichende Behandlung der Indianer-Sprachen zu ermöglichen. Zu untersuchen, welche der 54 Sprachfamilien der Vereinigten Staaten und Britisch-Amerikas miteinander, mit sonstigen Sprachen des neuen Weltteils oder etwa mit Sprachstämmen und bisher vereinzelten Sprachen Nordost-Asiens verwandt sind, die Divergenzen durch das Aufspüren der Lautgesetze und die Erforschung der morphologischen und semantischen Vorgänge zu erläutern, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen ethnologisch und archäologisch bestimmten Kulturkreisen und den sprachlichen Verwandtschaften erkennen zu lernen, mit einem Worte, die Vergangenheit Amerikas wiederaufzubauen, ist eine herrliche Aufgabe der Zukunft. An Arbeitern wird es nicht fehlen.

Alphabetisches Verzeichnis der Sprachgruppen.

(Die nachfolgende Ziffer bezeichnet die betreffende Nummer des Abschnittes.)

Algonkisch 3
Athapaskisch 2
Attacapisch 13
Aztecoidisch 17
Beothukisch 4
Caddoisch 14
Chimakuisch 50
Chimarikisch 38
Chinookisch 47
Chitimachisch 12
Chumashisch 24
Coahuiltekisch 16
Copehisch 33
Costanisch 28
Eskimoisch 1
Esselenisch 27
Irokesisch 5
Karankawisch 15
Keresisch 20
Kiowisch 23
Kitunahisch 49
Koloschisch 54
Kulanapisch 35
Kalapuyisch 45
Kusisch 43
Lutuamisch 41
Mariposisch 26
Moquelumnisch 29
Muskogeisch 8
Natchesisch 11
Pujunisch 31
Quoratisch 39
Sahaptisch 46
Salinisch 25
Sastisch 40
Selishisch 48
Siouisch 6
Skittagetisch 53
Takilmisch 42
Tañoisch 19
Timuquanisch 9
Tonkawisch 18
Tsimshianisch 52
Tunicanisch 10
Wakashisch 51
Washoisch 30
Weitspekisch 38
Wishoskisch 36
Yakonisch 44
Yanisch 32
Yuchisch 7
Yukisch 34
Yumanisch 22
Zuñisch 21.

Another word about the Todas.

By the Rev. Father **L. Besse** S. J., Trichinopoly, India.

I am just in receipt of the "Anthropos", 2. Fasc. of 1908, in which I have not been a little surprised to find Mr. Herbert Mueller's remarks on my article: "Un ancien Document inédit sur les Todas". I am very thankful to Mr. H. Mueller for having so courteously pointed out my mistake. I was not without having heard of the work of Mr. W H. K. Rivers "The Todas" at that time: but how could I suspect that there were to be found in it copies of MSS the originals of which, I knew, were being kept in the archives of our Society in Europe?

Some explanation as to the multiplicity of such copies and their discrepancies in small details, will not perhaps be out of place. The Annual Letters were written at the Head-quarters of the Province, in the present case, at Cochin. In the course of the year the local Superiors, say, that of Calicut, had to send information on things of interest and edification, to the Provincial, early enough to allow him to draw up the whole Annual Letter, before the departure of the ships for Europe. Sometimes the Provincial wrote it himself; more ordinarily he entrusted this case to one of the Fathers of the house, who signed it in his own name. When composing the Annual Letter, the writer reviewed in turn every house of the Province, sometimes inserting at full length the letters sent by the correspondents, at times merely summarizing them up, Latin was the official language to be used. If the letter was

written in Portuguese, on reaching Rom, it had to be translated into Latin or Italian, for the purpose of reading it publicly, and giving it a wider circulation. Italian being the language of the Curia, it was used preferably to Portuguese, whenever it was possible. There was at Tuticorin, for several years, an Italian Father who had taken upon himself the somewhat tedious task of translating into Italian the Portuguese letter of the Madura Mission.

Again in Rom, these letters were sometimes given to the Press, and issued as small plaquettes, which now-a-days fetch fabulous prices, as any one may see from the Catalogue 348, of Karl W. Hiersemann of Leipzig.

All this accounts for the fact that copies of such letters have found their way into the British Museum and other public libraries. I should add that several copies were made at head quarters, and despatched by two or three different ways, in order that in those days of long and perilous navigation, at least one copy should reach its destination.

I do not claim any superiority for the two MSS I have made use of. The first, in Portuguese, has been written by a person other the Vice-Provincial. It bears on the first page de date 1602, and these words written in a different hand: *Eæ sunt primæ litteræ ab institutione illius Provinciæ.* The second in latin has three times at the top of the first page the date 1604. That it is from Father A. Laerzio, the Vize-Provinzial is evident, for it begins thus: «*Anno Superiore post meum ex Europa in Indiam adventum, ubi ex præscripto Paternitatis Vestræ huic Australi Indiæ proesse sum jussus*». As a matter of fact Fr. Finicio's letter is not dated. Nor am I able to give the proper date at which both documents were despatched; because in both MSS, the last portion was not photographed for want of time.

L'origine de l'Idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. **G. Schmidt**, S. V. D.

Traduit en français par le P. **J. Pietsch**, O. M. I.

(Suite.)

Chapitre V.

Critique de la théorie de A. Lang.

Il sera juste de donner la parole d'abord à ces savants qui ont expliqué les faits sur lesquels Lang a construit son système, dans un sens qui logiquement ferait crouler sa théorie de prime abord par la base. Plus tard nous citerons les auteurs qui combattent ou l'authenticité des faits ou les conclusions que Lang en a voulu déduire.

1. A. W. Howitt.

Il convient de placer à la tête des auteurs de cette première classe des auteurs A. W. Howitt, puisque c'est lui qui a principalement mis en lumière es plus importants des matériaux nouveaux, nous voulons dire ceux qui concernent les Australiens du Sud-Est.

Ni les principes professés par Howitt ni son attitude personnelle ne permettent de le mettre au nombre des amis de Lang. Quelque fâcheux que ce soit pour A. Lang sous un certain rapport, il en résulte au fond un véritable avantage pour sa théorie; car les faits mêmes qu'il emprunte à Howitt, nous apparaissent ainsi d'autant plus à l'abri de tout soupçon. Il est évident que, dans le cas contraire, on serait facilement tenté de craindre que dans la manière de les concevoir et de les présenter, Howitt n'ait subi inconsciemment tant qu'on voudra, l'influence de sa sympathie pour des opinions du genre de celles que Lang développe dans ses ecrits: circonstance qui serait de nature à diminuer la certitude des faits relatés. Sous ce rapport, on peut attacher une valeur toute spéciale aux lignes suivantes de Howitt: «As to the belief in the Tribal All-Father which is held by the tribes mentioned by me in my «Native Tribes of South-East Australia» p. 500, and is not held by other authors, I see no reason to alter anything I have said[1]». On le voit, Howitt déclare s'en tenir à ses premières données. Eh bien! nous le répétons, cette déclaration est fort précieuse pour Lang; car en définitive Howitt vit sur un pied d'amitié avec tous les adversaires de Lang, et il parle ainsi à la fin même de la réponse d'ailleurs pleine d'aigreur qu'il fait à une critique de ce dernier.

[1] Folk-Lore, XVII, 1906, p. 188.

a) L'être suprême conçu comme chef du ciel.

Un premier point sur lequel Howitt est en contradiction avec Lang, c'est sa manière de comprendre l'idée que les tribus de l'Australie méridionale ont de l'être suprême, ainsi que de la genèse de cette idée.

Lang avait fait remarquer à plusieurs reprises et avec une certaine insistance que chez les tribus qui reconnaissent cet être suprême, il n'existe pas même de dignité de chef proprement dite, elle n'y paraît du moins pas bien développée; d'où il suit qu'on ne peut la regarder comme le type d'après lequel les Australiens se seraient en quelque sorte formé le concept de l'être suprême. Par là tomberait également la théorie de Tylor, au dire de qui l'une des origines possibles du monothéisme aurait consisté à élever l'un des dieux du polythéisme au-dessus des autres, pour en faire une espèce de roi des dieux. Ainsi parle Lang[1].

Howitt est d'un avis différent; il croit que l'être suprême en question n'est autre chose que «le chef au pays du ciel, le pendant du chef de tribu sur terre[2]». Il s'attache surtout à montrer qu'il faut expliquer, dans le même ordre d'idées, le nom de «père» ou de «notre père» que les indigènes donnent à ces êtres suprêmes, ainsi que d'autres semblables, et qu'on ne peut nullement l'entendre dans le sens qu'il a quand nous disons à Dieu: «Notre père, qui êtes aux cieux». Il en est de même des termes de *Mungan-ngaua, Mamingata,* etc., qui désigneraient non pas quelque parenté — ici la paternité — mais plutôt un âge avancé, et comme c'est spécialement l'âge qui rend apte à porter la dignité de chef, on conçoit que les Australiens, en s'adressant à leur chef, l'appellent du nom de «pere» (l. c. p. 490). Howitt cite à ce propos un exemple ou l'on donna le nom de «père» même à un gouverneur anglais (l. c. p. 312).

Pour parler franchement, nous croyons, nous aussi, que cette fois Lang a tort en ce qui concerne, soit les faits, soit, dans une certaine mesure, les conclusions qu'il en tire. Du reste, dans l'appendice *D* de son ouvrage «Making of Religion» 2ª édit. p. 344, il avoue lui-même, mais sans rectifier suffisamment ses conclusions premières, qu'il s'est trompé quelque peu par rapport à l'état réel des choses. C'est qu'en effet on ne saurait plus révoquer en doute l'existence de la dignité de chef, même chez la majeure partie des tribus qui habitent le sud-est de l'Australie. Ordinairement, il est vrai, le pouvoir du chef y est limité par le vote des anciens, qu'il surpasse la plupart du temps en âge; mais chez quelques tribus, comme par exemple chez les Kulins (HSE p. 307) et au sud-ouest de Victoria (l. c. p. 306), son autorité est très grande, souvent même on y remarque comme une tendance à l'hérédité[3]. Ces différentes formes sous lesquelles la dignité de chef nous apparaît, ont pu fournir, c'est du moins notre opinion, quelques-uns des traits qui caractérisent l'être

---

[1] Lang s'exprime en ce sens de la facon la plus expresse dans MR p. 165.

[2] HSE p. 490; de même pp. 500—501, 506—507.

[3] L'exemple le plus remarquable d'une dignité de chef nettement affirmée, c'est certainement celui que Howitt rapporte des Dieris, qui cependant, d'après lui, ne reconnaissent point d'être suprême. Cf. cependant p. 111.

suprême chez les tribus susdites; plus bas nous reviendrons sur ce point pour lui donner un plus grand développement.

Telles sont les concessions que nous faisons volontiers aux adversaires de Lang. Voici maintenant nos réserves. D'abord il reste toujours bien établi que, malgré ces concessions, la théorie tylorienne, prise purement et simplement en elle-même, ne peut se soutenir davantage. Car premièrement, les tribus dont il s'agit ne connaissent point de dieux inférieurs au-dessus desquels l'un d'eux eût pu être élevé comme dieu principal; et secondement, au début de l'évolution attribuée à l'être suprême on voit non pas certaines formes imparfaites de l'animisme, mais un personnage plein de vie, qui ne peut aucunement être un esprit au sens des Australiens, vu qu'il n'est jamais mort. Ajoutons y encore que c'est un personnage éminemment vénérable, même l'être le plus vénérable que ces Australiens puissent concevoir à leur point de vue. Howitt a parfaitement raison, quand il dit à ce propos: « ..... On [c.-à-d. les Australiens] se le représente comme l'idéal des qualités qui, selon leur manière de comprendre les choses, sont des vertus dignes d'être imitées» (l. c. p. 507).

Ensuite, si Howitt croit réellement que la tendance (inconsciente), la propension à avoir dans l'autre monde un pendant du chef de tribu sur terre a été chez les Australiens comme la cause formatrice du concept de l'être suprême, eh bien! nous nous voyons forcé de le contredire. Les raisons que l'on peut opposer à cette opinion de tout point insoutenable, sont si nombreuses que nous devrons nous contenter d'en faire une énumération et un exposé très succincts:

1° A s'en tenir aux idées des Australiens, l'être suprême ne se conçoit pas comme le premier des esprits qui ont passé de cette vie à l'autre; ce n'est même pas un esprit du tout, jamais il n'a été séparé d'un corps, et en comparaison des esprits des défunts il nous apparaît absolument comme un être *sui generis*: c'est ce que les Euahlayis expriment en disant qu'il réunit tous les totems en sa personne. — 2° Admettons que dans la pensée des Australiens l'être suprême soit proprement formé sur le type d'un chef; dans ce cas il devrait aussi être entouré d'un conseil de vieillards, qui, au fond, seraient de la même nature que lui; or ce conseil n'existe nulle part. — 3° On ne nous explique pas comment l'être suprême, qui dans l'hypothèse de Howitt ne serait qu'un chef idéalisé, séjournant au pays du ciel, exercerait encore une autorité quelconque sur la terre, alors que pour les chefs réels la mort entraîne la perte immédiate de tout ce qui leur donnait de l'importance pendant leur vie. — 4° On ne comprend pas comment ce «chef» vient à être créateur, et cela non seulement du territoire occupé par la tribu, mais tout simplement du ciel et de la terre; ce qu'il pourtant d'après la croyance des Australiens. — 5° On ne comprend pas davantage que tout le pays du ciel ne doive avoir qu'un seul chef, tandis que les Australiens savent très bien que sur la terre il y a beaucoup de chefs, et même des chefs qui ne dépendent d'aucune façon les uns des autres. — 6° Enfin il reste à expliquer comment un chef idéalisé arrive à pouvoir «faire tout», à pouvoir «aller partout»: car il ne faut pas oublier que, selon les Australiens, c'est là

aussi une des attributions de l'être suprême. Howitt cherche à l'expliquer, en affirmant que l'être suprême est «all-powerful in magic, of which he is the source» (p. 500—501, 501). Cela suppose donc que le chef de tribu est en même temps un magicien. Or, les faits seuls démentent une pareille supposition. Elle est, à la vérité, admissible pour les Yuins, les Ngarigos, les Wiradjeris; mais d'après les propres témoignages de Howitt, chez les Kamilaroïs (l. c. p. 316), les Cheparas (p. 319), les Wiimbaïos (p. 301), les Kulins (p. 309)[1] et probablement aussi chez les Kurnaïs (p. 317)[2], le rang de chef et la qualité de magicien ne se trouvaient point réunis dans la même personne; quant aux Mukjawaraïnts, aux Wotjobaluks, aux tribus de South-West Victoria (p. 305, pp. 304 et 324, p. 306) et aux Narrinjeris (p. 314), les données à ce sujet manquent complètement. D'où l'on peut conclure que la réunion de la dignité de chef avec la profession de sorcier est chose inconnue de l'immense majorité des tribus, qui croient cependant à un être suprême.

Lang oppose encore à ses adversaires un autre argument qu'il tire de ce que les chefs morts ne jouissent d'aucun culte. Mais cet argument ne nous paraît pas bien concluant, car l'être suprême n'est ordinairement lui-même l'objet d'aucun culte, ou d'un culte assez restreint de la part de ces tribus australiennes. Aussi nous lui avons substitué le troisième de ceux que nous venons d'exposer.

Ce qui a contribué en dernier lieu à tracer la physionomie caractéristique de l'être suprême, c'est indubitablement l'idée de création, et cette idée à son tour est comme un écoulement du plus puissant des instincts humains, que nous appellerions volontiers l'instinct de causalité, parce qu'il porte l'homme à chercher toujours la cause ou raison suffisante des choses. En cela Lang a vu parfaitement juste. Mais la forme de l'être suprême ayant été une fois produite de cette manière, on aura sans doute cherché à l'orner, à la perfectionner davantage, et cela en lui attribuant plusieurs traits empruntés aux formes des chefs terrestres; et dans ce sens subordonné et restreint, Howitt lui aussi a raison. Au cours de notre travail nous expliquerons plus longuement ce double point de vue sous lequel on peut envisager l'être suprême.

b) Rapport entre l'évolution religieuse et l'évolution sociale.

De même que Howitt avait considéré la forme ou dignité de chef comme *causa exemplaris,* le type de l'être suprême dans la pensée des Australiens, de même il veut en voir comme la *causa efficiens* dans tel ou tel degré de la culture et de l'organisation sociale. Conformément aux théories de Tylor, il prétend démontrer par là que la haute idée que les naturels ont de l'être suprême, n'est que le produit d'une évolution postérieure. La preuve de cette postériorité, à l'en croire, nous serait fournie par la situation sociale des tribus du sud-est, lesquelles, à l'opposé précisément des autres tribus austra-

---

[1] «Besides the chiefs, they have other eminent men, as warriors, counsellers, doctors, dreamers .... charmers ....»

[2] «.... there were two principal Headmen .... One was a great fightingman; the other less so, but he was also a great medicine-man». D'après cela le premier chef (chef supérieur) n'aurait donc pas été un magicien.

liennes qui n'ont pas la croyance en un être suprême, auraient suivi dans leur évolution une marche ascendante. «Il faut se rappeller, écrit Howitt, que chez ces tribus il s'est effectué au point de vue social un progrès si évident qu'on ne saurait le méconnaître; et ce progrès consiste dans la transition du mariage par groupes au mariage individuel, de l'hérédité par descendance dans la ligne féminine à l'hérédité par descendance dans la ligne masculine, d'une société fondée sur le système des classes matrimoniales à une société basée sur la localité» (HSE, p. 506, de même p. 500). Hâtons-nous d'ajouter que E. Sidney-Hartland[1] et F. G. Frazer[2] suivent aussi cette opinion de Howitt.

A. Lang lui répondit deux fois, d'abord dans «Folk-Lore» (XVI, 1905, p. 222 ss.), ensuite plus longuement dans son introduction au livre de Mr. K. Langloh Parker «The Euahlayi Tribe», p. XI. ss. Ce qu'il y mit surtout en évidence, c'est que cette théorie ne s'accorde pas avec les faits constatés par Howitt lui-même. En effet, les tribus qui professent la croyance en un «père de tous», ont pour la plupart la descendance féminine, et cela dans sa forme primitive avec la simple division de la tribu en deux groupes sans classes de mariage, ou bien avec deux subdivisions; seuls les Kurnaïs avec quelques autres tribus ont la descendance masculine sans classes de mariage ni totems. Par contre, chez toutes les tribus du centre et du nord la croyance en un «père de tous» est peu ou point développée; et cependant chez ces mêmes tribus c'est l'hérédité en ligne masculine qui est en vigueur avec partage de la tribu en huit classes, ce qui certainement dénoterait une formation postérieure et plus compliquée[3].

---

[1] Dans son compte-rendu de l'ouvrage de Howitt paru au Folk-Lore XVI (1905) p. 106--106.

[2] Dans sa dissertation «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines», publiée dans la «Fortnigthly Review», Sept. 1905.

[3] Pour empêcher chez nos lecteurs tout doute sur le sens dans lequel nous prenons les termes employés ici et souvent encore dans la suite, nous allons en donner une courte explication. Par succession maternelle ou féminine (terme remplacé fréquemment, mais moins exactement par «matriarcat») nous entendons le passage des enfants dans la classe de mariage ou de totem de la mère; de même, la succession paternelle ou masculine (terme également moins bien remplacé par «patriarcat») est le passage des enfants dans la classe de mariage ou de totem du père. En vue du mariage, ou bien la tribu est simplement divisée en deux grands groupes = phratries, ou bien les phratries, à leur tour, ont chacune deux ou quatre subdivisions, classes, en sorte que (dans ces deux derniers cas) la tribu entière comprend quatre ou huit classes. Il est défendu aux membres d'une même phratrie de se marier entre eux; ils ne peuvent contracter mariage qu'avec les membres de l'autre phratrie. Quand la phratrie est divisée en deux ou quatre classes, les unions matrimoniales ne peuvent ordinairement se faire qu'entre deux classes correspondantes des deux phratries opposées. Pour les membres de chacune des deux phratries la défense de se marier entre eux dans la même phratrie paraît être déjà comme lien d'une parenté mutuelle; mais souvent ils reçoivent une nouvelle parenté dans la supposition de descendance commune du même ancêtre. Or, lorsque cet ancêtre commun passe pour être non un homme, mais plutôt un animal ou une plante, comme c'est fréquemment le cas chez les peuples primitifs, nous avons affaire au totémisme. Celui-ci consiste donc essentiellement en ce que ceux qui appartiennent au même totem se considèrent comme les descendants de ce totem, par conséquent comme parents et par suite comme inhabiles à se marier ensemble. De plus, il arrive souvent que l'animal-totem ou la plante-totem ne peuvent être tués ou du moins mangés par les membres de la classe totémique correspondante.

Howitt semble ne pas avoir eu connaissance de la réfutation que Lang inséra au livre de Mr. Parker «The Euahlayi Tribe»; à celle qui parut dans Folk-Lore, il répliqua dans la même revue (XVII, 1906, p. 174 ss)[1]. Or, à vrai dire, sa réplique n'est autre chose qu'un développement plus détaillé de ce qu'il avait dit auparavant (HSE pp. 90 et 142), savoir que l'évolution sociale, telle qu'il la suppose, aurait eu son point de départ, non pas chez les Aruntas, mais chez les Dieris, donc dans le matriarcat combiné avec le système de mariage à deux groupes. De là elle aurait suivi, pour s'effectuer, deux directions. L'une consisterait dans la division ultérieure des deux groupes en quatre et huit classes avec transformation partielle du matriarcat en patriarcat; l'autre offrirait une plus grande variété, mais trahirait la tendance à la simplification des classes, et finirait par leur abolition totale et la transition définitive au patriarcat. C'est à cette dernière direction qu'appartiendraient les tribus qui ont la croyance en un «père de tous».

En prenant cette réplique dans toute sa portée, on peut affirmer qu'elle manque complètement son but. Quand même on se mettrait au point de vué de Howitt et que l'on voulût se représenter l'évolution sociale des tribus comme il le fait, on serait encore très loin d'avoir expliqué pourquoi dans la première direction d'évolution, que l'on remarque en s'avançant vers le nord de l'Australie et qui dénote elle aussi un mouvement ascensionnel, on ne rencontre pas en même temps la croyance en un père de tous, comme du moins Howitt lui-même le pensait. Du reste, nous montrerons plus tard qu'en somme tout ce tracé de l'évolution susdite n'est ni plus ni moins qu'une combinaison faite *a priori*, tandis que les choses sont susceptibles d'une tout autre explication, qui repose sur de meilleures raisons.

Mais dans sa réplique Howitt apporte encore une autre preuve pour établir que chez les tribus avec croyance en un «père de tous» le progrès ou déve-

[1] Le ton dans lequel toute cette réponse est conçue, trahit une irritation bien surprenante. Déplairait-il peut-être à Howitt de voir que les résultats de ses propres recherches, que les faits par lui-même publiés ont servi à Lang pour établir sa théorie? Il est vrai, de l'aperçu historique que nous avons donné aux chapitres I. et II., il résulte clairement que passer pour un partisan de Lang dans l'admission d'un monothéisme primitif n'a pu être, jusqu'ici, un titre de recommandation. Pourtant la réponse de Howitt ne vise pas seulement Lang; c'est également contre F. G. Frazer et E. S. Hartland, donc contre deux savants que Howitt traite par ailleurs avec bien plus de déférence, que s'adressent les paroles peu refléchies où il parle de «the studies of those who .... are "ethnologists of the study", and who are not willing, like some others, to take the opinion of men who have first-hand knowledge of the natives» (l. c. p. 185). N. W. Thomas lui a déjà donné la réponse qu'il faut (Folk-Lore XVII, 1906, p. 306 à 307). Ajoutons-y que la supposition servant de la base à son opinion, savoir que le mariage par groupes combiné d'abord avec le matriarcat a été une institution primordiale, Howitt lui-même ne l'a empruntée telle quelle à personne autre qu'à des «ethnologistes of the study». — Juste en faisant la révision des épreuves de cet article nous lisons la triste nouvelle de la mort de Mr. Howitt (né 1830, mort le 7 mars 1908). C'est touchant que son grand adversaire A. Lang fait son nécrologe (dans «Man», June 1908, p. 85), avec toute la noblesse qu'on est accoutumé de sa part. Il décrit avec les plus grands éloges cette vie pleine de dévoûment aux recherches ethnologiques et couronnée avec tant de succès. De son dernier ouvrage «Native Tribes» il dit qu'il est «superfluous to speak. It is one of the classics of Anthropology.» Nous nous joignons de tout cœur aux hommages rendus au savant décédé. Son nom ne manquera pas d'être toujours cité dans l'histoire de l'ethnologie avec grand respect.

loppement social s'est produit à une époque postérieure: c'est que chez ces tribus l'évolution dénote un mouvement vers le mariage individuel, tandis que chez les Dieris et les Urabunnas — qui n'auraient pas la croyance en un «père de tous» — qui suivent l'institution du *Pirrauru* et du *Piraunguru*[1], on aurait encore des vestiges manifestes de la coutume du mariage par groupes[2]. Or, à cette nouvelle preuve nous répondrons comme à la précédente, c'est-à-dire que, même étant donné le point de vue où Howitt se place, il resterait à expliquer pourquoi chez les tribus des parages septentrionaux, lesquelles ont cependant évolué jusqu'au mariage individuel avec patriarcat, on ne rencontre pas la croyance en un «père de tous».

Nous pouvons donc conclure, dès à présent, qu'en essayant d'établir une connexion entre l'évolution de la dite croyance chez certaines tribus et tel degré d'évolution sociale chez ces mêmes tribus, Howitt est allé au devant d'un échec.

Mais nous pouvons faire plus, et renforcer ainsi la force de notre réponse.

Toute l'argumentation de Howitt se fonde sur les deux suppositions suivantes: 1° Au début de l'évolution sociale il y a matriarcat combiné d'abord avec le partage de la tribu en deux groupes; vient ensuite la division des groupes en quatre et huit classes de mariage; l'évolution se poursuivant, on voit enfin le patriarcat succéder au matriarcat primitif. La transition au patriarcat se rattache elle-même à une double cause: *a)* localisation des classes de mariage, qui originairement passaient et repassaient en toute liberté en un pays quelconque à l'instar d'une population flottante, en d'autres termes leur fixation en des contrées et des localités déterminées; *b)* augmentation de l'influence des hommes, laquelle accompagne la fixation des domiciles. — 2° Assez parallèlement à cette évolution on voit s'effectuer la transition du mariage par groupes, qui avait été d'abord en vigueur, au mariage individuel.

Eh bien! nous rejetons simplement ces deux suppositions[3]. Ce ne sont point des faits solidement établis, mais de pures hypothèses et, à notre avis, des hypothèses mal fondées. C'est aussi ce que l'on commence à reconnaître assez généralement.

---

[1] La relation ou liaison du *Pirraurou* consiste chez les Dieris en ce que, à côté de sa femme proprement dite, c'est-à-dire de la femme qui est devenue sienne par le mariage et avec laquelle il a ainsi la relation du *Tippa-malku*, un mari peut avoir une ou plusieurs autres femmes, auprès desquelles il a accès après leurs maris *Tippa-malku* ou maris propres. C'est donc une espèce d'adultère légal. Howitt considère la liaison du *Pirrauru* comme la plus ancienne; la liaison du *Tippa-malku* s'y serait ajoutée plus tard, limitant les relations d'un mari à une seule femme. La liaison du *Pirraunguru* des Urabunnas ressemble à celle du *Pirrauru*, sauf que pour le mariage individuel, qui est le mode actuel, il n'existe aucune désignation spéciale.

[2] Par «mariage par groupes» on entend une certaine relation des deux sexes, en vertu de laquelle il est interdit aux hommes d'un groupe (= phratrie, voir 810, note 3) d'avoir un commerce charnel avec les femmes du même groupe, tandis que tous les hommes d'un groupe seraient autorisés à avoir ce commerce avec toutes les femmes de l'autre groupe, et cela sans règle aucune ni limitation de temps.

[3] Ici Lang lui-même est de nos adversaires, car il admet aussi ces deux suppositions; assurément, il en tire, au moins en partie, des conclusions différentes de celles que Howitt en déduit.

c) Patriarcat et matriarcat.

Au sujet du rapport qui existe entre le patriarcat et le matriarcat, Frazer déclare, dans l'article ci-dessus mentionné (p. 805, note 2), que «l'hypothèse communément reçue, d'après laquelle la transmission héréditaire du totem par la mère aurait toujours précédé la transmission héréditaire du totem par le père, ne soutient guère un examen sérieux [need not hold good]» (l. c. p. 462). E. Sidney Hartland penche vers la même opinion: «En vue de la critique récente, dit-il, j'hésite à affirmer que le matriarcat et le totémisme sont des marques constantes de barbarie [savagery]»[1]. W. Wundt fait l'aveu suivant: «Les choses étant telles, on ne peut même pas dire avec une entière certitude que le matriarcat ait éte, absolument parlant et dans tous les cas, l'institution primordiale; ce qui semble tout au plus bien établi, c'est qu'il avait la prépondérance, quand les tribus se trouvaient encore au plus bas degré de la civilisation . . . . ». Et plus loin: «Cependant on rencontre également le patriarcat à des epoques très reculées, et par suite on ne saurait affirmer la priorité absolue de l'une des deux institutions sur l'autre[2]». — A. de Gennep croit que dès l'origine quelques tribus ont eu le patriarcat, d'autres pareillement le matriarcat. Nous ne pouvons, à la vérité, adhérer à ce sentiment; mais nous aimons à faire remarquer l'excellente manière dont de Gennep montre tout ce qu'il y a de subjectif dans les preuves sur lesquelles on base la priorité du matriarcat[3].

Nous croyons de même — contrairement à Wundt — que l'ethnologie nous fournit les éléments nécessaires pour préparer la question en faveur de la priorité du patriarcat. De fait, à en juger par les renseignements que nous possédons, ce sont justement les peuplades les plus primitives au point de vue de la culture ainsi qu'au point de vue physique, savoir les différentes tribus de pygmées, chez lesquelles le patriarcat semble dominer. Il en est ainsi, par exemple, chez les Andamanais[4] et les Négrillos d'Afrique[5]. Voici ce que P. Sarasin écrit au sujet des Veddas, race demi-pygméenne de Ceylan[6]: «Ici on n'a pas à tenir compte de noms, vu que les noms de famille ou de parenté manquent généralement; par suite on ne saurait non plus parler proprement d'un droit quelconque d'hérédité, de patriarcat ou de matriarcat. Si l'on voulait pourtant le faire, le plateau de la balance s'abaisserait plutôt du côté du patriarcat». A notre tour, nous montrerons tout à l'heure que les raisons d'admettre le patriarcat comme la plus ancienne forme d'hérédité également chez les tribus australiennes, sont pour le moins aussi dignes de considération.

d) Le mariage par groupes.

Avec l'absolue priorité du matriarcat sur le patriarcat nous rejetons aussi l'hypothèse d'après laquelle le mariage par groupes, voire même l'entière

---

[1] Folk-Lore, XII, 1901, p. 28.

[2] Dans sa dissertation «Die Anfänge der Gesellschaft», Philos. Stud., III, 1, p. 41, resp. 48.

[3] Mythes et Légendes d'Australie, Paris (1905), p. XXVI—XXXII.

[4] Man, The Aboriginal Inhabitants of the Andaman-Islands, pp. 41, 73.

[5] Le Roy, Les Pygmées, p. 237.

[6] Séances du 2e Congrès International de science générale des religions, Bâle 1905, 2e vol., p. 134.

promiscuité des sexes, aurait éte antérieure au mariage individuel. On sait que Morgan avait prétendu voir une preuve de cette promiscuité dans les noms spécifiques dont chez plusieurs tribus on se sert pour désigner la parenté; ainsi on y emploie la même appellation en s'adressant au père et à ses frères, à la mère et à ses sœurs, aux enfants et à leurs cousins et cousines, etc. Or, il y a longtemps que l'on a reconnu que cette preuve n'est rien moins que fondée, car les noms en question désignent non pas les différentes relations de parenté, mais les degrés d'âge ou d'ancienneté, ainsi que les positions légales qui y étaient étroitement rattachées aux époques de la civilisation primitive[1]. C. N. Starcke adhére au jugement de MacLennan, qui appelle l'hypothèse de Morgan «un rêve extravagant, pour ne pas dire un transport de cerveau[2]». — A l'encontre de Kohler, qui s'en tient toujours, mais presque seul, à la théorie de Morgan, E. Durkheim prouve que cette théorie aurait pour conséquence qu'un Indien de la tribu des Choctaws prendrait sa cousine en second pour sa mère; ces différentes désignations de proches n'impliquent donc aucune consanguinité[3]. — A. Lang fait avec N. W. Thomas une autre remarque, c'est que pour les Dieris il résulterait de la même théorie qu'un individu serait le frère cadet de sa grand' mère, et le grand père maternel de son cousin en second; il est donc clair que ces différents termes n'expriment aucune consanguinité[4]. — W. Wundt qui partage les mêmes idées en tire une conclusion qu'il formule comme il suit: «Mais si le nom que nous traduisons par celui de père n'a désigné dès le début qu'un homme appartenant à la même tribu et à une génération antérieure, il s'ensuit qu'on distinguait donc les générations entre elles, et rien n'empêche d'admettre, comme compatibles avec cette distinction, aussi bien la monogamie que la polygamie ou le soi-disant mariage par groupes ou même un mélange bigarré de toutes ces formes de mariage. Seule la promiscuité absolue manque de vraisemblance, parce que, quoi qu'il en soit du reste, les Malais eux-mêmes ont déjà admis dans leur nomenclature ou système de parenté[5] quelques relations

---

[1] Howitt lui-même a fourni, en faveur de cette dernière explication des noms, un contingent précieux, en faisant voir d'une façon très remarquable comment le nom de «père» sert à désigner surtout des personnes âgées. L. c. pp. 315 et 490; cf. ci-dessus p. 2.

[2] C. N. Starcke, «Die primitive Familie», Leipzig, 1888, p. 221.

[3] L'Année Sociologique, I, p. 315.

[4] The Secret of the Totem, p. 46.

[5] C'est le système de parenté en vigueur à Hawaï et dans d'autres îles de la Polynésie. Or, on ne voit pas du tout pourquoi ce serait précisément ce système qui eût le mieux conservé les désignations de parenté en usage dès l'origine. On pourrait tout au plus comprendre la chose en admettant l'hypothèse que l'état primitif de l'humanité aurait été celui d'une horde en débandade, laquelle se serait d'abord constitué en deux classes de mariage appartenant ensemble. Wundt (l. c. p. 11 ss.) se rallie à cette hypothèse et croit que surtout la division des tribus australiennes se rattache, sans qu'on puisse s'y méprendre, à la horde non encore organisée, laquelle «doit» en avoir été comme l'origine. Ce «doit» est uniquement une conséquence de sa théorie *a priori*; nous verrons plus bas qu'une recherche *a posteriori*, plus exacte, aboutit à des résultats tout autres. Par rapports aux Hawaïens et aux autres Polynésiens, nous ne saurions trop insister sur un point, c'est que ces peuplades forment le groupe le plus jeune parmi celles qui appartiennent à l'Océan Pacifique et à la famille des Austronésiens (Malaïo-Polynésiens). Voir à ce sujet notre travail «Das Verhältnis der melanesischen Sprachen

d'affinité[1].» — W. H. R. Rivers fait la constatation toute générale que «l'anthropologie est actuellement dominée par la tendance à rejeter tout système qui ferait dériver la sociéte humaine d'un état de promiscuité soit complète soit mitigée, qu'on appelle mariage par groupes[2]».

Pour ce qui regarde la monogamie, dont Wundt concède la possibilité, nous croyons à notre tour qu'il faut aussi en admettre la réalité pour les premières phases de l'évolution sociale. Car nous voyons que ce sont encore précisément les peuplades les plus primitives, c'est-à-dire les tribus de pygmées, qui pratiquent presque toutes la monogamie; en tout cas, ce n'est ni la promiscuité ni le mariage par groupes qui domine chez elles. — E. H. Man écrit au sujet des Andamanais: «La bigamie, la polygamie, la polyandrie et le divorce y sont inconnus; la fidélité conjugale jusqu'à la mort est non pas l'exception, mais la règle[3]». — W. W. Skeat donne un renseignement analogue sur les Semangs de Malacca: «Les Semangs, dit-il, sont, pour autant que j'ai pu l'apprendre, ordinairement monogames, et jusqu'ici on ne m'a pas encore fourni de preuve évidente qui pût servir d'appui à l'assertion émise plus d'une fois, qu'ils avaient leurs femmes en commun de même que leurs autres biens. Ce qui a pu faire penser que chez eux le lien conjugal était relâché jusqu'à ce point, c'est probablement la grande liberté qui semble leur être laissée avant le mariage. Nous avons, au contraire, tout motif de croire qu'une fois mariés, les Semangs de deux sexes pratiquent la fidélité mutuelle au plus haut degré, et que les cas d'infidélité sont extrêmement rares. Ce qui montre avec quelle sévérité on y juge l'infidélité conjugale, c'est la peine dont elle est frappée», savoir la peine de mort[4]. — Voici enfin ce que Mgr. Le Roy rapporte des Négrillos d'Afrique: «Nous pouvons visiter n'importe quel campement de l'est, du centre, de l'ouest, du nord et du sud, partout nous verrons que c'est justement la famille qui absorbe pour ainsi dire tout .... Sa femme est à lui, et rien qu'à lui .... La monogamie existe de fait dans différents campements; mais quand .... il est possible à l'un ou l'autre de se procurer une seconde, voire une troisième femme, généralement il ne manquera pas l'occasion .... Ils sont plus facilement monogames que les autres (Africains)[5]». Il achète sa femme chez une autre tribu; avant le mariage a lieu une sorte de rapt[6]; et si nous y ajoutons que le patriarcat est en vigueur chez eux, nous aurons le même mode de succession que chez les Kurnaïs et d'autres tribus de l'Australie méridionale, avec exogamie locale et sans division de la tribu en clans. Nous verrons plus bas que ce système

zu den polynesischen und untereinander», Sitzungsb. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Cl, Bd. CXLI. Dans sa dissertation «On the origin of the Classificatory System of Relationsships», W. H. R. Rivers rejette lui aussi le «système des Malais» comme dénotant une civilisation relativement trés avancée. Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, p. 311 ss.

[1] W. Wundt, l. c. p. 27; cf. également p. 29.

[2] Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, p. 309.

[3] On the Aboriginal Inhabitants of the Andamane Islands, p. 67.

[4] Pagan Races of the Malay Peninsula, Londres 1906, II, pp. 56—57, 58.

[5] Les Pygmées, pp. 221, 223, 224.

[6] L. c. pp. 222, 226.

est probablement le plus ancien pour toute l'Australie. — P. Sarasin rapporte un fait qui touche les Veddas ou demi-pygmées de Ceylan, et dont il met en évidence le caractère très surprenant. Nous citons: «Ici [savoir dans la sphère sexuelle] il est aise de remarquer souvent qu'une situation d'ailleurs bien réglée a cependant eu pour origine un état voisin du communisme. De là on pourrait bien en venir à penser que ce communisme se rencontre dans sa forme la plus pure chez les races humaines les plus dégradées, comme par exemple chez les Veddales. Or, c'est tout le contraire qui s'offre à nos regards. Le Vedda vit dans la monogamie; tant que l'homme et la femme sont du nombre des vivants, ils demeurent ensemble, bien qu'ils concluent leur mariage d'après leur propre détermination»[1]. — Le même explorateur nous apprend qu'un autre peuple de demi-pygmées, les Toalas de Célèbes, observe une rigoureuse monogamie: «Ils me disaient cela avec une assurance étonnante, et ils ont un chef ou commissaire, le *bulisao*, chargé d'y veiller». Sarasin fait même remarquer la différence qui existe en ceci entre ces tribus tout à fait primitives et leurs voisins polygames, les Buginais, peuplades mahométanes bien plus avancées en civilisation[2]. Enfin notre savant résume ses observations en ces termes significatifs: «La monogamie est une marque proprement ergologique des «Veddales» [pygmées à peau blanchâtre et cheveux bouclés], par où ils se distinguent des «Akkales» [pygmées à cheveux bouclés mais peau foncée].

Résumons. Nous croyons avoir démontré que les suppositions desquelles Howitt procède dans toute sa démonstration, c.-à-d. la priorité absolue du matriarcat et du mariage par groupes, manquent absolument de fondements.

Avant de passer outre, nous voudrions encore faire remarquer brièvement que dans sa réplique, Howitt n'a produit rien de neuf, pas même en mentionnant avec tant d'insistance l'institution du *pirrauru* (cf. p. 807), qui est en vigueur chez les Urabunnas; car A. Lang avait déjà traité ce sujet avec force détails et développements, d'abord dans son livre «Social Origins» (p. 105 ss), puis une seconde fois dans «Secret of the Totem» (p. 38 ss). Mais le point qui à lui seul est déjà décisif contre la théorie de Howitt, c'est le suivant mis en évidence par Lang. Le droit de contracter la fameuse liaison du *pirrauru* doit d'abord être acquis dans une cérémonie spéciale, le *kandri*, et cette cérémonie a toujours lieu après que le mariage individuel, le *tippa-malku*, est déjà contracté. Or, c'est là certainement une preuve que l'institution du *pirrauru* est d'origine secondaire ou autrement de date plus récente. En effet si le mariage par groupes était réellement une institution antérieure, les contractants auraient, sans plus de cérémonie, droit aux relations du *pirrauru*, et même — ce qu'il faut bien remarquer en plus — tous les hommes d'un groupe seraient par cela seul autorisés à avoir des relations avec toutes les femmes de ce groupe, tandis que la liaison particulière du *pirrauru* ne s'étend qu'à un nombre de personnes relativement restreint. Au lieu de se livrer à des propos désobligeants et à de mechantes insinuations, Howitt aurait

---

[1] Verh. d. II. Intern. Kongr. f. allg. Religionswissenschaft, Bâle 1905, II. vol., p. 133 134.
[2] L. c. p. 137.

dû répondre à cet argument ainsi qu'à une foule d'autres que Lang lui oppose et qui sont d'un grand poids.

Dernièrement N. W. Thomas a examiné la question du *pirraruru* dans son excellent ouvrage «Kinship Organisations and Group-marriage in Australia» Cambridge, 1906. En parfaite possession de tous les matériaux qui y ont rapport, il traite ce sujet plus à fond encore que Lang, et arrive à ce résultat: «Pour résumer, dit-il, je conclus donc que la liaison du *pirrauru* ne fournit absolument aucune certitude en faveur du mariage par groupes comme d'une institution plus ancienne» (l. c. p. 140). Et plus loin: «L'examen des mœurs australiennes et des noms de parenté nous mène à cette double conséquence: 1° les unes (les mœurs), loin de démontrer la pratique soit actuelle soit ancienne du mariage par groupes sur le continent australien, n'en établissent pas même la vraisemblance; 2° quant aux autres (noms de parenté), ils ne peuvent servir de fondement à aucune preuve dans laquelle on supposerait que ces noms expriment la consanguinité ou l'affinité. Aussi, ce n'est pas trop se hâter que d'affirmer que la cause du mariage par groupes s'effondre [falls to the ground] comme un édifice sans base, en ce qui concerne l'Australie». — «Mais, lors même qu'elle serait solidement fondée pour l'Australie — continue notre auteur — il ne s'ensuivrait pas encore qu'il faille considérer cette forme de mariage comme le degré initial dans l'évolution de l'humanité prise dans son ensemble» (l. c. p. 147).

e) Facteurs ethniques de l'évolution sociale en Australie.

L'opinion de Howitt revient à dire que la marche suivie par l'évolution sociale en Australie a été à la vérité un mouvement ascensionnel, et qu'elle s'est effectuée sous l'action de causes soi-disant intrinsèques, telles que nous venons de les lui voir exposer (p. 804 ss). Or, nous allons montrer à présent qu'à tout prendre, une pareille opinion ne tient pas devant un examen plus approfondi des faits[1]. Cet examen, Fr. Graebner l'a déjà fait en partie dans sa belle dissertation, «Wanderung und Entwickelung sozialer Systeme in Australien[2]».

G. Matthew avait déjà démontré, dans son ouvrage «Eaglehawk and Crow» (Londres 1899), que la diversité dans l'organisation sociale des tribus en Australie n'est point comme sortie du sein même de ces tribus, mais qu'il faut la rattacher à une cause extrinsèque, c'est-à-dire à la rencontre de deux races, d'une race à teint plus clair venue de l'ouest, et d'une race à teint plus foncé venue de l'est. Depuis, Mr. Langloh-Parker nous a également appris que les noms qui désignent les deux classes de mariage chez les Euahlayis, signifient de fait, qui a «le sang à teint clair» et qui a «le sang à teint foncé[3]». A. de Gennep fait remarquer que chez les Dieris on parle d'enfants ayant la peau noire, et d'autres ayant la peau blanchâtre ou rougeâtre[4]. A. Lang

[1] Ici nous nous mettons de nouveau en opposition avec A. Lang, qui attribue, lui aussi, l'évolution des classes de mariage, etc., à des causes purement «intrinsèques», bien que sa manière de concevoir la chose diffère entièrement de celle de Howitt.

[2] Globus, XC (1906), pp. 181—186, 207—210, 220—224, 237—241.

[3] The Euahlayi Tribe, p. 11.

[4] Man VII (1907), p. 24.

attire l'attention de E. Sidney sur les expressions analogues de «sang actif» et de «sang inerte», qui servent à désigner les classes chez les Ngeumbas[1]. Lang, ainsi qu'il le marque dans son introduction au livre de Mr. Parker, «The Euahlayi Tribe» (p. XXVI.), n'avait pas tardé à reconnaître tout le danger que ces nouvelles découvertes faisaient courir à sa propre théorie sur l'origine et le développement des organisations des tribus; mais il se rassura en pensant qu'il fallait attendre de plus amples renseignements sur la signification des noms que l'on donne aux classes de mariage.

Entre temps Graebner a, ce nous semble, déjà tranché la question pour les points essentiels. Après s'être livré à toute une série de recherches minutieuses et d'examens détaillés, dont nous ne pouvons donner ici un extrait, il se prononce sur la théorie de l'évolution «interne» comme il suit: «D'abord, il est clair qu'une évolution procédant du système à quatre classes au système à deux classes[2] avec patriarcat, puis au système local[3] est un non-sens; car le système à quatre classes ne s'est formé que plus tard comme un phénomène de compensation: il n'y a pas à le concevoir autrement. On ne saurait songer davantage à une transition immédiate du matriarcat à deux classes au patriarcat à deux classes localisées, même dans la supposition que le passage au patriarcat eût pour conséquence une certaine localisation .... Donc pas d'évolution qui fasse naître un système de l'autre, mais plutôt action réciproque de deux systèmes opposés, savoir du système à deux classes avec matriarcat et du système local avec patriarcat» (l. c. p. 241). Un peu plus haut, l'auteur avait déjà donné un aperçu détaillé: «Pour une époque plus reculée, dit-il, l'Australie présente à peu près le tableau que voici: 1° Au nord-est du Queensland, près de Cooktown, ainsi qu'à l'ouest du golfe de Carpentarie, patriarcat à deux classes; on ne sait si au Queensland le système est combiné avec organisation locale, mais on a des témoignages explicites qui établissent son caractère totémique. — 2° Dans tout l'ouest on ne rencontre absolument aucune trace d'un système à classes plus ancien. — 3° Sur toute la côte méridionale et même sur la côte sud-est, tribus avec patriarcat et organisation locale[4]. — 4° A l'intérieur de Victoria habitent les tribus des Kulins, qui ont le système à deux classes avec totémisme et patriarcat; dans la partie méridionale, le même système mais avec organisation locale. — 5° Dans les parties limitrophes de la Nouvelle-Galles et dans l'Australie méridionale, même système avec totémisme et matriarcat, et partiellement des

---

[1] Man VII (1907), p. 41.

[2] Voir ci-dessus, p. 805, note 3. Au lieu de: «système à deux classes» nous dirions, nous plus exactement: «système à deux groupes», vu que nous appelons «phratries» ou «groupes» les deux membres de la division principale — qu'on a certainement en vue ici — réservant le nom de «classes» aux subdivisions de ces groupes. (Note de l'auteur de ce travail.)

[3] Par «système local» nous entendons la fixation des groupes de mariage coordonnés entre eux (voir ci-dessus, p. 805, note 3) à des localités ou contrées déterminées. Voir ci-dessus, p. 807. P. W. Schm.

[4] Souligné par nous. W. Schm. — Si l'on considère les Kurnaïs comme type de ces tribus, il faut reconnaître que la division par classes et le totémisme qui lui est propre, y font entièrement défaut. Au lieu du simple totémisme on y voit le très curieux totémisme sexuel, sur lequel nous reviendrons plus bas. Chez les Kurnaïs le mariage se règle par exogamie.

vestiges d'organisation locale. — 6° Entre les systèmes avec patriarcat et matriarcat en vigueur dans le nord, et les systèmes à deux classes avec matriarcat et les systèmes locaux avec patriarcat en vigueur au sud-est, on voit s'intercaler des systèmes à quatre classes, où prédominent tantôt des idées de patriarcat, tantôt des idées de matriarcat» (l. c. cf. la carte, p. 183).

A cet exposé il faut rattacher une autre dissertation de Graebner, «Kulturkreise und Kulturschichten in Oceanien[1]». Dans cette dernière il montre que pour le continent australien on peut distinguer trois cercles de culture, trois civilisations différentes, qui sont comme des couches anciennes et récentes superposées les unes aux autres. La civilisation la plus ancienne est la «nigritienne», répandue autrefois sur tout le continent et identique à celle des Tasmaniens, race maintenant éteinte. Un second courant de civilisation, amené par les «Papouas occidentaux», pénétra par le nord-ouest et le nord, et se superposa à la civilisation précédente ou la refoula vers le sud-est, dont les contrées montagneuses en ont conservé le plus d'éléments. Il se produit ensuite un mouvement d'immigration, qui, partant de la côte orientale, amène dans le pays la civilisation des «Papouas orientaux»; celle-ci pénètre avec ses particularités jusqu'à l'extrême ouest, mais s'arrête, dans ses traits essentiels, dans l'Australie centrale; à présent, elle occupe à peu près le tiers mitoyen de la côte orientale, et s'avance vers le centre, gagnant ainsi de l'étendue, sans toucher pourtant les parties septentrionale et méridionale de la côte[2].

La critique, dont les «cercles culturels» furent l'objet de la part de N. W. Thomas[3] et d'A. de Gennep[4], a signalé, il est vrai, un certain nombre de points qui ne sont pas encore suffissamment établis, ce à quoi on pouvait bien s'attendre, étant donnée la vaste étendue du terrain qu'on avait essayé d'explorer pour la première fois. Graebner lui-même a déjà fait justice d'une partie des objections soulevées contre lui[5]. Les parties démontrées comme défectueuses dans sa dissertation nous paraissent toucher principalement au terrain de la culture matérielle, où il n'a pas toujours distingué le lieu de provenance des différents objets d'avec le lieu de leur découverte. Néanmoins, le fait rapporté par N. W. Thomas[6], savoir: que l'on se sert du canot d'écorce cousu, justement tout le long de la côte orientale, considérée par Graebner comme la base de son «centre de civilisation des Papouas orientaux», — ce fait, ainsi que Graebner le remarque lui-même, est une confirmation de sa théorie. De même, la carte de répartition du patriarcat et du matriarcat, que N. W. Thomas a dressée et qui mérite toute notre reconnaissance[7], semble

---

[1] Dans «Zeitschrift für Ethnologie», 1905, p. 28—53.

[2] Voir les deux cartes, l. c. pp. 30, 31.

[3] «Ueber Kulturkreise in Australien», dans «Zeitschrift für Ethnologie», 1905, p. 759—769. Au chapitre «Phratry Names» de son ouvrage «Kinship Organisations and Group-marriage in Australia», p. 55 ss., où cependant il ne s'en rapporte explicitement qu'à J. Mathew, N. W. Thomas traite également le même sujet.

[4] Mythes et Légendes d'Australie, p. XII ss.

[5] Zeitschrift für Ethnologie, 1905, p. 764—766.

[6] L. c. p. 761.

[7] L. c. p. 762. Voir aussi le même auteur, «On Kinship Organisation and Group-marriage in Australia» pp. 40 et 41.

n'être qu'un précieux complément et une excellente confirmation des deux travaux de Graebner.

Nous ajoutons de notre part que l'examen attentif des faits linguistiques que nous avons entrepris et sur lequel nous reviendrons encore dans le cours de notre travail, confirme pleinement la théorie de M. Graebner sur l'existence des trois couches de peuplades australiennes.

Le point où nous commençons à nous séparer de Graebner, c'est l'ordre de succession, dans lequel les différents cercles sont à fixer en Australie. Nous avions déjà été amenés à cette divergence en étudiant spécialement la position géographique des tribus avec patriarcat et simple organisation locale, et ce qui nous y confirma, ce fut l'examen des rites d'initiation au point de vue de leur répartition dans le pays; l'excellent aperçu que N. W. Thomas donne de ces derniers (l. c. p. 763), ne pouvait que nous affermir dans notre sentiment. Toute opposition qui pourrait être soulevée encore est réduite enfin au silence par la considération des faits linguistiques et mythologiques.

L'immigration des Papouas orientaux, la plus récente d'après Graebner, fut comme le moyen de transport du système à deux groupes avec matriarcat, qui s'est le mieux conservé chez les Dieris dans l'Australie méridionale. Le cercle culturel des Papouas occidentaux se présente au contraire avec le système à patriarcat. Quant au cercle culturel le plus ancien, qui est celui des Nigritiens, Graebner ne lui assigne aucun système particulier; d'ailleurs, il n'en reste apparemment plus pour lui, si du moins — et Graebner semble être de cet avis — il est juste d'admettre que «même le système à deux classes avec patriarcat n'est qu'un système de tamponnement [Puffererscheinung][1], reliant ensemble le système à deux classes avec matriarcat et le système local avec patriarcat, mais sans classes»; d'où il résulterait que le système à deux classes avec patriarcat ne serait plus un système pour soi et n'aurait plus qu'une importance secondaire.

Or, c'est à cette manière de concevoir les choses que nous voudrions nous opposer, non pas dans le sens que le système à deux classes avec patriarcat n'ait aucunement l'origine que Graebner admet, mais bien dans le sens que tel ait été en général son mode d'origine ici, dans l'Australie. Nous croyons plutôt avoir des raisons suffisantes pour affirmer que ce système a été introduit déjà sous cette forme en Australie par la civilisation des Papouas occidentaux. Car, premièrement, là où en dehors de l'Australie le patriarcat est en vigueur, on rencontre en même temps des sous-classes géographiques à caractère totémique et pour le moins des vestiges du système à deux classes[2]. En second lieu il resterait à établir que tous les territoires où le système à deux classes avec patriarcat est en vigueur, savoir «le nord-est du Queensland aux environs de Cooktown et l'ouest du golfe de Carpentarie», ont tellement subi le contact de la civilisation des Papouas orientaux que cela a donné lieu à la formation d'un phénomène de tamponnement. Si, au moment de pénétrer dans l'Australie, la civilisation de Papouas occidentaux avait encore eu comme élément propre le système local avec patriarcat mais sans classes,

[1] Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme, p. 241.
[2] Kulturkreise und Kulturschichten, p. 36.

il serait certainement surprenant que ce système ne soit conservé que dans les régions du sud-est. Le prétendu «rempart protecteur des Alpes australiennes», qui en aurait été la cause ici dans l'Australie du Sud-Est, n'explique pas suffisamment une pareille singularité, puisque de nos jours encore on trouve des systèmes sans classes aux alentours d'Adélaïde et, en s'avançant vers l'ouest, sur la côte méridionale près de Port-Eucla, donc, dans tous les deux cas, des contrées où il n'y a pas ce «rempart protecteur». Au surplus, Graebner lui-même reconnaît qu'au nord, en ce domaine incontesté de la culture des Papouas occidentaux, il n'y avait «à une époque plus reculée» que des systèmes à deux classes avec patriarcat, tandis que des tribus avec organisation locale et patriarcat occupaient «toute la côte méridionale et même la côte du sud-est», et ne pourraient, par conséquent, alors encore bien moins qu'à une autre époque, être dans leur totalité mises à couvert par le «rempart protecteur des Alpes australiennes».

En égard à cet état de choses, nous croyons ne devoir attribuer à la civilisation des Papouas occidentaux que le système à deux classes avec patriarcat; quant au système local avec patriarcat mais sans classes, nous le rattachons au contraire à la civilisation nigritienne, qui forme en tout cas la couche la plus ancienne et s'est précisément conservée le plus fortement au sud et au sud-est. En ce cas, les systèmes que l'on voit en vigueur dans le voisinage immédiat de cette dernière zone, savoir d'un côté les systèmes à deux classes avec patriarcat des Kulins, de l'autre les formes intermédiaires de systèmes sans classes, mais à caractère totémique et avec partage des localités en vue du mariage, telles qu'on les rencontre chez les Narrinyeris et les Yuins, ces systèmes-là — en cela nous sommes de nouveau d'accord avec Graebner — devront être considérés comme des phénomènes de tamponnement, sortant, d'une part, de tribus qui originairement appartenaient au domaine du patriarcat sans classes.

On le voit, en établissant les différents systèmes de cette façon, nous enlevons au domaine de la civilisation des Papouas occidentaux une partie que Graebner avait placée au sud des pays où domine la civilisation des Papouas orientaux.

Il est deux autres questions que l'on pourrait se poser encore. L'une est de savoir lequel des deux cercles culturels doit être regardé comme le plus ancien, celui des Papouas orientaux ou celui des Papouas occidentaux. L'autre question, qui se rattache à la première, concerne l'ordre dans lequel les différentes cérémonies d'initation ont été introduites en Australie. Mais pour le moment nous ne nous occuperons pas de ces questions; nous nous réservons de les résoudre plus bas surtout par des recherches à fond sur les faits linguistiques et mythologiques.

Des considérations que nous venons de faire il résulte donc que l'immense majorité des tribus qui ont conservé dans la plus grande clareté et pureté la croyance en un «père de tous», appartiennent au cercle culturel le plus ancien: celui des Nigritiens. Dans ce cercle on retrouve le mariage individuel avec patriarcat; à l'origine, le totémisme n'y est pas encore tellement développé qu'il régisse les classes de

mariage; la femme — toujours à en juger d'après les Kurnaïs — y jouit de la meilleure position et se voit admise dans une certaine mesure aux cérémonies d'initiation; enfin la licence effrénée dans les relations sexuelles y est sévèrement prohibée. Il paraît que chez ces tribus on ne brisait pas les dents lors de la célébration des mystères; on y pratiquait encore moins la circoncision ou la subincision, non plus que le tatouage des cicatrices[1]. Toutes ces particularités leur donnent de la ressemblance avec les peuples de pygmées. Il ne resterait plus que les tribus des Wiimbaïos, des Theddoras, des Ngarigos, des Wotjobaluks, qui ont le simple système à deux classes avec matriarcat; et même parmi ces tribus, les Wotjobaluks, avec leurs totems sexuels[2], rappellent, à ne pas s'y méprendre, l'autre groupe avec patriarcat dont encore ces tribus-là sont sorties.

Ainsi donc, l'assertion de Howitt, qui prétend que le culte d'un Etre suprême dénote une évolution postérieure ne tient pas devant un examen approfondi.

Or, ceci nous amène de nouveau en Tasmanie. Tout dernièrement encore, G. Fritsch a dit que le type des Australiens du sud-est se rapproche, même au point de vue anthropologique, de celui des Tasmaniens[3].

Topinard avait déjà fait remarquer la riche pilosité de ces derniers, leur taille au-dessous de la moyenne, l'angle élevé de leur prognathisme alvéolo-nasal, toutes choses, qui, jointes à la crépure de leurs cheveux, les rapprochent beaucoup des tribus de pygmées[4]. L'identité entre l'état de culture et tout le genre de vie des Tasmaniens et ceux des pygmées est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'en faire spécialement la preuve. Quant à des relations linguistiques, nous aurons à relever plus tard un point très important qui lie les langues tasmaniennes aux langues de Victoria, c'est que toutes les deux, en opposition à toutes les autres langues de l'Australie, ont originairement placé le génitif après le substantif auquel il appartient. Nous n'avons malheureusement sur les conditions religieuses des Tasmaniens que des renseignements incomplets. Il y en a cependant qui permettent d'affirmer l'existence de formes

---

[1] Dans le courant de notre travail nous donnerons de plus amples détails sur tous ces points.

[2] HSE p. 150.

[3] Globus, XCI, pp. 26, 37. Ici, il est vrai, Fritsch ne distingue pas les deux couches de civilisation formées par les Papouas, s'écartant en cela de Graebner, dont il paraît avoir ignoré la dissertation. Voici comment il dépeint le type de l'Australien méridional: «Taille trapue, épaules larges, membrure lourde comme celle de l'ours, jambes plutôt courtes; figure assez large, sauvage, mais pas aussi bestiale que celle des types queenslandiens; nez de type changeants mais en moyenne mieux développé; prognathisme peu prononcé, racine du nez enfoncée, arcades sourcillières peu saillantes; front bas, crâne large et peu élevé.... pilosité du corps extraordinairement forte» (p. 26). Ce sont tous des traits de ressemblance avec le type pygmée.

[4] Anthropologie, traduction allemande de R. Neuhauss, 2° édition, Leipzig 1888, p. 497. Tandis que les crânes des pygmées à cheveux crépus sont généralement brachycéphales, ceux des Tasmaniens sont dolichocéphales, cependant dans une mesure moindre que ceux des Australiens. Cette dolichocéphalie paraît tout simplement dénoter, pour une époque subséquente, un croisement de ces races primitives de pygmées avec des Mélanésiens. C'est ce que prouve également le support de tête, qui se trouve chez eux de même que dans toute la Mélanésie (et la Polynésie), mais qui est absent dans toute l'Australie.

supérieures de religion chez les insulaires. Nous pouvons les accepter dès maintenant avec d'autant plus de confiance que nous avons déjà des renseignements dignes de foi sur la croyance en un père de tous chez les Australiens du sud-est et les tribus pygméennes; plus bas nous verrons de fait que ces renseignements, si défectueux qu'ils soient, nous fournissent néanmoins assez de lumière. Sans doute il nous sera désormais impossible d'obtenir la lumière pleine; car il n'est plus personne qui puisse nous dévoiler les mystères d'initiation que ces tribus ont pratiqués et dans lesquels précisément se sera trouvée enveloppée, comme chez les Australiens du sud-est, la croyance à l'Etre suprême. Impossible, disons-nous, de lever ce voile chez les Tasmaniens, parce qu'ils sont éteints, le tombeau reste à jamais muet. Et pourtant de rares débris de leur langue on voit surgir encore un témoin, qui semble vouloir nous faire des communications merveilleuses. Mais combien ces communications seraient plus claires, si les vieillards de Tasmanie eux-mêmes pouvaient encore parler! C'est bien le cas de dire ici: «Trop tard!» — Puisse le regret que ce «trop tard» inspire, être du moins un stimulant pour faire des recherches sur les rites d'initiation et les traditions des autres peuples, notamment des tribus de pygmées, avant que l'extinction, dont plusieurs sont également menacées, n'ait achevé son œuvre.

f) Résumé.

Pour résumer nos discussions avec Howitt, nous pouvons affirmer que son essai de faire dériver d'une évolution postérieure la croyance en un père de tous, professée par les Australiens du sud-est, doit être considéré comme une entreprise manquée. L'échec est évident, rien qu'au point de vue de l'évolution purement interne, où Howitt se place. Cette assertion paraîtra plus évidente encore, si l'on envisage la chose, comme il est juste de le faire, c'est-à-dire à la lumière des conditions ethnologiques prises dans leur ensemble, et de la comparaison des Australiens avec les peuples des autres pays.

Du reste, on parvient à reconnaître toujours plus clairement qu'il est extrêmement pernicieux pour les sciences comparées de religion, de sociologie et d'éthique de courir après les schémas de développement soit-disant intérieurs. Des résultats sûrs ne peuvent être obtenus que par une méthode objective qui d'abord étudie, dans de patientes recherches de détail, tous les traits du développement culturel entier pour en gagner les points de direction d'après lesquels on pourra déterminer quelles sont, dans une série de développement donnée, les parties antérieures ou postérieures.

2° E. B. Tylor.

Il était bien naturel de se demander ce qu'allait dire le maître attitré de la théorie animiste, E. B. Tylor, professeur à Oxford, en voyant les bases de son système si fortement secouées par la vigoureuse critique de Lang. Jusqu'ici il s'est tu. Ne faudrait-il pas en conclure qu'il reconnaît le bien fondé de cette critique et qu'il abandonne son système? La conclusion paraîtrait d'autant plus admissible que Tylor s'est déjà prononcé sur les faits mêmes qui servent de fondement à l'argumentation de Lang. Il l'a fait dès 1892 dans sa disser-

tation intitulée: «Limits of Savage Religion»[1]. Or, dans ce travail il conteste uniquement que les peuples sauvages se soient formés eux-mêmes leurs idées religieuses supérieures; il faudrait plutôt considérer ces dernières comme une importation des Européens, spécialement des missionnaires. L'illustre professeur semble donc faire tacitement une triple concession: 1° qu'en général il est possible de rencontrer ces idées supérieures chez des tribus sauvages, ce que du reste lui-même avait déjà établi dans sa «Primitive Culture», cf. «Anthropos» vol. III, p. 140; 2° que ces idées telles qu'elles nous apparaissent ici, n'ont pu, conformément à son système, naître de l'animisme comme produit final d'une longue évolution; 3° que par suite le fait de l'existence de ces idées ébranlerait la théorie animiste, si l'on ne pouvait démontrer que les idées susdites ont été introduites du dehors. Pareil jugement, porté par l'un des ethnologues les plus en vue, par l'auteur même de la théorie animiste, ne pourrait naturellement peser dans la balance que d'un poids extrêmement lourd.

Or, Tylor a entrepris de prouver que de fait ces idées religieuses supérieures que l'on rencontre chez les peuples sauvages, leur sont venues uniquement de l'extérieur, notamment des missionnaires. Examinons cette preuve.

a) Les Indiens de l'Amérique du Nord.

Tylor considère en premier lieu les êtres suprêmes des Américains. Laissant de côté tous les cas spéciaux qu'auparavant il avait énumérés lui-même dans sa «Primitive Culture», il ne s'attache à présent qu'à démontrer que l'idée du *Kitchi-Manitou,* du «Grand Esprit», n'est point d'origine indienne, maisqu'elle a été apportée aux Indiens par les missionnaires Jésuites. En 1633, à l'en croire, le P. Lejeune aurait encore reconnu que *manitou* signifiait tout simplement «esprit», et que les Indiens vénéraient un grand nombre de *manitous*, de bons et de méchants, tandis qu'en 1724, donc quatre-vingt-dix ans plus tard, le P. Lafiteau entre déjà en scène avec «le Grand Esprit», le grand *Manitou.* De même le mot des Hurons, *oki*, qui signifie aussi en général «esprit», le P. Lafiteau l'aurait écrit avec une initiale majuscule = *Okki,* et rendu par «le grand Esprit».

Lang lui-même a déjà réfuté excellemment cet argument[2]; et si nous ne reproduisons ici sa réfutation qu'en la condensant en quelques mots, c'est que nous croyons ainsi en augmenter presque la force.

Lang montre donc qu'il est inexact que l'idée d'un être suprême n'est venue aux Indiens de l'Amérique du Nord qu'après 1633, et cela par les missionnaires Jésuites. Bien plus, nous avons, en faveur du contraire, des témoignages clairs et authentiques, remontant tous à une époque antérieure à 1633, émanant d'hommes qui n'étaient pas des missionnaires et qui ont trouvé chez les Indiens la croyance à un être suprême comme ayant existé, au moins en partie, de temps immémorial. Voici ces témoignages:

1558, renseignements de Thevet sur le créateur, *Ondouagni,* des Canadiens, qu'on ne vénère pas par des prières.

---

[1] Dans «Journal of the Anthropological Institute», XXI° vol.

[2] McR p. 18—25; MRR pp. XX—XXXIX, 320—326.

1586, renseignements du mathématicien Hériot sur l'être suprême des Virginiens.

1612, renseignements du capitaine Smith sur l'*Oki* de Virginiens.

1611—1612, renseignements de Strach sur l'être suprême *Ahone* et sur l'esprit vengeur *Oki*.

1622, renseignements de Winslow sur l'être suprême *Kiehtan* des habitants du Massachussets.

Ces témoignages, qui remontent tous aux premiers temps de l'arrivée des Européens et précèdent l'arrivée des missionnaires, ne peuvent que renverser la théorie tylorienne d'un emprunt. Par rapport aux Indiens Mandanes, Tylor se réfute lui-même. Car, en la présente question le prince Max de Wied, un savant d'autorité même aux yeux de Tylor, parle sinon d'un «Grand Esprit», du moins d'*Omahank Numakchl,* «un créateur, dont le nom semble signifier «maître de la terre».

Nous reconnaissons que pour les exemples d'êtres suprêmes que l'on cite de l'Amérique du sud, comme pour le *Purrunawinari* du P. Gilij, le *Girupari (= Kurupari)* d'Yves d'Evreux, peut-être aussi l'*Aygnan* de Jean de Lery, la théorie d'emprunt semble plus applicable; du reste, nous ne sommes nullement de l'avis que des emprunts d'idées religieuses n'aient jamais eu lieu. Mais tous ces cas se trouvent en dehors du domaine dont il s'agit à présent. Nous allons avoir l'occasion de constater cela en Australie, où Tylor passe maintenant.

b) Les Australiens.

Tout d'abord nous ne pouvons pas trouver suffisamment logique la critique de Tylor contre le rapport de Mgr. Salvado sur *Motogon* et *Cienga,* divinités des Australiens. Qu'il nous indique les raisons pour les quelles les vocabulaires de G. Grey et de G. F. Moore mériteraient plus deconfiance que le rapport d'un évêque missionnaire, Mgr. Salvado, qui connaissait également la langue des Australiens. Qu'il nous dise ensuite d'où les noirs auraient tiré tout ce qu'ils racontaient à Mgr. Salvado, puisqu'avant Mgr. Salvado il n'y a jamais eu de missionnaire dans ces contrées. Ou bien Mgr. Salvado aurait-il exagéré son rapport? Cependant tout ce qu'il raconte n'est pas du tout chrétien, mais entièrement australien dans le goût de plusieurs de ces tribus: un homme dans la décrépitude de la vieillesse, qui est déjà mort, auquel on ne rend aucun culte, tel est l'être suprême qu'il décrit.

De même, la critique sur le rapport d'Oldfield n'est pas entièrement concluante. Les cornes et la queue de l'être suprême dont celui-ci parle, peuvent être des additions de temps postérieurs, le personnage lui-même peut néanmoins dater d'un temps plus reculé.

L'insuccès de Tylor est plus éclatant pour le cas auquel il a consacré le plus de peine et qui est aussi le plus important, celui du *Baiamai* des Kamilarois. Il croit que *Baiamai* est mentionné pour la première fois comme créateur dans le rapport de H. Hale[1] en 1840; les trois prédécesseurs de Hale: Buckley, Backhouse et Threlkeld, n'en savaient rien. *Baiamai* aurait été

[1] United States Exploring Expedition "Ethnology and Philology", p. 110.

évidemment introduit par les missionnaires: ainsi le terme se trouve pour la première fois dans un abécedaire d'un missionnaire, qui le dérivait de *baia,* faire

Lang a déjà fait remarquer à ce propos (McR, p. 25 ss), que des trois auteurs antérieurs à 1840, Buckley avait été un homme ignorant, Backhouse n'était pas une autorité indépendante, mais s'appuyait sur Threlkeld qui avait travaillé comme missionnaire de 1825 à 1841. Il était donc tout naturel que les deux premiers témoins n'eussent rien à rapporter sur *Baiamai.* Quant au troisième, Threlkeld, Hale lui est redevable de ses renseignements, comme il le déclare lui-même, détail qui a échappe entièrement à Tylor[1]. Donc le seul auteur dont on a à tenir compte avant 1840 a pourtant su quelque chose de *Baiamai* créateur. Le nom n'en a pas été ni inventé ni introduit par Threlkeld; dans les livres qu'il écrivait dans la langue des indigènes, il se servait pour désigner Dieu des expressions *Eloi* et *Jehova-ka* qu'il ne réussit cependant pas à faire accepter. L'abécédaire du missionnaire Ridley — c'est celui dont Tylor parle — qui contient le nom de *Baiamai* ne date que de l'année 1856[2]. Or un abécédaire de l'année 1856 ne peut pas bien être rendu responsable de ce que le nom de *Baiamai* existait déjà en 1840.

La preuve du contraire a été ensuite faite d'une manière irréfutable par N. W. Thomas dans dans son excellent article «Baiame and the Bell-bird[3]», où il allègue toute une série d'autres auteurs hors de tout soupçon, qui ont mentionné *Baiamai* avant 1840:

1829—30 Henderson[4] raconte, avant l'arrivée des missionnaires dans le pays (Wellington Valley), qui n'y vinrent qu'en 1833, que *Piame* a créé *Mudgegong;* ce dernier est devenu actuellement un mauvais esprit, et il détruisit tous les enfants de *Piame* en les changeant en animaux sauvages, à l'exception de deux qui devinrent les ancêtres des habitants actuels. *Piame* dort maintenant au Nord; une fois qu'il se réveilla et se tourna de l'autre côte, il se produisit un tremblement de terre et une haute marée; quand il se réveillera de nouveau, cette haute marée reviendra.

1832. Ouverture de la mission de Wellington Valley; une année plus tard, donc certainement avant que les habitants, qui étaient très attachés à leurs croyances et coutumes, eussent pu subir une influence par rapport à ces choses, les missionnaires parlent de *Baiame* qui a fait tous les hommes et habite au delà des nues; une autre série de renseignements incertains dans les années suivantes prouvent que les missionnaires ne pouvaient que très lentement arriver à connaître ces détails.

1837. Mac Arthur[5] rapporte que les indigènes ont une idée générale d'un créateur qui lui-même n'est pas créé et qu'ils exécutent des danses en honneur de *Baiame,* en février et mars.

---

[1] L. c. p. 110. McR p. 28.
[2] *Gurre Kamilaroi,* or Kamilaroi sayings, Sydney 1856.
[3] Man 1905, p. 44—52.
[4] Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemens Land.
[5] J. H. Lang, Cooksland, p. 459.

1839. L'archidiacre Günther publia un «Vocabulary of Wirradhuri, spoken in the Wellington Valley». Puisqu'il contient le chiffre considérable de 2500 mots il faut supposer quil a travaillé plusieurs années à les réunir, avant de publier son dictionnaire. Il y écrit: «Je ne doute pas que le terme *Baiame* se rapporte à l'être suprême et les conceptions qui sont admises à son sujet parmi quelques uns des indigènes qui réfléchissent davantage sont des restes de traditions originales qui régnaient parmi les anciens [among the ancients] sur la divinité. *Baiame* me fut décrit par un indigène des plus intelligents et qui réflechissent davantage de la manière suivante que je rapporte ici en traduisant ses paroles si simples en français[1]:

1° Il vit très loin de la terre vers le lever du soleil.

2° Il y a été toujours assis [ou: il y a toujours vécu][2] pendant un temps très long. Il ne meurt jamais.

3° Il peut faire ce qui lui plait; quand il désire ou ordonne quelque chose, il faut le faire; quand il désire manger du pain ou des poissons, ils doivent venir vers lui.

4° Il est très bon; il ne fait de mal à personne, il aime les noirs qui sont bons.

Ceux qui refléchissent davantage croient que les indigènes qui sont bons vont à *Baiame* quand ils meurent. Je ne dois pas non plus omettre de mentionner que de temps en temps, c'est-à-dire tous les trois ou quatre ans, une cérémonie curieuse a lieu chez les noirs. Plusieurs tribus se réunissent alors, ce qui doit être un vestige d'un rite religieux quelconque. Un cantique avait été envoyé pour cette solennité par *Baiame* ou son fils; tous les assistants le chantèrent, une procession solennelle eut lieu, certaines figures mystérieuses peintes sur des morceaux de peau humaine et d'autres objets furent montrés à cette occasion.

Il était impossible d'obtenir tous les détails de cette cérémonie, parce qu'elle était gerdée par les indigènes comme un secret. Mon interlocuteur, en osant révéler quelque chose à ce sujet, m'imposait l'obligation de n'en rien dire.

J'ajouteral encore, que l'idée d'une vie future n'est pas entièrement éteinte chez eux, bien que quelques uns d'entre eux parlent comme des infidèles et ne veulent rien entendre d'un autre monde....»

A tous ces témoignages vient s'ajouter encore celui de Mr. K. Langloh Parker qui, dans son ouvrage «The Euahlayi Tribe» 1905 (p. 5), rapporte ce qui suit: La première nouvelle de *Byamee* me fut communiquée en chuchotant par un indigène très vieux, *Yudtha Dullebah* (tête chauve), dont on disait qu'il avait déjà eu les cheveux gris au temps où Sir Mitchell découvrit en 1846 le Naran. Mon interlocuteur me disait qu'il fut instruit sur *Byamee* dans son premier

---

[1] Naturellement l'original porte «en anglais».

[2] Ce verbe aura eu dans la langue des indigènes la même signification que le verbe *yašab* en hébreu, *yaṣab* en syrien, qui signifie d'abord «être assis», «habiter», ensuite «rester» et finalement «être».

Boorah (initiation). Même s'il a commencé très tôt à grisonner, disons à l'âge de trente ans, en 1846, son initiation a eu toujours encore lieu en 1830 où nous avons, comme faits établis, des témoignages contemporains sur la croyance à *Byamee* qui ne provient pas de l'introduction du christianisme, bien que peut-être après 1856, par le livre de Mr. Ridley, des idées chrétiennes aient été attachées à son nom par des Kamilarois instruits dans cette religion. C'était un être auquel on rendait un culte [worshipful being], révélé dans les mystères longtemps avant l'arrivée de missionnaires, comme l'affirment tous ceux qui m'ont donné des informations.»

Tous les détails mentionnés ici sont si spécifiquement australiens et s'accordent si exactement avec tout ce que nous avons appris là-dessus par des recherches plus récentes, que nous ne pouvons plus douter de leur authenticité et de leur originalité australienne. Ceci est le cas particulièrement pour le terme «père», «notre père», dont Tylor s'efforce d'attribuer la création aux missionnaires. Nous avons vu plus haut (p. 802) l'exposé de Howitt sur ces termes d'origine absolument australienne et nous devons déclarer non justifiée la défiance de Tylor qui se base sur une connaissance imparfaite des choses. Tylor pose finalement la question si chez les Kamilarois, où régnait le matriarcat, le nom de «père» pouvait être donné à un ancêtre divin indigène de tous les hommes. Nous faisons abstraction du caractère peu exact de la question qui ne veut admettre qu'un ancien ancêtre divin comme être suprême. En tout cas, nous avons maintenant des preuves évidentes que, même chez des tribus à matriarcat, l'être suprême est désigné par le nom de père. Il en est ainsi chez les Ngarigos (HSE p. 345), les Wotjobaluks (l. c. p. 440), les Theddoras (l. c. p. 493), les Euahlayis (K. Langloh Parker, l. c. p. 7\: devant ces faits, des doutes provenant de pures théories doivent s'effacer.

Tylor en appelle ensuite à la position géographique de toutes ces tribus chez lesquelles ces formes supérieures se rencontrent, mais sans expliquer ce qu'il entend par là. N. W. Thomas (l. c. p. 52) a bien démontré que dans l'Australie du Sud des missionnaires ont travaillé dès les premiers temps: à Port Jackson (1798—1801), à Paramatta (1815), à Newcastle (1825—1826), à Lake Macquarie (1826—1827), à Wellington Valley (1832—1842), à Moreton Bay (1836), à Marry Creek près Melbourne (1836). En dehors de Wellington Valley toutes ces stations sont situées sur la côte et sont très disséminées et par conséquent incapables d'exercer une influence durable. Mais le point décisif, c'est que toutes ces conceptions plus relevées étaient gardées même vis-à-vis des femmes et des enfants comme un secret inviolable de la tribu, transmis par les anciens. Si tout cela était dû aux missionnaires, les indigènes eux-mêmes auraient dû comprendre combien il était ridicule de cacher devant les Européens et surtout devant les missionnaires des idées qui provenaient de ceux-ci et leur étaient par conséquent bien connues. Enfin les femmes et les enfants auraient dû le savoir aussi bien que les hommes.

N. W. Thomas résume son exposé sur l'origine du culte de *Baiame* dans les paroles suivantes: «Il est évident que l'opinion de Tylor, attribuant l'origine du culte de *Baiame* aux missionnaires entre les années 1830 et 1840, est insoutenable.»

Par rapport aux territoires des tribus qu'il décrit, Howitt fait remarquer encore (l. c. p. 504) que les deux stations de missions dans le Gippsland, chez les Kurnais, ne furent fondées qu'en 1860, qu'au contraire les indigènes qui lui fournirent ses informations sur les cérémonies de la puberté avec les doctrines qu'on y communiquait sur l'être suprême, avaient déjà reçu cette consécration avant ce temps; ils étaient encore jeunes quand les blancs pénétrèrent dans le Gippsland en 1844. La croyance à Bundjil chez les habitants du Yarra River nous est certifiée avant que Batman s'établit sur les bords du Yarra River et ceci est décisif pour le caractère primitif de cette croyance (HSE p. 492). Pour les Kurnais il y a encore à tenir compte de leur position tout à fait isolée, sans communication avec les autres tribus.

Il est finalement très curieux que Tylor, l'auteur de l'explication anthropologique des mythes, recourt en dernier lieu à un argument que l'école anthropologique avait toujours très vivement combattu chez les philologues (cfr. «Anthropos» vol. III, p. 141): la signification de noms. «Tant que la signification de ces noms [des êtres suprêmes des Australiens] n'est pas connue, écrit-il, ils ne sont pas instructifs.» Conformément aux enseignements de l'école anthropologique, nous croyons que la signification de ces noms est, jusqu'à un certain degré, sans portée tant que nous avons, sur la nature des êtres qui portent ces noms, des renseignements aussi précis comme c'est le cas pour les Australiens du Sud-Est. De plus nous croyons pouvoir montrer que des recherches plus approfondies sur les noms de ces êtres suprêmes ne modifient pas essentiellement l'état de la question.

Ces goûts philologiques de date récente ont surtout guidé Tylor pour le dernier exemple qu'il allègue, celui des Tasmaniens. A l'aide des résultats ainsi obtenus, il arrive à cette conclusion formulée avec assez de verve: «Tous les témoignages en faveur d'un être suprême chez les Tasmaniens sont, à mon avis, sans valeur» (l. c. p. 298).

c) Les Tasmaniens.

Nous pouvons d'autant moins nous dispenser d'examiner cette question que nous avons affirmé plus haut (p. 816) l'étroite alliance entre les Australiens du Sud-Est et les Tasmaniens. Cependant, même en dehors de cette raison, nous nous en serions occupé. Vérifier après coup les recherches linguistiques de Tylor sera d'un charme tout particulier pour moi, puisque depuis longtemps j'ai déjà étudié — je crois pouvoir dire à fond — tous les matériels existant sur les langues tasmaniennes[1].

Une étude sérieuse de tous les documents est absolument nécessaire avant qu'on puisse en tirer des conclusions certaines, car l'état des sources pour ces langues est tel qu'il interdit absolument toute utilisation immédiate.

Occupons-nous d'abord des différents rapports sur la religion des Tasmaniens, rapports qui sont en plus grand nombre à notre disposition qu'au temps

---

[1] Si je n'ai pas encore publié les résultats de mes études, la raison en est en dehors d'autres motifs que je n'ai pas encore fixé jusque dans les détails les relations mutuelles des différents dialectes.

de l'article de Tylor et que nous trouvons commodément réunis dans la compilation bien méritoire de H. Ling Roth[1].

Notons brièvement, avant d'apprécier la valeur des sources individuelles, que l'île, bien que découverte en 1642, ne fut visitée — à intervalles, par des marins — que depuis 1772, et encore ceux-ci se contentèrent de courtes apparitions sur les côtes. La première petite colonie y fut établie en 1803. Les indigènes continuèrent tranquillement à vivre selon les usages de leurs tribus et eurent des relations ordinairement bonnes avec les colons. En 1825 commença une guerre d'extermination contre eux qui ne finit que quand, entre 1831 et 1836, G. A. Robinson réussit à persuader à l'amiable le reste des indigènes, 203 personnes en tout, de se soumettre pacifiquement et de se laisser interner dans le Flinders Island. Depuis lors, la vie indigène primitive d'après les lois de la tribu avait pris fin; ce que les indigènes communiquèrent sur leurs mœurs et leurs usages était puisé dans leurs souvenirs qui, au début, devaient encore être bien vivaces. Il faut cependant faire remarquer qu'en 1833 un catéchiste, nommé R. Clark, leur fut adjoint; naturellement, par son enseignement, des conceptions chrétiennes pénétrèrent dans leur esprit. Une influence plus profonde, exercée antérieurement par des missionnaires, n'a pas été possible à cause de leur vie nomade. En 1847, J. Milligan se chargea du soin des indigènes, dont en 1854 il ne restait plus que 3 hommes, 11 femmes et 2 enfants. Le dernier Tasmanien de sexe masculin, Billy Lannée, mourut en 1865; des quatres femmes survivantes la dernière, Truganini, dernier représentant de toute la race, mourut en 1877[2].

En classifiant les témoins que nous possédons sur la religion des Tasmaniens, nous en trouvons trois, Widowson (1829), Breton (1833), Jorgen Jorgenson (1832—1842), qui se prononcent pour l'irréligiosité complète des Tasmaniens; après les recherches de Tylor, de Roskoff et de Schneider nous savons à quoi nous en tenir sur des affirmations de ce genre. Le rapport de Bishop Nixon, que Ling Roth allègue aussi en faveur du manque complet de la religion est sans valeur, rien qu'à considérer sa date récente (1875), du reste, cet auteur reconnaît l'existence de la peur d'un mauvais esprit. Henderson (1839) ne parle que du culte d'esprits inférieurs. Sont absolument denuées de valeur, comme Ling Roth l'avoue lui-même, les suppositions de Lloyd (1862), Bonwick (1870, 1884) et Lyne (?) sur un prétendu culte de la lune chez les Tasmaniens.

Le rapport de Milligan (1854) forme une transition entre les témoignages qui ne savent rien d'un culte de l'être suprême et ceux qui en parlent. Un de ses récits semble devoir être rangé dans la première catégorie: «Ils étaient

---

[1] H. Ling Roth, The Aborigines of Tasmania, Halifax (England) 1899, p. 53—57. Un défaut de ce recueil consiste en ce qu'il n'y est donné aucun renseignement sur le degré d'autorité des différentes sources auxquelles Ling Roth emprunte ses données. Ces sources sont certainement de valeur très inégale, tant sous le rapport de la sûreté que par rapport au temps de leur rédaction. Il aurait fallu au moins en exposer les points les plus importants, tandis que maintenant il faut être content si on trouve par hasard quelques observations disséminées par ci par là sur ce sujet.

[2] Ling Roth, l. c. p. 1—6.

polythéistes, c'est-à-dire ils croyaient à des anges gardiens [guardian angels] et à des esprits et à une multitude d'êtres puissants, mais en général malveillants; de ces êtres on en supposait quelques-uns en petit nombre, doués d'une grande puissance, pendant qu'on se représentait le grand nombre d'entre eux à la manière de nos sylphes et de nos lutins . . . , ils croyaient que les âmes de leurs amis et parents défunts revenaient pour les bénir ou leur nuire selon l'occurrence . . .» Plus tard, il mentionne de plus «un ou deux esprits de force toute-puissante, mais il ne semble pas qu'ils aient doté même ceux-ci des attributs de la bienveillance».

Toutes les autres sources parlent avec plus ou moins de netteté de ces deux esprits; il y est question chez la plupart d'un bon esprit qu'on vénère dans la journée et d'un mauvais qu'on craint pendant la nuit. Les témoignages en faveur de l'existence d'un être suprême bon sont d'autant plus précises que les renseignements sont de date plus ancienne et qu'ils proviennent du temps où les tribus menaient encore en toute liberté leur vie primitive ou qu'ils s'approchent davantage de cette époque. Nous donnons ces témoignages d'après l'ordre chronologique.

J. West dont le livre parut en 1852 est, d'après Ling Roth, le meilleur rapport publié jusqu'ici (l. c. p. CVIII), écrit après les recherches de Horton (1821): «. . . ils reconnaissaient un mauvais esprit . . . Lord Monboddo aurait pu découvrir leur récit de la création: ils avaient été formés avec des queues et sans articulation du genou par un être bienveillant[1]; un autre être descendit du ciel et, plein de commisération pour leurs souffrances, leur coupa la queue et avec de la graisse rendit leurs genoux flexibles»[2].

Leigh (1822) rapporte: «Leur récits religieux sont très obscurs. Néanmoins ils croient à deux esprits; l'un est maître de la nuit et ils le croient méchant. Au bon esprit ils attribuent tout ce qui est bon et au mauvais esprit tout le mal. Quand quelqu'un de la famille est en voyage ils ont l'habitude de chanter des cantiques au bon esprit pour obtenir sa protection en faveur de leurs amis absents et afin qu'ils puissent revenir sains et saufs»[3].

---

[1] «By a benevolent being», l. c. p. 55.

[2] Le caractère original de ce récit de la création saute aux yeux. Il a beaucoup de ressemblance avec celui des Yuins de l'Australie du Sud-Est, et de plusieurs tribus de l'Australie centrale comme des Aruntas, Kaitish etc. Cfr. A. van Gennep, Mythes et légendes de l'Australie, p. 9, note 3.

[3] Ling Roth ajoute l'observation suivante: «Cette constatation d'une foi en un esprit bon et mauvais ressemble beaucoup à une religion introduite». Et la preuve? «Mr. Leigh was a missionary.» Cet abus de déclarer sans valeur un témoignage en faveur de formes religieuses supérieures uniquement parce que son auteur est un missionnaire, doit enfin cesser. Les missionnaires ont — hélas! — fait preuve d'une telle universalité — on en trouve parmi ceux qui nient toute religion chez des peuples sauvages comme parmi les témoins de n'importe quelle autre nuance d'opinion — qu'ils ont un droit absolu à ce qu'on reconnaisse leur impartialité même dans le sens moderne de ce mot. Autrement nous devrions du même coup écarter les témoignages de nombreux explorateurs athées ou penchant vers l'athéisme, et des partisans de Spencer et de Tylor. Le doute que Ling Roth se permet ici est de plus contre toutes les règles de la logique. La croyance en un esprit bon (il laisse passer, volontiers et sans essayer une critique tant soit petite, celle d'un mauvais esprit) serait une religion introduite? Introduite par

Déjà précédemment (1820) le lieutenant Jeffreys avait rapporté quelque chose d'analogue: «Il arrive souvent que les matelots sont obligés de laisser leurs femmes (indigènes) toutes seules pendant quelques jours. En ces occasions ces créatures affectueuses ont un chant qu'elles chantent en l'honneur de leur divinité imaginaire dont elles n'ont cependant qu'une idée très vague, qui, comme elles disent, préside au jour, pendant qu'un mauvais esprit ou démon apparaît pendant la nuit. Elles tiennent cette divinité, quellequ'elle soit, pour l'auteur de tout bien, et il ne semble pas qu'elles reconnaissent plus d'un dieu.» Nous laissons indécis si cette dernière affirmation, qui n'est qu'une conjecture de Jeffrey, répond à la réalité; mais nous soutenons qu'il rapporte comme un fait historique la croyance à un être suprême.

Les témoignages suivants datent tous du temps après la cessation de la vie libre des tribus, dans les années 1833—1836. Le plus ancien et le meilleur d'entre eux, celui de G. A. Robinson[1] (1838), affirme la foi en un être bienveillant; il raconte «qu'ils étaient fatalistes et croyaient également à un bon et un mauvais esprit. Ils nommaient ce dernier *Raego wrapper*, et lui attribuent toutes leurs calamités. Ils se servaient du même terme pour désigner le tonnerre et la foudre»[2].

Quand de deux témoins d'un temps postérieur, l'un ne parle que très vaguement d'un être suprême et l'autre point du tout, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Entre l'époque de la vie primitive et la date des ces deux rapports en 1842 et 1843, il y a un espace de dix ans et en même temps l'instruction chrétienne donnée par Mr. Clark et la décadence constante et irrésistible des indigènes. C'est d'abord Backhouse qui écrit vaguement: «Ces gens ont reçu quelques faibles idées de l'existence de Dieu et de la providence divine qui gouverne tout; mais ils attribuent encore au diable les fortes commotions de leur âme, qui, comme ils prétendent, leur dit ceci ou

---

qui? Par Mr. Leigh? Et alors Ling Roth conteste la bonne foi de cet auteur qui prétend expressément décrire la religion authentique des Tasmaniens, en faisant remarquer que les conceptions de cette religion sont très obscures. Et si Mr. Leigh n'a pas introduit cette religion, c'est donc quelqu'un de plus ancien. Et alors que Ling Roth daigne préciser par qui et comment une religion nouvelle aurait pu être introduite dans les quelques années avant 1822 et malgré la vie nomade des indigènes. De plus, quelle était l'image primitive de cette religion primitive? Ce n'était pas le christianisme introduit par les missionnaires, car celui-ci ne connaît pas d'être bon qui ne règne que le jour et un autre être mauvais qui ne règne que la nuit; de même aucune dénomination chrétienne ne connaît l'usage de chanter un cantique au bon esprit en entreprenant un voyage. Le doute de Ling Roth est réfuté positivement par le nombre et l'importance des autres témoins en faveur de la croyance à un être suprême bon. Le point de vue nullement impartial où se place Ling Roth se manifeste dans une appréciation qui se trouve à la fin de son chapitre sur la religion: «Nous pouvons nous défier de tous les rapports sur leurs conceptions d'un être suprême et sur une vie future.» Il est inutile de perdre une parole sur l'opinion que Ling Roth professe ici par rapport à la croyance en une vie future chez les peuples primitifs; l'état actuel de la science comparée des religions nous en dispense. Et comme cette science a changé d'avis sous ce rapport, des faits nouvellement découverts ou nouvellement mis en lumière la forceront encore à une revision des opinions professées jusqu'ici sur la croyance en un Être Suprême.

[1] Le premier protecteur des indigènes dont on a vu les mérites plus haut p. 824.

[2] Ce détail ou plutôt cette expression n'est pas bien exacte, voyez plus bas p. 828.

cela et qu'ils croient capable d'inspirations prophétiques. Il n'est pas clair si par le diable ils entendent quelque chose de plus qu'un esprit; mais ils disent qu'il vit dans leur poitrine. Pour cette raison ils ne souffrent pas qu'on touche leur poitrine»[1].

Dove (1843) à son tour ne fait par rapport au bon esprit qu'une constatation purement négative, quand il écrit: «Pendant qu'il n'y avait pas de terme dans les langues indigènes pour désigner le créateur de toutes choses, ils étaient dans la crainte d'un esprit imaginaire, enclin à les taquiner et à les tracasser. L'apparition de ce démon mauvais, sous une figure terrible, était surtout redoutée la nuit».

Même le dernier document que nous avons encore mentionne, bien que d'une manière douteuse, le bon esprit. Davies (1846) rapporte: «Ils croient à l'existence d'un esprit mauvais, nommé *Namma* auprès de quelques tribus, qui exerce son pouvoir pendant la nuit; ils en ont grand'peur et ils n'aiment pas à sortir dans l'obscurité. Je ne pus jamais constater avec certitude s'ils croyaient à une divinité bonne, car, bien qu'ils en parlassent, je remarquai avec surprise qu'ils répétaient ce qu'on leur en avait dit[2]; il se peut cependant qu'ils en admettent une qui est puissante pendant la journée». Cet aveu d'un témoin qui a fait des recherches avec tant de critique est d'un poids particulier.

Rien qu'en repassant et examinant la totalité de ces témoignages et en ne perdant pas de vue que ces renseignements, qui sont naturellement plus incomplets et imparfaits que tout le reste de nos connaissances sur les Tasmaniens, ne peuvent nous fournir un tableau complet de la religion tasmanienne: chacun devra admettre que l'affirmation catégorique de Tylor est dès maintenant refutée encore plus catégoriquement par les documents.

Rappelons-nous encore les institutions de l'Australie où l'on gardait en dehors des cérémonies le plus strict silence sur l'être suprême bon, tandis que l'être secondaire, qui présidait aux cérémonies, était représenté aux femmes et aux enfants sous des formes terribles[3]; les blancs non initiés n'auront probablement eu connaissance que de ce dernier être. Il y a donc toute probabilité que les Tasmaniens, eux aussi, croyaient à un être suprême bon auquel faisait pendant un être mauvais quelconque. Nous attirons d'abord l'attention sur le Queensland méridional où un observateur non initié, Mac Kinlay, parle de la même manière incertaine, comme dans les récits tasmaniens, d'esprits mauvais qui exercent des tracasseries pendant la nuit, mais il mentionne aussi un esprit souverain qui dirige leurs destinées. Du même pays proviennent les récits sur l'esprit (mauvais) *Cöen, Koin* etc., qui tracasse surtout pendant la uuit, mais qui envoie aussi la foudre et le tonnerre pendant

---

[1] Voilà une coïncidence remarquable avec la croyance des Euahlayi de l'Australie du Sud-Est et d'autres tribus australiennes, que dans les cérémonies secrètes de l'initiation l'esprit du Boorah établit en eux sa demeure. Cfr. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 74—75.

[2] C'était bien naturel; ils commençaient à transférer dans le récit aborigène de la création ce qu'ils entendaient depuis plus de dix ans dans l'instruction chrétienne.

[3] Cfr. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 62.

le jour[1]. *Koin* ne doit cependant pas être mis sur le même pied que l'être suprême bon, mais, comme Lang l'observa très justement (McR, p. 27), il évoque le souvenir d'un autre esprit mauvais, le *Brewin* des Kurnais. Anciennement, quand Howitt n'était pas encore initié aux mystères, il en faisait l'être suprême des Kurnais En effet, les femmes, les enfants et les non initiés ne connaissent en détail que ce *Brewin*; la figure sublime de *Munganngaua* est tenu cachée aux yeux des profanes; Howitt n'apprit à la connaître qu'à l'initiation aux mystères et cela bien qu'il fût depuis très longtemps familier avec les Kurnais et en termes d'amitié avec leur chef[2]. *Brewin* est un être mauvais; il envoie aux hommes des maladies et d'autres maux, tellement que deux Kurnais plus intelligents, qui avaient quelques connaissances des doctrines du christianisme, l'identifièrent d'abord avec N. S. Jésus-Christ, et après plus mûre refléxion avec le démon.

Nous avons donc ici le même état de choses que nous offrent les documents tasmaniens: un être mauvais tellement important qu'il semble aux yeux des non inities l'unique être suprême; derrière lui, dans l'ombre du mystère, apparait un être suprême bon. Nous rencontrons cet état des choses précisément à l'extrémité Sud-Est de l'Australie, dans le Gippsland, dans cette partie de la côte, par conséquent, qui est immédiatement vis-à-vis de la Tasmanie[3]. La relation ensuite qu'on établit, chez les Tasmaniens, entre le bon esprit et le jour est originale et n'a pas de parallèle en Australie. — — —

Quelle est, vis-à-vis de ces résultats la position de la linguistique? Tylor avait déjà attiré l'attention sur la remarque de Robinson que le mauvais esprit s'appelait *Raego wrapper* et que ce terme désignait en même temps la foudre et le tonnerre. Ce dernier détail est inexact. La deuxième partie du terme *wrapper* ne signifie certainement que «mauvais, faux[4]». La première partie contient le radical *rae*, qui revient ailleurs sous la forme *rie*, *ri'e*, *rite*, et signifie d'abord «esprit» (ensuite aussi «Européen»)[5]. Le tout ne signifie donc pas autre chose que «mauvais esprit». Il est évident que ceci n'est pas le terme pour désigner le tonnerre et la foudre, mais qu'un indigène prononça ces deux paroles en temps d'orage pour désigner l'auteur de ces phénomènes

---

[1] HSE p. 496—498.

[2] Journal of the Anthrop. Institut 1885, p. 321, Note 2. On ne comprend cependant pas pourquoi Howitt ne s'occupe presque plus du tout de *Brewin* dans son ouvrage plus grand. Si Howitt lui-même pouvait voir en lui pendant quelque temps l'être suprême des Kurnai, il doit jouer un rôle important dans la mythologie; il aurait dû par conséquent trouver une place dans le chapitre «Beliefs and Burial Practices» sous la rubrique «Beliefs in some legendary beings» (p. 475).

[3] E. Sidney Hartland mentionne aussi, sans indiquer de source, *Daramulun* qui chez les Kurnais est «le mauvais esprit régnant sur la nuit.» Folk-Lore X, 1899, p. 348. Tous savent que cette opinion n'est pas soutenable, car chez les Kurnais il n'y a point de *Daramulun*.

[4] La preuve en est dans l'indication suivante de Milligan: *manéntyangha rappari* ou *tyanganeoneeny rappari*, lie (falsehood).

[5] Cfr. *ria lugganah*, footmark of a white man (*luggana* = pied), *ria warrawapah*, esprit (*wurrawina* = ombre d'un mort) etc.

et que, par erreur, le terme fut noté par l'interrogateur comme équivalent à «foudre» et «tonnerre».

Du même genre sont les formes citées par Tylor: *redia-rapa, riga-ropa, rarge-ropper, lague-roperne*[1]. Examen fait, il devient clair que ni *ria, riga,* ni *riga-rapa* ne sont des noms propres, mais des noms collectifs, des termes signifiant «esprits» en général. Le terme pour «foudre» et «tonnerre» est, dans ce dialecte, *polmettya.*

Davids avait donné *namma* comme nom des mauvais esprits; c'est également l'avis de Milligan qui pour le dialecte des «Tribes about Mount Royal, Bruné Island, Recherche Bay and the South of Tasmania» indique *namma* comme nom des mauvais esprits et à côté de ce terme celui de *namneboorack* et *riggaropa,* déjà connu par ailleurs. Tylor cherche ici également à établir une connexion avec le tonnerre en citant, d'autres sources, les formes *noamma, nowam, nawawn* «tonnerre». Mais nous devons ou bien nier la relation d'une forme qu'il faudrait orthographier plus exactement *nuama* avec la forme *nama,* ou bien il faudra admettre une semblable méprise comme pour le terme *raego wrapper.*

La forme *namne-boorack* le prouve. Car *boorack*[2] n'est ici que le terme *bura* pluie, la pluie d'orage[3]. Si ceci est vrai, *namne borack* ne pourrait plus être le deuxième nom de l'esprit, puisque *namma* tout seul signifie déjà tonnerre. Or il est hors de doute que *nam(m)a* tout seul signifie déjà «esprit (mauvais)», même là où toute relation au tonnerre est exclue: p. ex. chez Milligan (troisième) dialecte des «Northwest and western tribes», où *namma* signifie «homme (blanc)» et chez Jorgenson où *numeraredia* (= *numera redia,* pour *redia* voyez plus haut) signifie également «homme blanc». Après ces exemples il est également très douteux un *nama* soit un nom propre ou que nom collectif, s'il ne désigne pas, comme aussi *riga ropa,* les mauvais esprits en général. Pour retourner maintenant à *namneboorack,* on ne peut pas traduire ce terme par «(mauvais) esprit de la pluie d'orage», parce qu'en tasmanien le génitif doit avoir à présent la première place. Il est cependant possible qu'il faille le décomposer en *nam(e)-ne-burak;* la deuxieme partie, *ne (= na),* est un suffixe frequent dans le dialecte I et II[4] et servirait de verbe substantif,

---

[1] Presque tous les vocabulaires tasmaniens abondent en pareilles méprises; un résultat certain ne peut donc jamais être obtenu par une seule forme mais seulement en comparant les différents renseignements de plusieurs sources.

[2] *Boorack* ne doit pas être identifié dans ce cas avec le «*boorack*» si fréquent dans le premier dialecte de Milligan («Tribes from Oyster Bay to Pitwater») qui, surtout quand il est accompagné d'un verbe, signifie «passé» et sert à la formation d'une espèce de parfait: *crang bourack,* mûr, *meiack bourack,* mort etc., car *bourack* ne se trouve dans ce sens que dans le premier dialecte; le deuxième dialecte emploie à sa place toujours *poieimie,* p. ex. *poyenah* cadavre, *nenata poieana* vieille femme.

[3] Milligan, par exemple dans son deuxième dialecte donne *poorah* (au commencement des syllabes, les consonnes sonores ne se trouvent que très rarement dans le premier et deuxième dialecte de Milligan, comme formes accessoires des consonnes sourdes). Roberts donne *boora,* Perron *bura* (qu'il traduit faussement par «foudre»). Roberts a encore *boorena* (traduit faussement par «smoke»). En revanche nous trouvons chez Milligan I *poka(na).* La correspondence de *r* = *y* = *k* est assez fréquent dans ces dialectes.

[4] M III le remplace par *lea.*

et ainsi il faudrait traduire le tout: «*nama* est [faisant] la pluie.» Comme terme de comparaison on pourrait voir: *bure* «to blow» chez Péron.

Dove avait prétendu que les langues indigènes n'vaient pas eu de terme pour désigner le créateur de toutes choses. Il aurait été plus prudent de dire qu'il n'avait pas appris à connaître ce terme. Milligan, au contraire, plus versé en langues tasmaniennes, mentionne expressément pour le dialecte I le terme *Tiggana Marraboona*, «esprit de grande force créatrice[1]». Tylor passe sur ce renseignement avec la remarque suivante: «Si Milligan avait eu l'intention d'y faire voir une doctrine indigène d'un être suprême, il aurait dû le dire dans ses rapports sur leur religion[2].» Voilà, certes, un procédé par trop sommaire! Que Milligan ait voulu désigner une doctrine indigène, cela ressort sans contredit de son expression «of great creative power»; s'il avait voulu donner un terme pour une conception chrétienne, il y aurait mis tout simplement le mot anglais «omnipotent». Personne ne pouvait l'obliger à mentionner ce nom dans son rapport. Du reste, dans son rapport de 1855, il s'était servi au moins d'une expression analogue en parlant «d'un ou deux esprit de force toute-puissante[3]». Comme il ressort de l'autre rapport encore indécis, Milligan aura été attentif à apprendre toujours quelque chose de plus, et ne se sera pas contenté d'une théorie préconçue pour rejeter ensuite toutes les observations qui ne cadraient pas avec elle.

Pour consoler pour un moment Tylor et ceux qui le suivent, nous ferons de plus remarquer que Milligan ne parle pas d'un «good spirit of great creative power» et (v. Ling Roth p. 55) exprime formellement ses doutes s'ils ont doué l'un des esprits ou tous les deux «of omnipotent energy» des «attributs de la bienveillance». Si cependant il admet une fois un esprit créateur, le rapport si positif de Horton (voyez plus haut p. 825 et note 1) décide la question dans le sens que cet esprit a été un être bienveillant («a benevolent being»).

Si donc nous devons nous accommoder avec les renseignements non équivoques de Milligan, il s'agit de savoir si nous pouvons connaître exactement la signification de son expression pour en déduire peut-être des conclusions plus importantes encore. Constatons d'abord que, dans son entier, le terme *Tiggana marraboona* ne se rencontre plus dans tous les documents que nous avons sur la langue tasmanienne; déjà pour cette raison il ne peut pas être un nom collectif, une expression pour désigner plusieurs personnes. Si c'est par conséquent un nom propre, il est clair que la signification d'une pareille dénomination isolée ne se peut constater que très difficilement. Je trouve sans hésitation dans la deuxième partie du terme *Tiggana marraboona*[4] l'adjectif numéral *marra* «un». La première partie *tiggana* reste quelque peu douteuse. En tenant compte de la négligence avec laquelle on traite dans les sources, pour la plupart anglaises, les voyelles, il serait pourtant bien justifiée d'identifier

---

[1] Ling Roth, l. c. p. XXXVI.

[2] Journal of the Anthrop. Inst. 1892, p. 298.

[3] «.... one or two spirits .... of omnipotent energy», Ling Roth l. c. p. 55

[4] Je décompose sans hésitation ce terme en trois membres au lieu de deux, parce que de semblables contaminations sont fréquentes dans les sources si confuses de cette langue, et parce que, d'un autre côté, je suis déjà convaincu que les racines tasmaniens sont des dissyllabes.

tiggana avec *toggana* qui signifie également «talon» et «sommet de la tête», donc «extrémité»[1]. On peut, au contraire, identifier avec certitude *bonoa* avec le radical *poona* qui signifie «provenire», «eminere»[2]. Le résultat total serait donc: Extremus Unus Eminens, le (dieu) suprême, un, sublime. Il n'y a que le premier membre qui reste quelque peu douteux; les deux derniers sont certains; le résultat total est donc suffisamment établi et est de grande valeur.

Nous avouons être nous-même surpris de trouver de telles choses chez un peuple que l'on place au plus bas degré de l'humanité. Mais on sera contraint de nous rendre ce témoignage que nous n'avons mis en œuvre aucun témoignage suspect pour arriver à ces conclusions, que nous avons, au contraire, vérifié avec circonspection chaque pas et que nous avons procédé d'après les règles de la linguistique et en nous en tenant scrupuleusement aux lois phonétiques. Il est hors de doute que Milligan n'a pas forgé lui même cette expression; d'abord parce qu'il ne donne aucune signification pour *Tiggana*, ensuite parce qu'il n'a jamais reconnu le sens primitif de *boona (poona)*, ce qu'il prouve par sa méprise dans la formation du terme *Marraboona*.

Qu'on se souvienne, du reste, que chez les Euahlayis de l'Australie méridionale *Baiame* signifie également «le grand»[3].

En résumant les résultats de notre examen linguistique, nous pouvons constater:

1° qu'il reste douteux s'il y a une expression propre pour désigner un mauvais esprit unique;

2° qu'il a été, au contraire, possible d'établir avec certainté qu'il existe un terme spécial pour un unique Etre bon, créateur.

En combinant ce résultat avec les renseignements que nous ont fourni les rapports ethnographiques, il n'y a plus de doute que les Tasmaniens vénéraient un Etre Suprême, bon et créateur. Il reste problématique s'ils reconnaissaient un ou plusieurs esprits mauvais, mais il est en tout cas à peu près sûr que ceux-ci étaient inférieurs, en puissance et en importance, à l'Etre suprême bon et qu'ils lui étaient soumis.

Nous nous sommes arrêtés un peu longtemps aux Tasmaniens; mais il y a un charme particulier à s'enquérir des idées les plus sublimes d'un

---

[1] La forme secondaire *.egga(na), teka(na)* dans *teckantape* «frapper du pied» s'approche encore davantage de *tiggana* et *taggana*.

[2] Ici aussi il faut remarquer qu'au commencement d'un mot *p* doit se transformer en *b* dans le dialecte I de Milligan. Les cas où ce radical se montre sont: *kreman-poona* verrue (la signification de *kreman* est inconnue); *lia packana poona* sel qui se fixe aux rocher au bord de la mer (*lia* eau, *packana* rester fixe, s'attacher [cfr. *puggana narratyack* garder, *meal-pugha* sit-down], le tout signifie donc: eau en saillie, restée suspendue); *niangtene poony* wrinkle (exactement: femme ridée *niangte* = femme); *reglee poona* transpirer (plus exactement: transpirer en dehors, puisque *reglee* tout seul signifie déjà transpirer); *trugate poona* cicatrice (*trugate* chose coupée, cfr. Norman *tatraanghiner* couper, *troonghéner* piquer; le tout signifie donc: quelque chose de proéminent qui est coupé); *weeta boona* halo autour de la lune (*weeta* = lune); *wiggeta poona* lumière de la lune (plus exactement: halo). Le radical *poona* se rencontre aussi dans M II et dans M III, ici sous la forme *pooleah*, d'où il résulte que la véritable racine est *poo* = *pu*; dans M I et M II on y ajouta le suffixe *na*, qui dans M III est remplacé par *lea*. Cfr. plus haut p. 829, note 4.

[3] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 4.

peuple disparu, remarquable à tant de titres. D'un autre côté, nous ne nions pas que nous avons été un peu provoqué par la manière catégorique dont Tylor affirmait l'absence de tout élément supérieur dans la religion des Tasmaniens.

3. W. Foy.

M. le Dr. W. Foy nous mène sur un terrain tout différent, en publiant dans l' «Archiv für Religionswissenschaft» (VIII. 1905, p. 537—543 ss.) un compte-rendu sur les découvertes de Howitt. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut (p. 562) il parle de ces faits sans mentionner de quelle manière A. Lang les avait déjà interprétées et en avait fait la base d'une nouvelle théorie.

Dans la conception des nouveaux faits, il se rallie d'abord à Howitt. Il croit que l'être suprême a été anthropomorphisé à la manière d'un chef de tribu, «excepté qu'il demeure au ciel et que toutes les créations possibles lui sont attribuées» (l. c., p. 537). Nous sommes d'avis que cette petite (?) exception suffit déjà pour supprimer toute ressemblance avec un chef de tribu. Nous avons déjà dit plus haut tout ce qu'il faut sur la supposition qu'on se représentait en lui «l'incarnation de l'opérateur, de l'homme de médecine le plus en vue», de même sur l'opinion que l'être suprême est le souverain des esprits du ciel de la même manière que le chef est le maître de ceux qui vivent sur terre. Une incarnation dans des étoiles dont Foy parle encore n'est du reste rapportée que des Wiimbaios, des Wotjobaluks et des Kulins (HSE p. 489—490), partout ailleurs l'être suprême habite au ciel; même chez les Wotjobaluks une autre version rapporte que *Bundjil* habite «beyond the Wurrawurra, or sky» (l. c. p. 490).

Dans la suite, cependant, Foy se tourne vers une autre explication par laquelle il se montre partisan du vieux système des mythes de la nature que Frobenius a de nouveau mis à la mode, et en particulier du solarisme (cfr. «Anthropos» vol. III, p. 150). Plusieurs particularités qu'il allègue en faveur de l'explication solaire de quelques figures mythologiques sont en effet remarquables. Dans beaucoup de cas néanmoins, sa tendance à retrouver partout le solarisme semble être allée trop loin et l'avoir conduit à des identifications trop recherchées. La valeur démonstrative de l'ensemble est de plus fort affaiblie par le procédé de saisir quelques traits particuliers pris dans les tribus les plus diverses et de les déclarer solaires, au lieu de prendre un personnage mythologique unique, d'en étudier les qualités et d'établir un ensemble de traits caractéristiques qu'on pourrait expliquer par le solarisme. Il faut faire remarquer en particulier que Mr. Foy n'atteint aucunement son dernier but: de prouver que l'être suprême est une formation de caractère solaire. Car les traits de solarisme qu'il a pu recueillir se rencontrent exclusivement ou chez les tribus de l'Australie centrale qui, en tout cas, reconnaissent beaucoup moins explicitement un être suprême que les Australiens du Sud-Est, ou ils sont propres à des personnages mythiques secondaires placés sous la dépendance de l'être suprême.

Ainsi Mr. Foy cite le fait que chez les Aruntas l'approche d'un nuage noir est expliqué aux enfants comme l'ascension de la fumée d'un feu allumé par *Twanyirika*. Mais d'après Spencer et Gillen les hommes Aruntas ne croient

pas à l'esprit de *Twanyirika*; ils ne s'en servent que pour épouvanter les femmes et les enfants[1].

C'est de même une mise en parallèle de choses assez disparates, quand Foy établit une relation entre le fait que, chez les Wiradjuris *Daramulun* apparaît comme un garçon avec une seule jambe et que son nom est traduit par W. Ridley par «jambe d'un côté», et le dieu solaire des Mexicains dont une jambe fut dès la naissance arrachée par un poisson. Tant chez les Wiradjuris que chez les Kamilarois et les Euahlayis, *Daramulun* n'est nullement l'être suprême, c'est plutôt *Baiame*. *Daramulun* est chez les Wiradjuris le fils de *Baiame* qui préside aux cérémonies d'initiation et qui, comme *Gayandi* chez les Euahlayis, désobéit à *Baiame* qui le rejette pour cette raison[2]. Que cet être secondaire et nullement suprême ait été autrefois un héros solaire, je n'ai rien à redire; la particularité de n'avoir qu'une jambe est, comme on sait, dans beaucoup de mythes l'expression du déclin du soleil après qu'il a atteint le 24 juin le jour le plus long. Nous y reviendrons plus tard. Il est en tout cas avéré que *Daramulun* n'est pas l'être suprême chez les tribus mentionnées.

La circonstance que *Daramulun* tue les transgresseurs de la loi avec des pierres rougies au feu et brisées fait penser Foy à des mythes solaires. Ici aussi on peut passer outre parce que il s'agit de nouveau des Wiradjuris, chez lesquels *Daramulun* n'est pas l'être suprême.

Le cristal de quartz, qui miroite au soleil, est considéré par les Australiens comme provenant du bon esprit; ceci aussi doit indiquer d'après Foy un être solaire. Voilà qui me semble moins démonstratif, car le quartz n'est pas attribué au bon esprit parce qu'il miroite au soleil, mais parce qu'il sert à la magie et à la divination et toute la puissance nécessaire à ces deux effets (même quand il n'y a pas de miroitement au soleil) est ramenée à l'être suprême.

Quand chez les Kamilarois *Grogoragally* conduit vers son père *Baiame* les âmes décédées[3] on y voit un indice de solarisme, parce que les âmes suivent l'écliptique. Mais qui est ce fils dans ce «mythe solaire»? Il ne suffit donc pas de choisir un trait isolé et le mettre en relation avec des réminiscences solaires: tout le personnage doit être interprété au moins dans ses traits principaux.

Autant que nous le voyons, ce n'est que chez les Kulins que les âmes montent au ciel en s'accrochant aux rayons du soleil couchant, mais là justement on ne dit pas qu'ils vont vers *Bundjil* (HSE, p. 438). Et en fût-il ainsi, *Bundjil* chez les Kulins n'est pas le soleil, mais l'étoile Altaïr (l. c. p. 492).

Il est vrai que chez les Kaitish l'être suprême *Atnatu* perce, du haut du ciel, de son javelot les désobéissants et les tire au ciel attachés au javelot. Foy demande si ces javelots ne sont pas les rayons du soleil. Mais l'usage des javelots dans un mouvement de colère n'est-ce pas quelque chose de très naturel

---

[1] Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central Australia, p. 497, 498.

[2] K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, p. 67.

[3] Cette version ne nous est connue que par le récit de Manning, mais les détails qu'il donne sont regardés comme peu dignes de foi puisqu'ils reposent sur des conceptions chrétiennes.

chez les Australiens et dans une tribu gouvernée par un chef? Le mythe raconte aussi (Spencer and Gillen, Northern Tribes p. 499) qu'*Atnatu* cliquette d'abord avec ses javelots pour mettre les hommes en garde: comment peut-on interpréter dans le sens du solarisme ce détail et en général les autres traits caractéristiques d'*Atnatu?*

Au sujet du fait que le grand esprit *Kohin* apprend aux hommes à voler et cela jusque vers la voie lactée, Foy rappelle la nature ornithologique du soleil. *Kohin* ne figure pas dans ce mythe comme oiseau, mais comme serpent (carpet snake, HSE p. 498); de même il convient peu à sa nature de soleil de ne paraître ordinairement que la nuit et de disparaître le jour, d'habiter dans la forêt, comme on le raconte souvent de lui (l. c. p. 496, 497).

Rien n'oblige à expliquer comme parties d'un mythe solaire les traits isolés: de brandir des tisons chez les Cheparas, de «griller» les jeunes gens chez les Yuins, puisque ce mythe ne se manifeste nullement par ailleurs. Ce qui se fait sous ce rapport chez les Warramungas, les Dieris et les Urabunnas, n'entre pas en ligne de compte puisqu'ils ne connaissent pas d'être suprême, d'après ce que nous en savons aujourd'hui.

C'est entièrement inexact, au moins pour les tribus du Sud-Est, quand Foy raconte au sujet des cérémonies d'initiation, qu'on se figure les jeunes gens endormis, enlevés par le grand esprit et tués (l. c. p. 54[illegible]) chez aucune des tribus et groupes de tribus, et elles sont plus d'une douzaine dont Howitt décrit les cérémonies (HSE p. 509—642) il n'est question d'un enlèvement ou d'une mise à mort par l'être suprême. On fait seulement croire aux enfants et aux femmes, qui ne doivent rien savoir des initiations, qu'un esprit secondaire, subordonné à l'être suprême, opère quelque chose de semblable, et ceci a lieu uniquement chez les Wonghibons (HSE p. 589), les Kurnais (l. c. p. 625, 631) et les Turbals (p. 592).

Au sujet du *Daramulun* des Wiradjuris, Matthews[1] raconte bien qu'il prétendit devant *Baiame,* l'être suprême, qu'il tuait les jeunes gens, les éventrait et les réduisait en cendres, formait de nouveau des corps humains de ces cendres et les vivifiait et qu'il ne leur manquait que la dent qu'il leur avait enlevée. Mais d'abord, ici *Daramulun* n'est pas l'être suprême, ensuite il ne fit que feindre d'avoir agi ainsi, sans le faire en réalité. Tout le mythe est «explanatoire», fait pour expliquer comment on peut raconter aux femmes et aux enfants les mêmes histoires sur *Daramulun.*

La sépulture et la résurrection d'un magicien, qui ne se pratiquent que chez les Yuins (HSE p. 555—556), ont une signification tout différente: on veut faire voir comment *Daramulun* chercha les cristaux magiques de *joia* et prouver par là la grande puissance des magiciens.

Si les suppositions de Foy portent à faux, il en sera de même de sa conclusion que les initiations des jeunes gens ne sont qu'une imitation symbolique du mythe solaire[2] et que l'être suprême, qui en a la garde, est un

---

[1] Journal of Anthrop. Inst., XXV, p. 295 ss.

[2] La pensée fondamentale serait la suivante: «Par cela seulement qu'ils ont passé par les vicissitudes du soleil, auquel les âmes des défunts font cortège, ils reçoivent le caractère d'âmes nouvellement incorporées des défunts; (qu'on se rappelle que d'après les croyances de l'Australie

dieu solaire. Il ne m'est pas clair comment on pourrait conclure de ce que chez les Yuins tous les magiciens dansent avec leur *joia* autour de l'image de *Daramulun* que celui-ci soit un dieu solaire (l. c. p. 542). Le renvoi au poteau des Aruntas ne peut avoir la valeur d'un argument décisif, car Foy se demande lui-même en hésitant: «Ne serait-ce pas là le dieu solaire?» Ce doute est, en effet, d'autant plus justifié que les Aruntas ne connaissent pas d'être suprême dans le sens des Australiens du Sud-Est.

C'est en apparence toute une multitude de détails que M. Foy a réuni pour prouver sa thèse. Mais ou bien ils se rapportaient à des tribus chez lesquelles un être suprême n'est pas reconnu, ou bien à des tribus où l'on reconnaît un tel être suprême, mais c'est à un être subordonné que se rapportent les faits cités par M. Foy.

L'état de la question change un peu, en faveur de la théorie de Foy, pour tous les tribus chez lesquelles *Daramulun* et *Bundjil* sont vénérés comme être suprême, où *Daramulun* porte le surnom de *Malian*, ce qui signifie aigle-vautour, de même que *Bundjil*. Le soleil est, en effet, souvent conçu comme un oiseau, surtout comme aigle ou faucon. Ici cependant il y a, comme nous le montrerons plus loin, la fusion d'un être secondaire de date plus récente avec l'être suprême primitif; la nature solaire n'appartenait qu'à l'être secondaire, et de celui-ci on transfère des traits solaires isolés à l'être suprême, traits que les Australiens ne comprennent plus et qui sont en soi bien faibles[1].

L'opinion de Foy sur le caractère solaire des êtres suprêmes des Australiens en général est ensuite refutée catégoriquement par le fait que partout en Australie[2] le soleil est féminin et que ni le soleil, ni aucun objet naturel en général, ne reçoit un culte ou n'exerce une influence décisive sur la vie des indigènes.[3]

(A suivre.)

centrale les nouveaux-nés sont des réincarnations des âmes des ancêtres)». Mais ceci est une croyance répandue uniquement dans l'Australie centrale d'après les rapports de Spencer et Gillen, qui, au surplus, maintenant sont mis en doute par les communications de Strehlow. Les tribus du Sud-Est dont il s'agit ici uniquement, car les tribus de l'Australie centrale ne connaissent pas d'être suprême de telle sorte, n'ont cette croyance sous aucune forme.

[1] Nous sommes très satisfait d'apprendre par une lettre de M. Foy que son opinion telle qu'elle s'est développée à présent, s'approche considérablement à notre thèse et qu'il reconnaît surtout la primitivité de «la croyance en un Dieu unique, le «père», le «grand père» qui est considéré comme créateur de l'homme et des phénomènes les plus importants de la nature». M. Foy a l'intention de publier un ouvrage spécial sur les croyances australiennes. Nous y reviendrons au temps donné.

[2] Voyez HSE, p. 427. A. van Gennep, l. c. p. 29. Note 5.

[3] Comparez les mythes solaires chez Howitt, l. c. p. 427—428, A. van Gennep, l. c. p. 29—35.

Miscellanea.

Europa.

In den Annalen des belgischen archäologischen Kongresses (Gent 1907) erschien eine eingehende und gründliche Abhandlung des bekannten dänischen Prähistorikers Dr. Georg Sarauw Über das Feuer und seine Anwendung in Nordeuropa. Das Feuer ist sicher eine der ältesten Errungenschaften der Menschheit. Seine Kenntnis geht bis in die paläolithische Zeit zurück, und bis jetzt ist überhaupt auf der ganzen Erde kein Menschenstamm gefunden worden, der nicht das Feuer besessen hätte. Unter den verschiedensten Arten, Feuer zu erzeugen, scheint nicht das Reiben oder Bohren von zwei Hölzern die älteste gewesen zu sein, sondern das Aufeinanderschlagen von harten Steinen. Zahlreiche Funde weisen darauf hin, besonders die sogenannten Schlagsteine, deren Sarauw eine große Anzahl aus Skandinavien und Norddeutschland bespricht. Von besonderem Interesse ist die Beschreibung eines Feuerschlagsteines (Quarzit von länglicher Form, der mit Stahl geschlagen wurde), der zu Beginn unserer Zeitrechnung in Nordeuropa vorkommt und zu Hunderten sich in den verschiedenen Sammlungen vorfindet. (Globus, Bd. 93, S. 162.)

Europe.

Dans les Annales du congrès d'archéologie belge, M. le Dr. Georg Sarauw, savant bien connu en sciences préhistoriques, publie un travail très approfondi et détaillé sur le feu et son emploi dans le Nord de l'Europe. Le feu est certainement une des plus anciennes acquisitions de l'humanité, dont la connaissance remonte jusqu'à l'époque paléolithique. Jusqu'à présent on n'a trouvé aucune tribu sur toute la terre qui n'ait pas été en possession du feu. Parmi les différentes manières de produire le feu, celle de frotter deux différentes espèces de bois ne paraît pas être la plus ancienne, mais plutôt celle de frapper deux pierres dures l'une contre l'autre. De nombreuses trouvailles l'attestent, surtout les soi-disant frappe-pierres, dont Sarauw mentionne un grand nombre provenant de la Scandinavie et du Nord de l'Allemagne. La description d'une frappe-pierre (quarzite d'une forme oblongue) est d'un intérêt particulier. Il se rencontre du commencement de notre ère au Nord de l'Europe etc., et on le trouve par centaines dans les différentes collections. (Globus, vol. 93, p. 162.)

Asien.

Am 24. Nov. v. J. reiste eine unter der Leitung des Oberstleutnants Koslow stehende Expedition von Moskau ab, um sich in die bisher wenig von Europäern betretenen Teile der Mongolei zu begeben. Die dazu notwendigen Mittel wurden vom Zaren der Kaiserlichen Geographischen Gesellschaft zur Verfügung gestellt. Die Zahl der an der Expedition Beteiligten beläuft sich auf 17 Personen, und Dez. 1910 denkt man wieder in Moskau einzutreffen. Über den Fortgang der Expedition wird Koslow des näheren berichten. (Asien, 1908, SS. 83—84.)

A. Cabaton brachte (Revue du Monde Musulman, 1908, pp. 491—501) die Übersetzung eines

Asie.

Le 24 novembre de l'année passée une expédition partit de Moscou sous la direction du lieutenant-colonel Koslow, afin de se rendre dans les parties de la Mongolie peu fréquentées jusqu'ici par les Européens. Les frais de l'expédition furent mis à la disposition de la Société impériale de géographie par le Tsar. Le nombre de ceux qui prirent part à l'expédition monte à 17 personnes. On compte revenir à Moscou en décembre. M. Koslow enverra des rapports sur la marche de l'expédition. (Asien, 1908, pp. 83—84.)

A. Cabaton donna (Revue du Monde Musulman, 1908, pp. 491—501) la traduction d'un

bereits von Niemann publizierten und von M. Ch. van Ophuijsen revidierten malaischen Textes über das malaische Totenzeremoniell beim Tode ihrer Könige. Wenngleich es sich zunächst bloß um die Leichenfeierlichkeit beim Tode des Sultan Mahmoud handelt, der auf Johore ein muselmännisch-malaisches Reich gründete und 1518 starb, so sind diese Gebräuche doch zum großen Teil bis in die heutige Zeit dieselben geblieben, und kaum etwas zeigt mehr die ununterbrochene Herrschaft des Islam über die Malaien, als eben dies bis in die Gegenwart hineinreichende muselmännische Totenzeremoniell.

texte malai publié déjà par Niemann et revisé par M. Ch. van Ophuijsen sur le cérémonial funèbre malai à l'occasion du décès de leurs rois. Bien qu'il ne s'agisse que des fêtes mortuaires en l'honneur du décès de leur sultan Mahmoud, qui fonda un empire musulman-malai en Johore et mourut en 1518, ces usages n'en sont pas moins restés les mêmes jusqu'à nos jours, et c'est une des preuves les plus éclatantes de la domination non-interrompue de l'Islam sur les Malais que ce cérémonial mortuaire dure encore.

Afrika.

Bis jetzt kannte man bloß ein einziges Schriftsystem, das mit Sicherheit auf Neger seinen Ursprung zurückführen konnte, nämlich das der Vei. M. Göhring, Missionar in Kamerun, brachte nun (Der Evangelische Heidenbote, 1907, SS. 41—42: Der König von Bamum und seine Schrift, und ib. 1907, SS. 83—86: Die Bamum-Schrift) die Nachricht von einer neuentdeckten Negerschrift, die sich in einzelnen Punkten der der Vei nähert, sonst aber sehr verschieden von ihr ist: Die Erfindung der Schrift selbst ist ganz neu und daher von besonderem Interesse. Njoya, der junge König von Bamum, ist sehr intelligent und dazu von großem Nationalstolz beseelt. Unter der Regierung seines Vaters kamen einst eine Anzahl Haussa-Kaufleute nach Bamum, die arabisch geschriebene Bücher mit sich führten. Letztere erregten das Interesse des damals sechzehnjährigen Njoya, und er kaufte um einen hohen Preis sieben von den Büchern den Händlern ab, aber nicht um die arabische Schrift selber zu erlernen und sie dann später nach seiner Thronbesteigung überall in seinen Staaten einzuführen — dazu war er zu stolz, von einer fremden Schrift in seinem Lande wollte er nichts wissen, wie er denn auch aus dem angegebenen Grunde die von den Missionaren und Kolonialbeamten eingeführte „europäische" (lateinische) Schrift zurückgewiesen hatte —, sondern um mit der Zeit sein Volk mit einer ganz neuen und von ihm selbst erfundenen Schrift zu beglücken. Zu diesem Zwecke ließ er eine Anzahl seiner Soldaten zusammenkommen und gab jedem den Auftrag, für jedes einsilbige Wort ein besonderes Zeichen zu erfinden und für jedes mehrsilbige so viele verschiedene Zeichen als das Wort Silben zählte. Die auf diese Weise erhaltenen Zeichen verglich er untereinander, vereinfachte sie oder zog sie zusammen, wie es ihm gut schien. Nachdem so die neue Schrift

Afrique.

Jusqu'à présent on ne connaissait qu'un seul système d'écriture dont l'origine nègre pouvait être constatée avec certitude, savoir celui des Veïs. Le missionnaire, M. Göhring, au Kamerun nous communique la nouvelle d'une écriture nègre récemment découverte qui se rapproche de celle des Veïs sous plusieurs rapports, mais qui en somme en est très différente. L'invention de l'écriture même est toute nouvelle et d'un intérêt particulier. Njoya, le jeune roi de Bamum, est très intelligent et en outre animé d'un grand orgueil national. Sous le règne de son père arrivèrent un grand nombre de marchands Haussa à Bamum qui apportaient des livres écrits en arabe. Ces livres excitèrent l'intérêt de Njoya, âgé alors de 16 ans, et il les acheta à un prix très élevé, mais non pour apprendre lui-même l'écriture arabe et de l'introduire dans ses états après son avènement au trône. Il était trop fier pour agir ainsi et il ne voulait rien savoir d'une écriture étrangère à son pays. C'est pour le même motif qu'il avait refusé l'écriture européenne (latine) introduite par les missionnaires et les employés des colonies. Son intention était de donner à son peuple une écriture inventée par lui-même. Dans ce but il réunit un certain nombre de ses soldats, donna à chacun l'ordre d'inventer un signe spécial pour chaque monosyllabe et pour chaque mot de plusieurs syllabes autant de signes que le mot avait de syllabes. Il comparaît les signes obtenus de cette manière les uns avec les autres, les simplifiait, les contractait comme bon lui semblait. Après avoir fixé ainsi la nouvelle écriture, le roi acheta auprès des missionnaires des ardoises et donna à ses sujets lui-même les premières leçons. Afin de les exciter à faire plus d'exercice il échangeait des lettres avec eux dans la nouvelle écriture, et de cette manière il réussit en peu de

festgelegt war, kaufte sich der König von den Missionaren Schiefertafeln und gab seinen Untertanen in eigener Person den ersten Unterricht. Um sie mehr zu üben, wechselte er in der neuen Schrift Briefe mit ihnen und brachte es auf diese Weise in kurzer Zeit so weit, daß 1907 in Fumban, der Hauptstadt seines Landes, bereits 600 Eingeborene lesen und schreiben konnten. Das neue Schriftsystem zählt 350 Zeichen, unter denen viele Ideogramme vorkommen. Eine Anzahl davon hat Missionar Göhring bereits als solche festgestellt und gedeutet. (Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques, 1908, pp. 129—139.)

Fr. de Zeltner, bekannt durch die Entdeckung steinzeitlicher Stationen am Senegal, ist vom französischen Unterrichtsminister und vom Generalgouverneur von Französisch-Westafrika mit einer wissenschaftlichen Expedition nach dem Bergland zwischen Kayes und Nioro (nordöstlich vom mittleren Senegal) beauftragt worden. Gegenstand der Forschungen sind ethnographisch - archäologische Studien. (Globus, Bd. 93, S. 260.)

Jean Capart bespricht (Revue des Questions Scientifiques, 1908, pp. 537—557) das Resultat seiner Untersuchungen über die in prähistorischen Gräbern Ägyptens so häufig vorgefundenen und viel umstrittenen „palettes en chiste". Nach seiner Ansicht handelt es sich hier um Amulette oder, richtiger gesagt, Fetische, die vielleicht mit den australischen churingas zusammenhängen könnten. Capart will hiemit jedoch nur auf australische Verhältnisse hingewiesen haben, um ein näheres Studium anzuregen.

Kapitän J. Orr verbreitet sich (Journal of the African Society, 1908, pp. 228—283) über den Ursprung der Haussa-Rasse in Nord-Nigeria. Nach seiner Meinung ist an eine in prähistorische Zeiten fallende Einwanderung von Asien her nicht zu denken, man hätte es vielmehr mit einer Mischrasse zu tun, die sich aus der Durchdringung der von Norden eingewanderten Phönizier, Karthager, Romanen, Perser und Ägypter in Verbindung mit der schwarzen Rasse von Äquatorial-Afrika zusammengesetzt haben dürfte.

Amerika.

Am 19. Jänner d. J. starb zu New-York im Alter von 78 Jahren Morris K. Jesup, ein eifriger Förderer der amerikanischen Volkskunde. Seiner großmütigen Unterstützung verdankt das American Museum of National History, dessen Präsident

temps à compter à Fumban, sa capitale, en 1907, 600 indigènes qui savaient lire et écrire. Le nouveau système d'écriture consiste en 350 signes, parmi lesquels se trouvent beaucoup d'idéogrammes. Le missionnaire Göhring en a déterminé un grand nombre comme tels et les a interprêtés. (Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques, 1908, pp. 129—131.)

Fr. de Zeltner, connu par la découverte des stations de l'époque de pierre au Sénégal, fut chargé d'une expédition scientifique pour le pays montagneux entre Kayes et Nioro (au Nord-Est du Sénégal central). L'objet des recherches sont des études ethnographiques et archéologiques. (Globus, vol. 93, p. 260.)

Jean Capart parle (Revue des Questions Scientifiques, 1908, pp. 537—557) du résultat de ses recherches sur les palettes en chiste que l'on a trouvées fréquemment dans les tombeaux préhistoriques de l'Egypte et qui ont été l'objet de tant de discussions. A son avis, il s'agit ici d'amulettes ou plutôt de fétiches qui ont peut-être eu quelque rapport avec les churingas australiens. Cependant il ne veut qu'attirer l'attention sur l'état des choses en Australie, afin de provoquer des études plus détaillées.

M. le capitain S. Orr publie des articles (Journal of the African Society, 1908, pp. 228—283) détaillés sur l'origine de la race Haussa au Nigeria-Nord. Selon lui toute idée d'une immigration du côté de l'Asie, tombant dans une époque préhistorique, est exclue. Il est d'avis qu'il s'agit plutôt d'une race mixte, sortie de l'union des Phéniciens, Carthaginois, Romans, Perses, venant du Nord, avec la race noire de l'Afrique équatoriale.

Amérique.

Le 19 janvier a. c. mourut à New-York Mr. Morris K. Jesup, protecteur généreux de l'ethnographie américaine. Le musée of National History, dont il était le président, doit à sa générosité l'importance dont elle jouit actuellement.

er war, seine jetzige Bedeutung. Er war es auch, der die Kosten der nach ihm benannten Expedition trug, die im äußersten Nordwesten von Amerika und Nordosten von Asien die Zusammenhänge der amerikanischen mit den asiatischen Völkern erforschte.

Mit Ausnahme der kurzen, aber wertvollen Skizze des Luiseño von Sparkman existiert bis jetzt von keinem einzigen Shoshonean-Dialekte (das Shoshonean ist eine der großen Unterabteilungen der Sprachfamilie des Uto-Aztekan) irgend eine leidliche Grammatik. Aus den flüchtigen Notizen gelegentlich einer Expedition für das American Museum of National History hat A. L. Kroeber jetzt wenigstens einiges über die hieher gehörige Ute-Sprache zusammenstellen und der Öffentlichkeit übergeben können. (Americ. Anthropol, 1908, pp. 74—87.)

Ce fut encore lui qui se chargea des frais de l'expédition qui porte son nom et qui avait pour but des recherches sur les rapports qui existent entre les peuples de l'Amérique et ceux de l'Asie; dans le Nord-Ouest de l'Amérique et le Nord-Est de l'Asie.

A l'exception d'une esquisse brève mais très précieuse du Luiseño, par Sparkman, aucun dialect shoshonéen (le shoshonéen est une des grandes subdivisions de la famille de langues des Uto-Aztekan) n'avait de grammaire acceptable jusqu'ici. A l'occasion d'une expédition pour le American Museum of National History, Mr. L. Kröber a pu réunir et publier quelques détails sur la langue Ute qui se rattache à cette famille.

Ozeanien.

Man, 1908, Nr. 16, bringt die Beschreibung und Abbildung von zwei sehr interessanten Häuptlingsstäben von den Salomonsinseln. Der Schaft des einen ist fast vollständig mit Perlmutter eingelegt (die Arbeit ist von äußerster Feinheit) und trägt oben an der Spitze als Kopf einen ovalen Stein, welcher wie der unmittelbar darunterliegende Teil des Schaftes mit zierlichem Rohrflechtwerk umwunden ist. Der zweite Stab weist auch reichen Perlschmuck auf, doch ist die Ausführung minderwertig, und auch der Stein als Kopf fehlt hier. Die beiden wertvollen Gegenstände wurden der Universität von Cambridge zum Geschenke gemacht und stammen von Professor Bevan.

Dr. Rudolf Pöch hatte bereits früher (Globus, Bd. 92, S. 301) über prähistorische Funde aus Neuguinea berichtet und eine Zusammenstellung davon gegeben. Mittlerweile sind mehrere neue Funde gemacht worden, darunter eine Steinkeule von ganz eigenartiger Skulptur. Der Handgriff des Stößels aus Stein trägt an seinem oberen Ende eine vogelartige Figur mit langem Schwanenhals und einem Kopf, der mehr einem Schlangen- als einem Vogelkopf ähnlich sieht. Alle diese Funde beweisen, daß in Neuguinea eine Kultur mit Steingeräten und Töpferei der heutigen dort vorausging und ganz verschieden von ihr war. (Globus, Bd. 93, SS. 162—163.)

Am 13. Dez. v. J. wurde in Honolulu (Hawaii) das Pazifische wissenschaftliche In-

Océanie.

Man, 1908, No. 16, nous fait la description et le dessin de deux très intéressants bâtons de chef de tribu des Iles Salomones. Le bois de l'un est presque complètement incrusté de nacre (l'ouvrage est d'une extrême finesse), et porte comme tête une pierre qui, comme la partie du bois se trouvant immédiatement dessus, est entortillée d'ourdissage gracieux. Le second bâton présente aussi de nombreux ornements de perles, mais l'exécution en est de moindre valeur, et aussi la pierre en tête manque ici. Les deux objets précieux furent donnés en cadeau à l'université de Cambridge et proviennent du Prof. Bevan.

Le Dr. Rudolf Pöch avait déjà écrit auparavant (Globus vol. 92, p. 301) sur les trouvailles préhistoriques de la Nouvelle Guinée et en a donné un classement. Depuis, plusieurs nouvelles trouvailles ont été faites, entre autres une massue en pierre de sculpture tout-à-fait bizarre. Le manche du pilon de pierre porte à l'extrémité supérieure une figure, ressemblant à un oiseau, au long bec de cygne. La tête paraît plutôt être celle d'un serpent que celle d'un oiseau. Toutes ces trouvailles prouvent que dans la Nouvelle Guinée la civilisation moderne fut précédée d'une autre civilisation avec des ustensiles de pierres et avec de la poterie et que cette ancienne civilisation est entièrement différente de celle d'aujourd'hui. (Globus vol. 93, pp. 162—163.)

Le 13 décembre de l'année passée, l'Institut Pacifique (Pacific Scientific Institution) fut

stitut (Pacific Scientific Institution) gegründet das sich die Aufgabe stellt, die Südsee mit allen ihren Inseln anthropologisch, ethnographisch und naturwissenschaftlich zu durchforschen. Es ist dafür ein Zeitraum von 15 Jahren in Aussicht genommen, und die Resultate sollen in ungefähr hundert Quartbänden zur Veröffentlichung gelangen. Die Untersuchungen sind in die Hände von europäischen und amerikanischen Spezialforschern gelegt. Der Präsident und zugleich der geistige Schöpfer des neuen Instituts ist William A. Bryan, bisher am Bishop-Museum in Honolulu tätig und einer der besten Kenner der Südsee. (Ib., S. 163.)

R. H. Mathews beschreibt (Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, 1908, SS. 17—24) eine Initiationszeremonie des Birdhawal-Stammes im Nordosten des Staates Viktoria (Australien). Dieselbe ist unter dem Namen Dyer-ra-yal bekannt und weist manche Ähnlichkeit auf mit den Initiationszeremonien, wie sie am Maclay-, Bellinger- und Clarence-River und an einigen anderen nördlichen Flüssen von Neusüdwales in Brauch sind. So werden beispielsweise die zur Initiation Bestimmten abends vom Hauptlagerplatz weggebracht, wobei es den Müttern und anderen Weibern gestattet ist, zugegen zu sein und ihnen bis auf eine gewisse Entfernung das Geleite zu geben.

---

fondé à Honolulu (Hawaii). Il a pour but d'explorer la Mer du Sud avec toutes ses îles pour y faire des études d'Anthropologie, d'Ethnologie et de Sciences naturelles. A cet effet on s'est proposé un espace de temps de 15 ans et les résultats en seraient publiés en 100 volumes in-quarto environ. Ces recherches ont été confiées aux savants spéciaux d'Europe et d'Amérique; le président et à la fois créateur intellectuel de ce nouvel Institut est Mr. William A. Bryan, jusqu'ici au Bishop Museum à Honolulu, l'un des meilleurs connaisseurs de la Mer du Sud. (Ib. vol., p. 163.)

R. H. Mathews décrit (Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, 1908, pp. 17—24) une cérémonie d'initiation de la tribu de Birdhawal au nord-est de l'état Victoria (Australie). Cette cérémonie offre plusieurs ressemblances avec les cérémonies d'initiation comme. Celles qui sont d'usage au Maclay-, Bellinger- et Clarence-River et à quelques autres fleuves septentrionaux de New-Sud-Wales. C'est ainsi que, par exemple, ceux qui sont destinés à l'initiation sont emmenés du camp principal; à cette occasion les mères et les autres femmes ont le droit d'être présentes et de les accompagner jusqu'à une certaine distance.

Bibliographie.

I. **Africanus Minor,** *Dernburgs Programm. Ein Wendepunkt im Schicksal Deutsch-Ostafrikas.* Berlin, Martin Oldenbourg, 1908. 77 SS. 8⁰.

II. **A. Zimmermann,** *Mit Dernburg nach Ostafrika.* Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1908. 148 SS. 8⁰. Preis 2·50 Mk., geb. 3·50 Mk.

III. **Woldemar Schütze,** *Schwarz gegen Weiß.* Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1908. 147 SS. 8⁰. Preis 2·50 Mk., geb. 3·50 Mk.

Kolonialpolitische und kolonialwirtschaftliche Erörterungen fallen im allgemeinen nicht in den Bereich des „Anthropos", der vielmehr rein wissenschaftlichen Zielen zugewandt ist. Aber wenn es schon überhaupt auch den rein wissenschaftlichen Interessen der Ethnologie und der Sprachwissenschaft nicht dienlich ist, sich allzusehr von den Fragen der kolonialen Praxis fernzuhalten und auf die bloß fachwissenschaftliche Theorie sich zu beschränken, so würde eine direkte Unterlassungssünde dann entstehen, wenn man bei wichtigen Fragen der Praxis die Resultate der theoretischen Wissenschaft ausdrücklich als Grundlagen und Ausgangspunkte requiriert. Hier liegt eine direkte Verantwortlichkeit vor für die ethnologisch-linguistischen Fachkreise, nachzuprüfen, ob es wirklich Resultate ihrer Wissenschaft sind, von denen man da ausgeht; denn, kein Zweifel, alle kolonialen Mißerfolge, die an eine Methode sich knüpfen würden, die vorgibt, von den Resultaten der Wissenschaft auszugehen, würden schließlich auch dieser Wissenschaft zur Last gelegt werden und natürlich ihr Ansehen und ihre Interessen empfindlich schädigen.

Ein solcher Stand der Dinge ist augenblicklich in Deutschland vorhanden. Der neue Kolonial-Staatssekretär Dernburg hat ein Kolonialprogramm aufgestellt, in dem als Hauptpunkt die Schonung und Erhaltung der Eingeborenen als des wichtigsten wirtschaftlichen Kapitals der deutschen Kolonien figuriert; um diese Erhaltung durchführen zu können, müsse man die Eingeborenen nach ihrer Eigenart behandeln, und zu diesem Zweck sei es erst nötig, diese Eigenart kennen zu lernen und zu studieren. Gegen dieses Programm hat sich von einer Seite her scharfer Widerspruch erhoben, von anderer Seite erhielt es mehr oder minder weitgehende Zustimmung Beides, Zustimmung wie Widerspruch, kommt in den drei Broschüren zum Ausdruck, deren Titel wir oben angeführt, und die wir hier einer kurzen Besprechung unterziehen. Wir werden dabei, dem Charakter unserer Zeitschrift entsprechend, nicht auf die politischen und wirtschaftlichen Details eingehen, sondern nur die grundlegenden Prinzipien berühren, die in der Tat auch bei dieser ganzen Frage von ausschlaggebender Bedeutung sind.

Die Broschüre Nr. I verhält sich im wesentlichen referierend und zustimmend. Sie bringt die Reden Dernburgs, worin er sein Programm vor der Budgetkommission des deutschen Reichstages entwickelte, im Wortlaut, man hat sie also hier in einer bequemen und authentischen Form zusammen. Der Verfasser bemängelt eigentlich nur, daß auch die höher gelegenen und deshalb weniger dem tropischen Klima unterworfenen Teile Ostafrikas nicht der Besiedelung durch Deutsche freigegeben werden sollen. Es scheint uns indes nicht, daß eine so schroffe Ablehnung wirklich vorliege; gegen die Berufung auf die neuere französische Kolonialpolitik, die es aufgegeben hat, Kreolenbevölkerungen zu schaffen, wäre in der Tat daran zu erinnern, daß das bei dem Geburtenzurückgang in Frankreich nur eine aus der Not geborene Tugend ist, daß hingegen Deutschland mit seiner stetig wachsenden Bevölkerung natürlich alle Ur-

sache hat, Abflußgebiete für dieselbe sich offen zu halten, wo es nur möglich ist. Freilich, eben nur dort, wo es möglich ist, und diese Möglichkeit bestimmt sich nicht bloß aus physischen, sondern auch aus ethischen Gesichtspunkten, die übrigens, wo man beide tief genug auffaßt, nicht gegeneinanderstehen. Das lassen die beiden Broschüren außer acht, denen wir uns jetzt zuwenden.

A. Zimmermanns „Mit Dernburg nach Ostafrika" hält indes sowohl in der Sache als in der Form noch immer ein gewisses Maß inne. Zimmermann war einer der Journalisten, die den Staatssekretär auf seiner Reise nach Ostafrika begleiteten, und man muß wie seine leichte, unterhaltende Art, die Reise in ihren Einzelheiten anschaulich zu schildern, so auch die journalistische Unabhängigkeit anerkennen, mit der er seine abweichende Meinung offen vertritt. Er hat sich diese Unabhängigkeit des Urteils auch anderen, so z. B. den teilweise unvernünftigen Ansprüchen der Pflanzer gegenüber, bewahrt. Die Opposition und der Skeptizismus, den er gegenüber der neuen Eingebornenpolitik zeigt, gründet sich auf Ansichten über den Charakter des Negers, deren apodiktische Bestimmtheit bei dem kurzen Reiseaufenthalt des Verfassers, und wo er sich sonst gewiß kaum damit befaßt hat, ziemliches Befremden hervorrufen muß. Was er über die Trägheit der Eingeborenen sagt, ist nur zum kleinen Teil richtig, und die Mittel, mit der er ihr beikommen will, sind, wie der Arbeitszwang, die Steigerung des Geldbedarfs durch Einführung von Spirituosen, Vorderladern, Pulver und Blei direkt gefährlich. Was er sonst noch empfiehlt, um die Kauflust und damit die Arbeitsnotwendigkeit zu wecken, ist wirklich ungemein geeignet, das Relief der Weißen als Kulturträger zu heben, so besonders die Einfuhr von alten — auch neuen — Hosen, Weckeruhren, glitzernden Steinen u. dgl. Und das gilt dann als „Kenner der Verhältnisse" und „Kenner der Negerseele!" Aber seien wir nicht ungerecht, Herr Zimmermann kann auch „tiefere" Blicke tun, er hat glücklich herausgefunden, daß es „unausbleiblich zu einem ausgeprägten Gegensatz der Interessen der Mission zu denen des Staates kommen muß", denn — jetzt kommt der große Gedanke — auch hier spiele immer der alte Gegensatz von Priester und König noch mit. Man atmet erleichtert auf, daß diese alte europäische Wahrheit nun auch in Afrika entdeckt worden ist. Es gibt Leute, die Probleme gelöst zu haben glauben, wenn sie ein Fremdwort oder ein Schlagwort dafür gefunden haben.

Da ist nun wieder Woldemar Schütze in seinem „Schwarz gegen Weiß" ein anderer Mann. Es stimmt auf die Missionare einen förmlichen Lobeshymnus an: „Theoretisch erkenne ich freudig an, daß die Missionare als Erzieher eines fremden, auf niedriger Stufe stehenden Volkes geradezu ideal sind. Männer, die es sich zur Aufgabe gesetzt haben, durch ihr edles Beispiel, durch reine Lebensführung, durch Entsagung, Opferwilligkeit, Nächstenliebe und Barmherzigkeit auf die rohen Gemüter eines Naturvolkes zu wirken, sind die berufenen Erzieher auch der Neger und werden auch unter Negern manchen Erfolg erzielen." Und doch verneint er absolut, daß die Missionen in Afrika am Platze seien, denn — das Christentum ist für die Negerrasse nicht geeignet. Auf die verschiedenen „geschichtsphilosophischen" Auslassungen des Verfassers, die manche bedenkliche Lücke in seinem Wissen verraten, gehen wir nicht ein. Wie lückenhaft sein Wissen auch in bezug auf moderne praktische Angelegenheiten ist, zeigt die Tatsache daß die Forderung nach zugleich akademischer und praktischer Ausbildung der Missionare, die er als ein Novum erhebt, ja zum größten Teil schon längst realisiert ist. Ich lade ihn ein, sich hier in St. Gabriel selbst davon zu überzeugen; trotz der entschiedenen Polemik, die ich jetzt gegen ihn führe, mag er sich eines freundlichen Empfanges versichert halten. Was indes sein oben zitiertes krasses Urteil angeht, so beruht es auf seiner Unkenntnis sowohl des Christentums als des Negers. Des Christentums, weil er einen der Wesenszüge desselben, seinen Universalismus und die damit zugleich gegebene Kraft, auch kulturell emporzuheben wie auch den Verhältnissen von Rasse und Volk sich anzupassen, nicht kennt. Des Negers — hier zeigen sich noch krassere Dinge, die wir etwas näher behandeln müssen.

Hier spricht Herr Schütze das große Wort gelassen aus: „Bei der Lösung dieser Frage wird es, wie bei so vielen Fragen im menschlichen Leben, darauf ankommen, ob man sich für ihre Beurteilung auf den Boden der orthodoxen christlichen Kirche, einerlei welcher Konfession, stellt oder ob man sich von den Ergebnissen der Wissenschaft leiten läßt. Das eine schließt das andere aus." „Ergebnisse der Wissenschaft" — Herr Schütze, seines Zeichens Plantagendirektor oder so etwas, hat natürlich das Recht, dieses Wort sehr voll im Munde zu führen. Prüfen wir doch seine „Wissenschaft" etwas näher. Von den Sudannegern meint er, „man" könne sich kaum ein innerlich zusammenhangloseres Völkergemisch vorstellen; sie zeigen „keine oder nur

außerst geringe sprachliche Verwandtschaft" [Verwandtschaft mit wem denn?]. Sie sind auch keine eigentlichen Neger, das sind nur die Bantuvölker; Grund? wahrscheinlich, weil Herr Schütze nur bei diesen letzteren Plantagendirektor gewesen ist. Zu den Bantu rechnet Herr Schütze auch die Mombuttu, während die Abessinier nach ihm zu den Hamiten gehören. Hottentotten und Buschmänner bilden die Urrasse Afrikas, die sich „durch Kleinheit der Statur, Kopfbildung, Querschnitt des Haares und Sprache derartig von den Negern scheiden, daß man sie unbedingt als eine scharf gegliederte, eigene Menschenrasse betrachten muß". Hottentotten und Buschmänner eine Menschenrasse! Wonach die Linguisten bis jetzt sehnsüchtig, aber vergebens ausgeschaut, nach einem sprachlichen Zusammenhang zwischen den Pygmaen Zentralafrikas und den Buschmännern, das hat Herr Woldemar Schütze in einem unbewachten Augenblick glücklich entdeckt, und weil er einmal am Entdecken daran war, auch „das jetzt so gut wie ausgestorbene Zwergvolk der Masimba am Südende von Madagaskar" in diesen Zusammenhang mithineingebracht (S. 3). Als Beweise eines „unüberbrückbaren" Gegensatzes zur weißen Rasse und der Affenähnlichkeit gelten diesem Unglücksmenschen „die ausgeprägte Dolichocephalie" [und das dolichocephale Edelvolk der Germanen!], der „Prognathismus, die starke Entwickelung der Unterkieferpartie und (sic!) die Schiefstellung der Zähne"; daß die Prognathie des Negers und seine wulstigen Lippen etwas ganz vom Affentypus Wegstrebendes sind — s. Ranke, Der Mensch — davon hat er natürlich keine Ahnung. Die langen Arme des Negers vergißt er nicht für seine Theorie heranzuziehen, verschweigt aber klug die Länge der Beine usw. usw. Kurz, Herr Woldemar Schütze weiß nicht, daß, wenn man heutzutage nach „missing links" auf die Suche geht, man sich schon längst nicht mehr nach Afrika, sondern nach Australien begibt, und daß selbst von den Australiern Prof. Schwalbe urteilt, daß sie nicht aus der Variationsbreite der Art *homo sapiens* herausfallen. Herr Woldemar Schütze weiß das alles besser. Nach ihm ist der Neger eine besondere Art und somit „streng genommen kein Mensch in diesem Sinne des Wortes *(homo sapiens)!*" (S. 12)[1]. Und dafür zitiert er als Autorität den Philosophen (!) Eduard von Hartmann und eine Stelle aus den bei Leuten seines Wissenschaftsstandes allerdings unvermeidlichen „Welträtseln" von E. Häckel, der meines Wissens um die Anthropologie und Ethnologie von Afrika bis jetzt sich kein anderes Verdienst erworben, als daß er seinerzeit die Existenz von geschwänzten Menschen in Zentralafrika signalisierte, die leider noch immer kein anderer Forscher aufzufinden vermochte.

So schauen die „Ergebnisse der Wissenschaft" des Herrn Woldemar Schütze aus! Man muß wirklich staunen über die Anmaßung, mit der solche Minderwertigkeit nun auftritt und ihre brutalen Kolonisationsgrundsätze hochtrabend als „biologische Theorie" hinstellt. Aber natürlich schlägt die Sache direkt ins Komische um, wenn die dann von einem Gegensatz zwischen den Lehren des Christentums und den „Ergebnissen der Wissenschaft" spricht. Ein Gegensatz besteht sicherlich — zwischen Herrn Schützes „Wissenschaft" und verschiedenen anderen Wahrheitsgebieten, diesen letzteren nur zur Ehre.

So brüchig und löcherig hier die „Wissenschaft" des Herrn Woldemar Schütze erscheint, so dürftig und einseitig verzerrt stellt sich auch seine sonstige Kenntnis des Negers und seiner Verhältnisse heraus. Er weiß nur zu berichten von seiner Barbarei und den Greueltaten in den Kriegen untereinander und mit den Europäern. Was die letzteren angeht, so wiegt wahrlich, was die Europäer dort an den Negern — und vielfach als die Angreifer und Eindringlinge — an Grausamkeiten verübt, so ziemlich das auf, was die Neger geleistet. Und was die Europäer in dem kleinen Europa nur in den verschiedenen Kriegen, in den wirtschaftlichen und sozialen Unterdrückungen selbst noch der letzten vier Jahrhunderte zu verzeichnen haben, repräsentiert auch noch ein hübsches Quantum „Barbarei". Aber wirkliche „Ergebnisse der Wissenschaft" zitiert Schütze hier nicht. Was die ethnologische Forschung in fleißiger Arbeit jetzt schon alles festgestellt, und was das angebliche Untermenschentum dieser Rasse immer mehr sich verflüchtigen läßt, die positiven Leistungen in Ackerbau, Gartenbau, Viehzucht, Gewerbe, Kunst, folkloristischer Literatur (Sprichwörtern, Märchen, Fabeln, Stammessagen, religiöse Mythen), Soziologie, Rechts-

---

[1] Um daraus auch einmal praktische Folgerungen zu ziehen, mit denen Herr Schütze immer sehr schnell bei der Hand ist, so meinen wir, daß alsdann bei den gewissen Afrikaheroen, die von dem Umgang mit den Weibern dieser „anderen Art" nicht lassen könnten, wohl die Anwendung des Strafgesetzbuches über die Bestialität einzutreten hätte.

ordnung, wie die genauere Kenntnis und gerechtere Würdigung der Hindernisse weiterer Erfolge — das alles hat Herrn Schütze als Plantagendirektor augenscheinlich nicht interessiert, und davon weiß er nichts. Kein Wunder, daß er dann zu jener Verzerrung des Negercharakters gelangt, die in der scheußlichen Fratze, mit der das Titelblatt versehen ist, würdig zum Ausdruck kommt. Es ist aber ebenso klar, daß Leute von solcher Beschränktheit und Lückenhaftigkeit der Kenntnisse wie Schütze ihre Untauglichkeit zu sachverständigen Ratschlägen in der Eingeborenenfrage vollauf bewiesen haben. Seine wirtschaftlichen und technischen Kenntnisse in allen Ehren — übermäßig sind wohl auch die nicht — zur umfassenden Beantwortung der Frage: Ist es möglich, ist es lohnend, ist es gut, den Neger auf eine wesentlich höhere Kulturstufe zu heben? reichen diese Kenntnisse allein bei weitem nicht aus.

Von welcher Evidenz aber der oben mitgeteilte Hauptsatz der neuen Kolonialpolitik Dernburgs: „Das wertvollste Kapital der Kolonien sind die Eingeborenen" ist, ergibt sich daraus, daß auch Leute wie Schütze ihn nicht anzutasten wagen. Es erübrigt deshalb nur, diesen Satz stets kräftig in den Vordergrund zu stellen und darzutun, daß die Durchführung von Forderungen von der Art wie Schütze sie aufstellt — Aufrechthaltung der bisherigen Kultur des Negers, unbeschränkte Beibehaltung der Prügelstrafe, Arbeitszwang, Wegnahme der für die Weißen passenden Gebiete usw. — die entsprechende Durchführung dieses Hauptsatzes vereiteln. Das würden sie in der Tat, beständig gärende Unzufriedenheit der Eingeborenen wäre die Folge, aus der ein Kolonialaufstand nach dem anderen mit seiner Vergeudung an Geld und Menschenkraft hervorgehen würde. Und es dürfte ja wohl auch darauf hingewiesen werden, daß nicht immer die allgemeine politische Lage so ist, daß es leicht wäre, Truppen in die Kolonien zu schaffen oder sie vom Mutterland zu entbehren. Und auch das möge man erwägen, was im Falle eines Krieges europäischer Mächte eine bis dahin nur mit roher Faust niedergehaltene und was eine zwar mit strenger Gerechtigkeit, aber auch mit wohlwollender Fürsorge behandelte Eingebornenbevölkerung dann wohl tun würde. Das Verhalten der Farbigen in den Burenkriegen eröffnet da ja einige Perspektiven.

Bleibt aber der eine Hauptsatz bestehen, so ergibt sich mit leichter Konsequenz daraus der andere Satz, daß es notwendig sei, die Eingebornen in ihrer Eigenart, ihrer Rasse, ihren sozialen und politischen Verhältnissen und ihrer ganzen Psyche kennen zu lernen und sie danach zu behandeln. Hier insbesondere wird der Staatssekretär den vollen Beifall aller Ethnologen finden. Das ist es ja, was von Männern wie von Luschau, Ratzel, Schurtz, Thilenius, Andree u. a. immer betont worden ist. In diesem Sinne war gewiß die Bildung der Kommission zum Studium des Eingebornenrechts zu begrüßen, von der nur zu wünschen ist, daß sie etwas intensiver und zusammenhängender arbeite. In gleichem Sinne kann man es neuestens nur mit Befriedigung hören, daß für die ethnologisch-linguistische und kolonialwissenschaftliche Vorbildung der auszusendenden Beamten eine Reihe obligatorischer Einrichtungen getroffen worden sind. Ein Wunsch, der vielfach geäußert worden ist und dessen Erfüllung sich gewiß lohnen würde, geht dahin, daß in jeder Kolonie am Sitze des Gouverneurs sich ein ethnologisch-linguistisch-soziologisch vorgebildeter Fachmann befinde, an den die Beamten bei auftauchenden einschlägigen Schwierigkeiten sich wenden und schnelle, einheitliche — im Einverständnis natürlich mit dem Gouverneur gefaßte — Direktiven erhalten könnten.

In seinen Grundzügen, dessen kann der Staatssekretär versichert sein, ist sein neues Kolonialprogramm von der großen Mehrzahl aller Sachverständigen, insbesondere aber der ethnologischen, mit voller Zustimmung aufgenommen worden. Die Sachlage wird nur hier und da verdunkelt durch den großen Lärm und das ungemein zuversichtliche Auftreten mancher Angehöriger der ablehnenden Minorität, deren Kühnheit aber gewöhnlich im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Kompetenz steht. Es wäre sehr zu wünschen, daß solchen Leuten öfter und nachdrücklicher von wissenschaftlicher Seite entgegengetreten wurde, auch im Interesse der Wissenschaft selbst.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Dr. Ludwig Wilser, *Rassentheorien,* ein Vortrag. Stuttgart, Strecker und Schröder, 1908. 32 SS. 8°: Preis 1·80 Mk.

„Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten!" In der Rolle des behaglichen, schadenfrohen Weltkindes fühlen wir uns zwischen dem Werben der Rassentheoretiker auf der einen Seite, die alles aus der Rasseanlage ableiten, und del Propaganda der Soziologen, denen das „milieu", der „monde ambiant" das alles Bestimmende ist. Wir ergötzen uns auf der einen Seite an dem holden, himmelstürmenden, stabreimgeschwängerten Idealismus, der in seiner Unschuld es nicht bemerkt, wie er zum plattesten Materialismus herabsinkt, indem er, was es nur Hohes und Herrliches in der Menschenentwicklung gibt, aus langschädeliger Knochenzusammenfügung und strohblonder Haar- und wasserblauer Augenfärbung hervorgehen läßt. Und wir haben nicht minderen Genuß beim Anblick der Prestidigitateurkünste, mit denen man auf soziologischer Seite es fertig bringt, aus lauter Menschennullen kräftige Völkerwerte entstehen zu lassen.

In dem vorliegenden Vortrag hat ein Prophet der Rassentheorie das Wort ergriffen. Als Prophet fühlt sich Wilser augenscheinlich, sein ganzes Auftreten bezeugt das. Dasselbe berührt allerdings nicht immer besonders sympathisch. Es hat etwas zu viel von de Eigentümlichkeit eines bekannten australischen Korrespondenten europäischer ethnologischer Zeitschriften an sich, bei dem das Pronomen personale der ersten Person Singularis in gar zu intensivem Gebrauche steht. Immerhin bekommt man in dem vorliegenden Vortrag einen kurzen Überblick über die wohletikettierte Rasseneinteilung des Autors und die Geschichte der Rassentheorien. Wilser selbst ist weder mit Gobineau, noch mit Chamberlain, noch mit Woltmann vollkommen einverstanden. Er will an Stelle des Begriffs des Germanentums den der „nordeuropäischen Rasse *(Homo europaeus)*" setzen, „deren unverfälschtes Bild die Germanen allerdings am längsten bewahrt haben", fügt er aber sogleich hinzu, um ja kein Ärgernis zu geben.

Sehr ärgerlich bleibt für die Germanentheorie immer das hohe Alter der Kulturen am Euphrat und Nil und die späte Entwicklung der germanischen Kultur, die dazu erst auf der Grundlage der durch das Christentum vermittelten griechisch-römischen Kultur entstand, die ihrerseits wieder starke Zuflüsse aus Mesopotamien und Ägypten erhalten hatten. Da teilt uns nun Wilser folgende sensationelle Entdeckung mit: „Außerdem machen es Schädelfunde, Bildwerke, Namen und Sprachproben immer wahrscheinlicher, daß die Sumerier, die Vorläufer und Lehrmeister der semitischen Assyrer, die wahren Schöpfer der babylonischen Kultur, die Erfinder der Keilschrift, der Sternkunde und Zeitrechnung, ein langköpfiges Volk nordeuropäischen Stammes, nicht, wie man früher glaubte, rundköpfige Turanier waren" (S. 28). Also dürfen wir es wagen, zu hoffen, daß die Sumerier — sagen wir es klar heraus — Germanen oder wenigstens Indogermanen waren? Dann möchten wir aber Wilser recht dringend bitten, nicht länger die Beweise für diese überraschende Wahrheit vorzuenthalten, besonders aber die „Namen und Sprachproben", denn denen trauen wir vorläufig noch immer mehr, als den „Schädelfunden und Bildwerken".

P. W. Schmidt, S. V. D.

Dr. phil. Barbara Klara Renz, *Völkerleben in Wort und Bild.* Bd. I. *Des Indianers Familie, Freund und Feind.* Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1907. XII+218 SS. Großoktav, mit 23 Textabbildungen. Preis geb. 3·60 Mk.

Mit diesem Buch beginnt die Verfasserin eine Reihe von (4) Bänden, deren Inhalt eine populäre Völkerkunde darstellen soll. Der vorliegende erste Band befaßt sich mit häuslich-sozialen Erscheinungen, mit dem Gemütsleben der amerikanischen Rasse. Die drei weiteren Bände sollen die gleichartigen Erscheinungen bei Völkern niederer Kultur in Afrika, Asien, Australien und auf den wichtigsten Inseln Ozeaniens behandeln, worauf, falls das Unternehmen Beifall findet, das religiöse Leben und andere wichtige Punkte an die Reihe kommen können.

Verfasserin verfolgt mit diesen Publikationen den löblichen Zweck, vor allem „die reifere Jugend und das nach Bildung strebende Volk" in gemeinverständlicher Form mit den wichtigsten

Ergebnissen der Völkerkunde bekannt zu machen und die falschen Vorstellungen, die der Laie leider vielfach von den sogenannten „Wilden" hat, zu beseitigen.

Im großen und ganzen ist Verfasserin in dem vorliegenden Buch ihrer Aufgabe gerecht geworden. Mit Recht hat sie auf die Mitteilung individueller Züge einen großen Wert gelegt. Dadurch wird das Gesamtbild lebensvoller gestaltet und dem Leser an zahlreichen Beispielen gezeigt, daß der Mensch niederer Kultur ein weit reicheres und tieferes Gemütsleben besitzt, als ihm gewöhnlich von der Allgemeinheit zugestanden wird.

Mit Rücksicht auf die vom Verlag gewünschte Raumbeschränkung konnte nur eine beschränkte Anzahl von Indianervölkern behandelt werden, die nach sprachlicher Verwandtschaft oder örtlicher Zusammengehörigkeit in sieben Skizzen untergebracht sind: I. Indianer der amerikanischen Südspitze. II. Brasilianische Stämme. III. Karaïben (nicht Karáiben, wie Verfasserin durchweg schreibt) und andere Stämme in Guayana und auf den Antillen. IV. Mexikaner und Pueblos. V. Siouxstämme. VI. Algonkin. VII. Tinneh.

Es fehlen die Nordwest-Amerikaner und auch die Eskimo, die nach neueren Forschungen von den Indianern nicht zu trennen sind.

Eine jede Skizze ist nach folgenden Gesichtspunkten entworfen: 1. Brautwerbung und Eheschließung. 2. Eheverhältnisse (Monogamie, Vielweiberei, gegenseitiges Verhältnis der Gatten, Arbeitsteilung, Ehescheidung). 3. Liebe der Eltern zu ihren Kindern und umgekehrt. 4. Verhalten gegen Freund und Feind. 5. Mitgefühl und Hilfeleistung bei Krankheitsfällen. 6. Trauer über Tote und Beteiligung an der Beisetzung.

Auf Einzelheiten einzugehen, würde die Grenzen eines kurzen Referates überschreiten. Die wichtigsten Quellen sind benutzt.

Dreiundzwanzig charakteristische Indianertypen von Männern, Weibern und Kindern machen den Text anschaulich. Daher hatte ich erwartet, daß unter der Abbildung „Makú vom Curicuriary (nordwestliches Brasilien)" auf Seite 35 mein Autorname angegeben wäre, wie es in wissenschaftlichen Kreisen allgemein üblich ist und wie es ja auch bei den meisten übrigen Abbildungen geschehen ist, zumal dieser Indianerstamm im ganzen Buch nicht mehr erwähnt wird und diese Photographie die erste ist, die überhaupt von diesem interessanten Helotenvolke aufgenommen wurde[1].

Lobend hervorzuheben ist endlich der ausführliche Index. So dürfen wir dem Buch in den Kreisen, für die es bestimmt ist, die weiteste Verbreitung wünschen und wollen hoffen, daß es besonders in den Volks- und Schulerbibliotheken die Schundliteratur der Indianergeschichten a la Karl May verdrängen hilft, die leider viel zu sehr überhand genommen hat.

Dr. Theodor Koch-Grünberg — Nikolassee bei Berlin.

Assunto Costantini, *Theoretisch-praktischer Lehrgang der neupommerschen Sprache* (Bismarckarchipel) *nebst einem deutsch-neupommerschen und neupommersch-deutschen Wörterbuch.* (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Bd. V.) Berlin, Georg Reimer, 1907. 222 SS. 8°.

Das vorliegende Werk verfolgt einen rein praktischen Zweck: Es will dem Anfänger eine Anleitung geben, sich rasch die Grundzüge und die gebräuchlichsten Redensarten der Küstensprache der Gazellebewohner (Neupommern, Bismarckarchipel) anzueignen. Für den Kenner und Forscher bringt diese Publikation nichts Neues. Frühere Werke, die über denselben Gegenstand erschienen sind, bieten für diese Zwecke weit Besseres. Ich nenne nur: Rev. R. H. Richard, A Dictionary of the New Britain Dialect and English, and of English and New Britain also a Grammar. 1889. XII und 482 SS. Dann: P. B. Bley, Missionar vom heil. Herzen Jesu, Grundzüge der Grammatik der neupommerschen Sprache an der Nordküste der Gazellehalbinsel

---

[1] Diese Photographie wurde von mir im Juli 1903 am mittleren Rio Negro aufgenommen und in meinen Reiseskizzen: Kreuz und quer durch Nordwest-Brasilien, „Globus", Bd. 89 (1906), S. 378, Abb. 5, veröffentlicht. Vgl. auch meinen Aufsatz: Die Makú im „Anthropos", Bd. I (1906), S. 877—906.

abgedruckt in der „Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen". Jahrgang III, Heft 2, 44 SS. Endlich: P. B. Bley, Wörterbuch der neupommerschen Sprache, Druck von Friedr. Tumbrink, Münster i. W. 1900. 240 SS.

Wenn nun schon die Forschung aus dem Buche Costantinis keinen neuen Gewinn ziehen kann, so ist doch dem Verfasser für seine Arbeit Dank zu wissen, da er mit seinem Werke eine Lücke ausfüllt, die bis jetzt bestanden hat: Es fehlte an einer praktischen Anleitung zur raschen Erlernung der Küstensprache der Gazellehalbinsel.

In 20 Lektionen (SS. 1—49) kommt zunächst der grammatikalische Stoff zur Darstellung. Die Regeln sind sehr knapp gefaßt und erheben auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Wortschatz und Übungsbeispiele bilden bei jeder Lektion die Hauptsache. Darauf folgt ein Anhang I (SS. 50—54) mit Übersetzungsübungen in der Eingeborenensprache. Ich glaube allerdings, daß es zweckmäßiger gewesen wäre, anstatt dieser Übersetzungsübungen Lesestücke mit entsprechender Verdeutschung zu geben. Dann würde dem Anfänger die Mühe des Nachschlagens erspart geblieben sein.

In einem Anhang II (SS. 55—72) werden ausgewählte Redensarten mitgeteilt, in einem Anhang III endlich (SS. 73—74) die gebräuchlichsten Verben und Adjektive. Daran schließt sich das Wörterbuch: Deutsch-Eingebornisch und Eingebornisch-Deutsch (SS. 75—222). Auch hier sind die angeführten Beispiele nicht übersetzt worden, was ich als einen Mangel empfinde.

Da der Autor nur die gebräuchlichsten Wörter und Redewendungen wiedergibt, die er in seinem jahrelangen Verkehr mit den Eingeborenen unschwer erlernen konnte, so war seine Aufgabe verhältnismäßig leicht, um so mehr, da ihm die einschlägige Literatur zur Verfügung stand. Er scheint sie auch an mehr als einer Stelle benutzt zu haben. Nichtsdestoweniger bietet das Werk Anlaß zu mancherlei Beanstandungen.

S. 1 meint der Verfasser, *ng (ñ)* werde mouilliert ausgesprochen. Das ist ein Irrtum, *ng (ñ)* ist ein rein gutturaler Nasal, aber kein palatalisierter Laut. Nur wenn ein *i* darauf folgt, findet eine Mouillierung statt.

S. 3 rechnet der Autor die Wörter: *ùmana* und *lawur* zum bestimmten und unbestimmten Artikel und dann wieder S. 5 dieselben Wörter zu den unbestimmten Zahlwörtern. Was ist nun davon zu halten? Aus den Ausführungen des Verfassers wird man nicht klug.

Lektion 3, Hauptwort und Deklination, ist vollständig ungenügend ausgefallen. Zunächst ist bei der Bildung des Genitivs die Partikel *na* nicht angeführt und doch spielt diese neben *kai* und *i* eine wichtige Rolle. Dann wäre es auch angebracht gewesen, den genauen Sinn von *kai* anzugeben. *Kai* drückt wirklichen Besitz aus, wie er nur von Personen ausgeübt wird. Es ist daher das Beispiel *kai ra dawal* sehr unglücklich gewählt. Der Baum ist doch nach Auffassung der Eingeborenen keine besitzfähige Person.

S. 14 ist *a iwia* wieviele zu schreiben und nicht *aiwia*, da *a* Artikel ist und nicht zum Stamm des Wortes gehört.

S. 20 sind die Beispiele fünf und sechs unrichtig übersetzt. Es muß heißen: Ich bin kleiner als du, und: du bist größer als ich.

S. 23 erwartet man zu dem Ausdrucke: 1000 *a mar na limalimana* (100 Hände) eine Erklärung, etwa: Soviel mal hundert, als Finger an zwei Händen sind, also 10 × 100 = 1000. 2000 heißt dann folgerichtig *a tūtana ot* (ein ganzer Mann) d. h. soviel mal hundert als ein Mensch Finger und Zehen hat (20 × 100 = 2000).

S. 33 wird „nicht können" übersetzt mit *ma, mama*. Der Ausdruck bedeutet aber: etwas erfolglos, vergebens tun. Nicht können, im Sinne von absoluter Unfähigkeit etwas zu tun, wird wiedergegeben durch die Verneinung *pa*, die vor Pronomen und Zeitwort tritt. *Iaŭ ma wanawana* oder: *Iaŭ mama wana* heißt daher: Ich gehe vergebens (z. B. um einen zu holen). Ich habe wohl die physische Fähigkeit zu gehen, ich erreiche aber nicht den Zweck, den ich bei meinem Gange beabsichtigte.

S. 58 wird das Sätzchen: Warum willst du kein rotes *lawalawa* (Lendentuch), übersetzt mit: *Dawe pa ŭ meinge tika na birao?* D. h. aber wortwörtlich: Warum willst du keine Fackel, kein Licht? Um die kanakische Übersetzung mit dem deutschen Text in Einklang zu bringen, muß es lauten: *Dawe pa ŭ meinge tikai, i birao.* So verlangt es auch die Regel, die der Autor selber weiter oben, S. 18, aufgestellt hat.

S. 60 wird *kiare* in dem Sätzchen: *U na kiare ra banbanü* übersetzt mit: abschließen, im Wörterbuch aber demselben Worte die Bedeutung von: losschließen beigelegt. Welchen Sinn hat nun das Wort?

Auf derselben Seite wird „Warte!" wiedergegeben mit: *Boko!* So drückt sich kein Eingeborener aus. Es muß heißen: *Tüka boko* oder: *Ura boko!*

Es würde zu weit führen, alle unkorrekten Redensarten zu berichtigen, die sich in dem Buche vorfinden. Manchen Beispielen merkt man es an, daß sie vom Verfasser aus dem Gedächtnisse konstruiert worden sind, wobei ihm dann unsere europäische Auffassungsweise ein Schnippchen geschlagen hat.

So wird z. B. ein an die Ausdrucksweise der Weißen noch nicht gewöhnter Eingeborener nie Redewendungen gebrauchen wie diese: *Ina kül ma r'awa nam ra pa* (S. 53), oder: *U na kap üti koüm lawür tabarikik* (S. 56). So etwas heißt man die Eingeborenensprache einfach korrumpieren. Das Akkusativobjekt muß in diesen beiden Sätzen unmittelbar hinter dem Zeitwort stehen. Der Autor wird mir doch zugeben, daß kein Eingeborener sagt: *U na kap üti ia* oder: *Ina kül ma r'awa ia.* Nun, ebenso unkanakisch sind die beiden oben zitierten Sätze!

Nicht minder unrichtig sind Wendungen wie: *laü meinge inu iü* oder: *laü meinge ina pük ra limagu* (S. 72) oder: *laü meinge ina momo* (S. 32). Da setzt der Eingeborene einfach das Futur. *Meinge* ist ein transitives Zeitwort und erfordert immer ein Objekt nach sich. Es bedeutet: haben wollen, gern haben, aber nicht einfach: wollen.

Was dem Buche aber am meisten Eintrag tut, das sind die vielen Druckfehler, die sich eingeschlichen haben. So muß denn noch an manchen Stellen die Feile angesetzt werden, bevor das Buch mustergiltig genannt werden kann. Aber auch in seiner jetzigen Fassung kann es dem Anfänger schon viele gute Dienste leisten.

P. Josef Meier, M. S. C. — z. Z. Hiltrup bei Münster i. W.

E. Nigmann, *Die Wahehe, ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagdgebräuche.* Berlin. E. S. Mittler & Sohn, 1908. 131 SS. 8° mit 3 Karten und 11 Skizzen im Text. Preis 3·75 Mk., geb. 5 Mk.

Der Verfasser ist zwar der Ansicht, daß die Wahehe sich von den benachbarten (Bantu-) Stämmen nicht wesentlich unterscheiden, aber wir können ihm darin nicht beistimmen. Körperliche Konstitution, wie religiöse, soziologische, wirtschaftliche und militärische Verhältnisse weisen zu deutlich darauf hin, daß wir es hier mit einer der hamitischen Infiltrationen zu tun haben, die sich durch Ostafrika hindurchziehen, einer — der vorgeschobenen südlichen Lage entsprechend — so weit verdünnten zwar, daß auch die Sprache schon eingebüßt ist, aber immerhin doch noch als solche erkennbar. Die Bedeutung der vorliegenden Arbeit kann durch diese Konstatierung nur gewinnen.

Aber auch ohne dies ist der Wert des Buches ein hervorragender. Man liest mit einem wahren Genuß die klare, aller Weitschweifigkeit bare Darstellung, die es ermöglicht, so viel wertvolles Tatsachenmaterial in so engem Rahmen zusammenzufassen. Der Verfasser hat seine langjährige verdienstliche Tätigkeit als Verwaltungschef des Uhehegebietes wie als militärischer Führer auch im Interesse der Wissenschaft gut ausgenützt, und man muß ihm dafür besonderen Dank wissen. Sein Werk ist zwar, wie er selbst in der Vorrede hervorhebt, noch nicht zu einer alles umfassenden Monographie der Wahehe geworden, aber die Teile, die er hier zu einer solchen beisteuert, sind, mit Ausnahme des Abschnittes „Kultusgebräuche", nahezu erschöpfend behandelt, und sie gehören zu den wichtigsten.

Das erste Kapitel bringt eine Darstellung der bis etwa 1760 zurück zu verfolgenden Geschichte der Wahehe, die einen guten Begriff von der Kraft und Heldenhaftigkeit von Herrscher und Volk gibt. — Das zweite Kapitel „Kultusgebräuche" umfaßt eine Darstellung der religiösen Vorstellungen, des Zauberglaubens, der Ausübung des Kultus und des Totemismus. Die Wahehe erkennen ein höchstes Wesen, *Nguruhi,* das die Welt erschaffen hat, auch noch in die großen Angelegenheiten der Welt- und Menschenregierung eingreift und auch Herr der *Masoka,* der Geister der Verstorbenen, ist. Es wird ihm aber keinerlei Verehrung mehr zuteil; diese richtet sich vielmehr vollständig auf die *Masoka,* die in den partikulären Angelegenheiten helfen

können. Aber weder von *Nguruhi* noch von den *Masoka* gibt es irgendwelche bildliche Darstellungen. Sehr bemerkenswert ist das Fehlen jeglichen Animismus, da selbst den Tieren eine Seele *(ruhe)* abgesprochen wird. So äußert sich auch der Totemismus — Totem ist stets ein Tier oder Teil eines Tieres — nur im Speiseverbot; Jagen und Töten des Tieres ist erlaubt, wie auch Heirat im selben Totem, das Totem vererbt sich in Vaterfolge. Der dritte Abschnitt „Rechtsgebräuche" ist von ganz besonderem Wert, er bringt in kurzer Zusammenfassung so ziemlich ein ganzes *Corpus juris* der Wahehe. Es wird gehandelt von Prozeßordnung, Strafrecht, bürgerliches Recht, Hörigenrecht, Ordalien (zumeist Gift- oder Feuerprobe an Menschen oder Tieren). Dieser Abschnitt wird der Verwaltung wertvolle Dienste zu leisten imstande sein. — Den Kriegs- und Jägersmann erkennt man in den beiden letzten Abschnitten, die über „Kriegsgebräuche" und „Jagdgebräuche" handeln, sie sind vom Verfasser mit sichtlicher Liebe ausgeführt. Die kriegerische Tüchtigkeit der Wahehe ist in der Tat eine ganz hervorragende. Fast alles hat hier schon eine feste Regelung und ist bis zu einer bemerkenswerten Höhe der Entwicklung gediehen: so die Heranbildung, eine Art Knappendienst der Knaben bei erfahrenen Kriegern, eine regelrechte Kampf- und Schlachtordnung mit festen Regeln für Angriff und Verfolgung, Flankenangriff, strategische Leitung durch einen Oberführer. So begreift man den Ruf, der vor den Scharen der Wahehe herging und die Erfolge, die sie errangen. — Zwei gute Register für Namen und Sachen schließen das Buch.

Man wünscht beim Schluß desselben lebhaft, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, auch das zu einer vollen Monographie über die Wahehe noch Fehlende selbst noch zu liefern und das Ganze dann noch mit schönen Illustrationen auszustatten, deren Abwesenheit auch für den vorliegenden Teil man bedauert.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Le **R. P. C. Zappa** *des Missions Africaines de Lyon, Essai de Dictionnaire Français-Ibo ou Français-Ika.* Lyon, V^oe M. Paquet, 1907, 274 pp. 8°.

Quoique nous possédions déjà un dictionnaire de l'Ibo de la main du Rev. Crowther, l'importance de la langue est assez grande pour ne pas être bien content de voir exécutée la meme tache encore par un autre auteur, et surtout si elle est accomplie si bien comme le R. P. Zappa l'a faite.

C'est surtout l'indication universelle des «tons» dans tous les mots qui confère une valeur spéciale à ce dictionnaire. Nous regrettons seulement que le signe extérieur qu'on a choisi — une ligne transversale au-dessus de la voyelle (*ā*, *ē* etc.) pour désigner le ton haut — répond si peu aux exigences pratiques comme théoriques. Pas aux exigences pratiques, parce que il aurait été moins couteux si l'on avait simplement employé l'accent aigu (*á*, *é* etc.); pas aux exigences théoriques parce que le signe ¯ est nulle part en usage pour désigner le ton haut, mais uniquement pour indiquer la longueur d'une voyelle.

Quelques fois on rencontre des signes diacritiques dont la fonction n'est pas indiquée, ainsi qu'on reste dans l'incertitude à leur égard. Ainsi par exemple ˋ: *fiè* (bévue), p. 33, *nkpulù ifè ifè arù* (bijou), p. 33; puis ˆ: *apkâ* (bésace), p. 32, *oke ant* (confins), p. 56, *lî ōnu* (réduire à ne pas répondre), p. 57, etc. Quelle est donc la fonction de ces deux signes?

Il y a un point dans le dictionnaire que nous ne pouvons pas regarder comme un progrès, c'est l'absence totale de distinction des différentes nuances vocaliques. L'auteur dit à cet égard: «Il aurait fallu pour cela adopter des accents spéciaux, minse avantage, qui souvent n'aurait pas compensé les inconvénients.» Le grave inconvénient, qui arrive très souvent à l'état actuel du dictionnaire, sera que dans beaucoup de cas on ne sera pas à même de distinguer, par l'écriture, des mots dont la signification est tout à fait différente. Une telle écriture ne saurait certainement pas être appelée parfaite.

Mises à côté ces critiques que nous avons cru nécessaires à relever, nous ne pouvons que hautement approuver l'arrangement du dictionnaire. Une expérience de vingt années donne a l'auteur, une compétence hors de question, et l'assistance d'un catéchiste indigène, Jacob Nwaokobia, donne encore plus les garanties de voir traité tout dans le vrai génie de la langue indigène. Il faut surtout relever la riche documentation de phrases, de locutions, de proverbes dont presque chaque mot est fournie, ainsi le dictionnaire obtient aussi une importance folkloristique.

P. G. Schmidt, S. V. D.

P. Hugues Vincent. *Canaan d'après l'exploration récente.* Paris. V. Lecoffre 1907 (Études bibliques). IX, 495 SS. mit zahlreichen Abbildungen.

Ein zusammenfassendes Werk über das vor- und frühgeschichtliche Palästina war schon lange ein dringendes Bedürfnis, so daß wir das vorstehende Buch mit besonderer Freude begrüßen. Aus der Feder eines der hervorragendsten Gelehrten der Dominikaner-Schule stammend, die an Ort und Stelle inmitten der regen, modern wissenschaftlichen Forschung mit so ausgezeichnetem Erfolge arbeitet, stellt es eine für den alttestamentlichen Exegeten wie für den Archäologen gleich wichtige Publikation dar, die von ihnen künftighin überhaupt nicht wird umgangen werden können.

Das erste Kapitel behandelt, unter Zugrundelegung auch der jüngsten Forschungsergebnisse, die Besiedlungsstätten Kanaans, seine zyklopischen Maueranlagen, Befestigungen, Wohnhäuser und sonstigen Privatgebäude. Besondere Aufmerksamkeit ist den Kultstätten gewidmet. Die ältesten derselben reichen bis in die Neolithzeit zurück und erschließen einen hochinteressanten Höhlenkult. Die eigentlichen kananäischen Heiligtümer sind überirdische Anlagen, neben deren architektonischer Gliederung besonders die menhirartigen „Masseboths" (Opfersäulen) auffallen. Gezer stellt speziell eine Anlage dar, welche vielleicht berufen erscheint, auch europäische megalithische Anlagen endlich befriedigend zu erklären. Unter den Idolen spielen wiederum vor allem jene weiblichen Figurinen eine Rolle, die uns am Ende der Neolithik im ganzen östlichen Mittelmeerbezirke begegnen, und deren letzte Ausläufer sich donauaufwärts bis nach Mitteleuropa (Butwic, Jablanica etc.) erstrecken, sie lassen sich, wenigstens für die Metallzeiten, sicher als Astartebilder erklären. An sonstigen Kultobjekten sind Libations- und Räuchergefäße sowie die Altäre von besonderem Werte, vor allem die israelitischen Altäre von Ta-annak und Megiddo. An Opfern haben nur dargebrachte Tier- und Menschenopfer zuverlässige Spuren hinterlassen. Die Sitte der Opferung neugeborener Kinder (vielleicht der Erstgeburt?) und der Bauopfer (Beisetzung von Menschen unter den Fundamenten der Bauten) ist heute unbestreitbar festgestellt und liefert interessante Illustrationen zu den Kämpfen, welche noch die Propheten gegen den Baal- und Astartekult mit ihren Unmenschlichkeiten zu führen hatten. An Skulpturen kennen wir nunmehr neolithische Grabanlagen, meist auf Höhlen beschränkt (von ? bis ca. 2500 v. Chr.), kananäische Gräber (ca. 2500 bis 1200 v. Chr.) und israelitische Bestattungen (1200 bis 600 v. Chr.). Die letzteren beweisen, daß die jüdischen Eroberer die Bestattungsgebräuche der Eingeborenen übernahmen. Man blieb bei den Schachtgräbern stehen, wo die Toten in Gestalt der liegenden Hocker beigesetzt wurden. Sie erhielten zumeist reiche Beigaben (Tonidole, Speisen in Gefäßen, Lampen, Waffen, Schmuck u. dgl.). Erst in relativ junger Zeit erscheinen israelitische Grabbauten von architektonischem Werte, die sogenannten „Königsgräber" der Tradition. Bezüglich der geistvollen Ausführungen des Verfassers über die „Bestattungsgebräuche" müssen wir auf das Werk selbst verweisen. Immerhin seien hier seine vorsichtigen, echt wissenschaftlichen Schlußfolgerungen wiedergegeben: Die neolithische Höhle von Gezer belegt mit Sicherheit, daß ehedem Leichenverbrennung geherrscht, die radikal durch Bestattung ersetzt wurde; die letztere scheint eine unmittelbare Folge der ersten semitischen Okkupation zu sein.

Die palästinensische Keramik hat reiche Belege hinterlassen, deren Altersinterpretierung an der Hand des ägyptischen und troischen Materiales nicht zu schwierig erscheint. Überraschend deckt sich die bemalte Ur-Keramik mit den neuesten Funden de Morgans in Susa, die leider noch nicht publiziert sind. Die Töpferei des ägäisch-kananäischen Kreises (1600 bis 1200 v. Chr.) steht evident unter dem allgemein mykenischen Einflusse, jene der israelitischen Periode (1200 bis 900 v. Chr.) erhält durch symmetrische Profilierung eine bestimmte Eigenart. Das 6. Kapitel beschäftigt sich kurz mit der Geologie Palästinas und im Anschlusse daran mit den fernsten Urzeitfunden. Aus dem Diluvium werden prächtige Proben von altpaläolithischen Steingeräten wiedergegeben, auch das Jungpaläolithikum mangelt nicht ganz. Hier wäre noch unendlich Vieles und Wichtiges zu leisten, sobald Urgeschichtsforschern von Beruf die Möglichkeit systematischer Untersuchungen geboten würde — die letzte Publikation P. Zumoffens im „Anthropos" (1908, Heft 3) beweist dies mehr denn viele Worte! Auch die Dolmen der Neolithzeit warten geschulter Spezialisten. Ein Kapitel über „Kanaan in der allgemeinen Geschichte" schließt P. H. Vincents Werk, zu dem wir nochmals ebenso den Autor wie Jerusalems „École biblique" beglückwünschen.

Dr. Hugo Obermaier—Wien.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Al-Machriq. (Beyrouth.)

No. 2, Fevr. 1908: **A. M. Raad**, Debra Libanos: ancien couvent d'Abyssinie. — **P. Anastase**, La langue arabe dans sa période de formation. — **P. S. Ronzevalle**, Nouveaux Papyrus araméens. — **P. L. Cheikho**, La littérature arabe au XIX. siècle. (Suite.) — No. 3, Mars 1908: 2. Decouverte d'un monument phénicien. — **A. Khachchab**, L'orientaliste russe, le Baron Victor v. Rosen. — **Th. Kayyal**, Le commerce, l'agriculture et l'industrie de Saida. — **P. L. Cheikho**, La littérature arabe au XIX. siècle. (Suite.)

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Chicago, Ill.) Vol. XXX. No. 3. May-June, 1908.

Elsdon Best, Maori Personifications of Nature. — Art and the Discovery of America. — **Stephen D. Peet**, The Cosmogony of the Bible compared with that of the ancient Pagans. — **Josef Offord**, Tomb of Jouiya and Touiyou. — West Indian Negroes. — A Cave in California. — **Dr. Chas. H. S. Davis**, Oriental Department. — Records and Ruins on the Jordan. — The sacred Languages. — Early History of China. — The Heathen Wonder Births. — Archaeological Notes.

Anales del Museo Nacional de Mexico. (Mexico.) Seg. Ep.

T. IV, Núm. 12, 1907: **Dr. Manuel M. Villada**, Un viaje de exploración. — **Lic. Ramón Mena**, La China Poblana. — T. V, Núm. 1 y 2 1908: — **Lic. Cecilio A. Robelo**, Diccionario de Mitologia Nahoa.

Archiv für Anthropologie. (Braunschweig.) Neue Folge. Bd. VII. 1908. Heft 1.

Dr. Emil Fischer, Die Haar- und Kleidertracht vorgeschichtlicher Karpathen- und Balkanvölkerschaften. — **Dr. Georg Friederici**, Affengeschichten aus Amerika. — **Dr. Max Schmidt**, Über altperuanische Ornamentik. — **Dr. Theodor Koch-Grünberg**, Das Haus bei den Indianern Nordbrasiliens. — **Dr. Richard Karutz**, Tataniermuster aus Tunis. — Die neuen paläolithischen Kulturstätten der Schwäbischen Alb. — **Prof. Dr. C. Mehlis**, Diluviale Funde von Neustadt a. d. Haardt.

Beiträge zur Kenntnis des Orients. (Halle a. S.) Bd. V. 1908.

Eduard Mygind Syrien und di Mekkapilgerbahn. — **Eilhard Wiedemann**, Über das Goldmachen und die Verfälschung der Perlen nach al Gaubari. — **Prof. von Bertepsch-Valendas**, Japanische Kunst. — **Lic. Carl Munzinger**, Zur Psychologie des modernen Japans. — **Dr. Joseph Hell**, Die Beduinen der Gegenwart im Lichte ihrer Lieder.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. (Paris.) V^e sér. T. VIII. 1907.

Fasc. 1: **Hamy**, La figure humaine dans les monuments de l'ancienne Égypte. — **P. Godin**, Un diagnostic morphologique au moyen de l'anthropométrie. — **Zaborowski**, L'enseignement des sciences anthropologiques en Allemagne. — **L. Dubreuil-Chambardel**, Le canal veineux transversaire. — **Marcel Baudouin**, Anomalie dex deux maxillaires inférieurs préhistoriques. — **Despiagnes**, Découvertes de divers gisements d'archéologie préhistorique en Guinée francaise — **Eugène Pittard**, De l'origine du travail de l'os chez les paléolithiques — Fasc. 2: **Zaborowski**, Emile Javale, Ferraz de Macedo. — **Ed. Fourdrignier**, Sur un couteau de bronze. — **Giulio de Giovanetti**, Résumé du livre: Fétichisme primitif en Italie, du professeur Giuseppe Bellucci. — **Charles Lejeune**, Religion nouvelle. — **Zaborowski**, Mathias Duval. — **G. Vanot**, Anticipation du développement des points d'ossification complementaire des prémiers phalanges et des métacarpiens chez un enfant hypernormal de douze mois. — **J. Deniker** et le **Commandant Bonifacy**, Les Annamites et les Cambodgiens. — **E.-T. Hamy**, La figure humaine dans les monuments chaldéens, babyloniens et assyriens. — **Marcelle Baudouin**, Fille ou garcon? Conséquences sociales. **R. Chudeau**, Quelques renseignements ethnographiques sur le Sahara et le Soudan. — **F. Foureau**, Les populations de Mayotte. — **Manouvrier**, Crânes et ossements du puits funéraire de Pocancy (Marne). — Fasc. 3: **G. Courty**, Sur les pétroglyphes à travers le monde. — **Zaborowski**, A propos de l'origine soudanienne des Malgaches. — **Sallé**, Les funérailles chez les Betsileo. — **L. Manouvrier**, Les crânes et ossements du dolmen de Menouville (Seine-et-Oise). — **Zaborowski**, Relations primitives des Germains et des Finois. — **Nippgen**, Origine et époque des emprunts d'anciens mots germaniques par les langues finnoises baltiques. —

A. Laville, Au sujet d'un instrument recueilli dans une carrière à Villeneuve-Saint-Georges. — Lieutenant Picard, Observations sur les Mahafalys. — Alexandre Schenk, Les populations de la Suisse depuis la période paléolithique jusqu'a l'époque gallo-helvète. — S. Wateff, Taches pigmentaires chez les enfants Bulgares, presentée par M. J. Deniker. — Louis Lapicque, Tab eau général des poids somatique et encéphalique dans les espèces animales. — E.-T. Hamy, Deux crânes de Oualolos.

The Indian Antiquary. (Bombay.) Vol. XXXVII. 1908. Part CDLXIV. Jan. 1908.

1. Professor L. de la Vallée Poussin, The Buddhist Councils. — 2. Vincent A. Smith and F. W. Thomas, Asoka Notes. — Appendix: Index to Prakrit Words. (cont.)

De Indische Gids. (Amsterdam.) 30. Jaarg. 1908 Mei.

Mr. A. A. Galestin, Huwelijksrecht en Huwelijksgebruiken in den Timoreeschen Archipel. — Dr. C. H. A. Westhoff, De Inlandsche Oogheelkundigen. — Varia: Oude berichten omtrent Nieuw-Guinea. — Zelfmarteling van Hindoes. — De republiek Liberia.

Journal of the African Society. (London.) No. XXVII. Vol. VII. April 1908.

Lieut. Boyd Alexander, Lake Chad. — Sir Harry Johnstone, Lord Cromers „Modern Egypt". — Colonel David Bruce, Sleeping Sickness. — Arthur Ffoulkes, The Company System in Cape Coast Castle. — Captain C. W. J. Orr, The Hausa Race.

The Journal of American Folk-Lore. (Boston and New York.) Vol. XXI. No. 80. Jan.-March 1908.

1. Roland B. Dixon, Some Aspects of the American Shaman. — 2. Herbert J. Spinden, Myths of the Nez Percé Indians. — 3. R. H. Lowie, Catch-Words for Mythological Motives. — 4. Alfred M. Tozzer, A Note on Star-Lore among the Navajos. — 5. Arthur Wright, An Athabascan Tradition from Alaska. — 6. Notes on California Folk-Lore. — 7. V. Stefánsson, Notes on the Theory and Treatment of Diseases among the Mackenzie River Eskimo. — 8. Clara Kern Bayliss, Philippine Folk-Tales. — 9. G. L. Kittredge, Two Popular Ballads. — 10. Phillips Barry, King John and the Bishop. — 11. William G. Bek, Survivals of Old Marriage-Customs among the Low Germans of West Missouri. — 12. Charles Bundy Wilson, Notes on Folk-Medicine.

Journal of the American Oriental Society. (New Haven, Connecticut, U. S. A.) Vol. XXVIII. 1907. Second Half.

Dr. Frank R. Blake, Contributions to Comparative Philippine Grammar, II. — Richard Gottheil Ale Hasan ibn Ibrahim ibn Zulak. — Justin Hartley Moore, Metrical Analysis of the Pali Iti-vuttaka, a Collection of Discourses of Buddha. — Dr. Louis H. Gray, On Certain Persian and Armenian Month-Names as Influenced by the Avesta Calendar. — A. V. Williams Jackson, On a Pahlavi Bowl-Inscription deciphered by the late E. W. West. — Charles C. Torrey, Epigraphic Notes. — Dr. Hans H. Spoer, Some Hebrew and Phoenician Inscriptions. — E. Washburn Hopkins, Aspects of the Vedic Dative.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. (Bombay.) Vol. VIII. 1907. No. 1.

1. Rao Bahadur R. C. Artal, Note on the Ceremony of Initation performed in Indigenous Schools as distinguished from Government Schools. — 2. Report of the Twenty-first Annual General Meeting. — 3. Presidential Address. — 4. Rao Bahadur Rangnath Sadasive Jayakar, Pathare Prabhus of Bombay: Their Origin, Customs and Manners. — 5. Mr. Sarat Chandra Mitra, An Ancient Egyptian Legend in Buddhist Guise. — 6. Khan Bahadur Bomanjee Byramjee Patell, Statistics of Suicides in Bombay during the year 1906. — 7. Anthropological Scraps: I. Some Notes of Barsi and Sholapur. — II. Sonthal Credulity. — III. Australian Aborigines. — IV. The Tulsi Plant. — V. Caste Marks. — VI. The Dog in Myth and Custom.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Vol. XXIII. No. 262. Jan. 1908.

R. Torii, Stone Age Sites in Corea and Manchuria. — Y. Ino, Notes on the Natives of Caroline Islands. — R. Imanishi, Mythological Representations on the Pottery of Shinra Period in Corea. — S. Tsuboi, On the Head of a Clay Human Figure with Beard like Dots, found from a Shell Mound at Yoyama, Shimosa. — R. Torii, On the Negrito Question. — Y. Deguchi, New Year's Dieties. — C. Otahara, Bear Festival in Saghalien. — Y. Ino, Superstitions of the Chinese in Formosa. — O. Mizutani, On Some Experiences about the Collecting Excursions of Archaeological Objects. (Concluded.)

Journal Asiatique ou Recueil de Mémoires. (Paris.) T. II, No. 1. Janvier-Fevrier 1908.

M. H. Gaden, Note sur le dialecte Foul parlé par les Foulbé du Baguirmi. — M. Balhassan Oglou Nedjib Acem, La versification nationale turque. — M. J. B. Chabot, Discours de Jacques (Denys) Bar Salibi à l'intronisation du patriarche Michel le Syrien. — M. Fr. Thureau-Dangin, Notes pour servir à la chronologie de la dynastie kassite.

The Journal of the Polynesian Society. (New Plymouth.) Vol. XVII. 1908. No. 1

History and Traditions of the Taranaki Coast Chapiter VII. — Taranaki Tribes and their Boundaries.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (London.) April, 1908.

Articles X: **F. E. Pargiter**, The Nations of India at the Battle between the Pandavas and Kauravas. — XI: **G. A. Grierson**, The Modern Hindu Doctrine of Works. — XII: **A. Berriedale Keith**, The Sankhayana Aranyaka. — XIII: **M. Longworth Dames**, The Mint of Kuraman, with special reference to the Coins of the Qarlughs and Khwarizm-Shahs. — XIV: **H. F. Amedroz**, Tales of Official Life from the „Tadhkira" of Ibn Hamdun, etc. — XV: **J. F. Fleet**, The Rummindei Inscription and the Conversion of Aśoka to Buddhism. — Miscellaneous Communications: **F. Kielhorn**, On Śiśupalavadha, II, 112. — **F. Kielhorn**, Bhagavat, Tatrabhavat, and Devanampriya. — **J. Kennedy**, The Child Krishna and his Critics. — **A. Berriedale Keith**, The Date of Udayanacarya and of Vacaspati Miśra. — **M. de Z. Wickremasingha**, Ceylon Epigraphy. — **A. M. T. Jackson**, Some Miscellaneous Notes. — **J. Ph. Vogel**, Kasur. — **J. Ph. Vogel**, The Ranas of the Panjab Hills. — **D. S. Margoliouth**, Zaidân's Umayyads and 'Abbâsids. — **P. V. Kane**, Bhamaha and Dandin. — **P. M. Sykes**, Inscription at Kal-'ah-i-Sang. — **A. H. Sayce**, The Hittite Cuneiform Tablets from Boghaz Keui. — **George A. Grierson**, P. C. Ray's English Translation of the Mahabharata. — The Nasik Hoard of Nahapana's Coins. — **E. H. Whinfield**, The Seven-Headed Dragon. — The Navasahasankacharita of Padmagupta. — Historical Congress.

Journal de la Société des Americanistes de Paris. (Paris.) Nouvelle série. T. IV. 1907. No. 1.

Dr. E.-T. Hamy, Le Bas-relief de l'hotel du Brésil au musée departemental d'antiquités de Rouen. — **Emile Salone**, Les sauvages du Canada et les maladies importées de France au XVIIe et au XVIIIe siècle: La Picote et l'alcoolisme. — **Léon Diguet**, Le „peyote" et son usage rituel chez les Indiens du Nayarit. — **Henri Beuchat et Dr. Rivet**, Contribution à l'étude des langues colorado et cayapa (République l'Equateur). — **Henri Cordier**, Bahia en 1847. (Deux lettres de M. Forth-Rouen.) — **Comte de Chapeney**, Textes et documents. Instructions du colonel Don Fernando de la Concha (texte espagnol). — Nécrologie: Régamey, Förstemann.

Literatur-Zeitung, Orientalistische. (Berlin.)

No. 3, 15. März 1908: **K. Brandenburg**, Kleinasiatische Untersuchungen II. — **A. Wiedemann**, Die Leichenköpfung im alten Agypten. — **D. Nielsen**, Zur westsemitischen Vokalbezeichnung. — **P. Haupt**, Salomos Deuteronomium. — **E. König**, Gesetzesfunde in Tempeln. — No. 4, 15. April 1908: **E. Brandenburg**, Kleinasiatische Untersuchungen II. (Schluss.) — **H. Pick**, Drei neue Veröffentlichungen (Forts.) — **M. Hartmann**, Südarabisches, 7. — **A. Wiedemann**, Die Statue des Priesters Sethon aus Memphis.

Man. (London.) Vol. VIII.

No. 3, March 1908: **A. C. Haddon**, The Regulations for obtaining a Diploma in Anthropology in the University of Cambridge. — **A. van Gennep**, Questions Australiennes (II.). — **W. A. Dutt**, New Palaeolithic Site in the Waveney Valley. — **Miss A. Breton**, Archaeology in Mexico. — **Baron A. von Hügel**, Decorated Maces from the Solomon Islands. — **W. L. H. Duckworth**, Note on Mr. Klintberg's Studies upon the Folklore and Dialects of Gothland. — No. 4, April 1908: **Worthington G. Smith**, Eoliths. — **C. Partridge**, The Killing of the Divine King. — **J. Gray**, A New Instrument for Determining the Coulair of the Hair, Eyes and Skin. — **Prof. R. W. Reid**, Decorated Maces from the Solomon Islands.

Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap. (Rotterdam, M. Wyt & Zonen.) 52. Deel. 1908. 1. Stuk.

N. Adriani, De voorstellingen der Toradja's omtrent het Hiernamals. — **S. Luinenburg**, Javaansche Legenden.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. (Tokyo.) Bd. XI. 1907. Teil 1.

Otto Scherer, Zur Ethnologie der Inselkette zwischen Luzon und Formosa. — **R. Wilhelm**, Totenbräuche in Schantung. — **O. Löew**, Über einige sonderbare japanische Nahrungsmittel. — **A. Schinzinger**, Alte japanische Waffen.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et litteraires. (Paris.)

T. XIV, 1907, Fasc. 2 et 3: **Alfred Merlin**, Rapport sur les inscriptions latines de la Tunisie. — **Moïse Schwab**, Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne. — T. XV, 1907, Fasc. 2: **Charles Gravier**, Rapport sur une mission scientifique à l'île de San Thomé (Golfe de Guinée).

Publications of the American Ethnological Society. (Leyden, Late E. J. Brill, Publishers and Printers.) Vol. I. 1907.

William Jones, Fox Texts.

Records of the Australian Museum. (Sydney.) Vol. VII. No. 1. 1908.

Walter E. Roth, North Queensland Ethnography. Bulletin No. 10. Marriage Ceremonies and Infant Life. — **R. Etheridge jun.**, Ancient Stone Implements from the Yodda Valley Goldfield, North-East British New Guinea.

University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. (Berkely.)

Vol. 4, No. 5, Sept. 1907: **A. L. Kroeber**, The Washo Language of East Central California and Nevada. — Vol. 4, No. 6, Sept. 1907: **A. L. Kroeber**, The Religion of the Indians of California. — Vol. 5, No. 2, Sept. 1907: **Washington Matthews** edited by **P. E. Goddard**, Navaho Myths, Prayers and Songs with Texts and Translations. — Vol. 7, No. 1, June 1907: **Max Uhle**, The Emeryville Shellmound.

Revue des Études ethnographiques et sociologiques. (Paris.) Nos 4—5. Avril-Mai 1908.

W. E. Roth, Cratch-cradle in British-Guiana. — **A. Bel**, La population musulmane de Tlemcen. — **G. Ferrand**, Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — **M. Delafosse**, Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite).

Revue de l'histoire des religions. (Paris.)

T. LV, 1907, No. 1, Janvier-Février: **Eug.-Bernard Leroy**, Interprétation psychologique des „visions intellectuelles" chez les mystiques chrétiens. — **M. Revon**, Le Shinntoïsme (suite et fin). — No. 2, Mars-Avril: **G. Paris**, Le conte du trésor du roi Rhampsinite. Étude de mythographie comparée, publiée d'après un manuscrit inédit, avec préface de M. G. Huet. — **Jean Réville**, Leçon d'ouverture du Cours d'Histoire des Religions au Collège de France. — Note de M. Nicolas sur l'Essence divine et la Volonté primitive selon le Bâb. — No. 3, Mai-Juin: **G. Paris**, Le conte du trésor du roi Rhampsinite. Étude de mythographie comparée, publiée d'après un manuscrit inédit, avec préface de M. G. Huet (suite et fin). — **Ad.-J. Reinach**, Pila Horatia et Pilumnoe Poploe. — **R. Dussaud**, Canaan d'après l'exploration récente. — Vol. LVI, 1907, No. 1, Juillet-Aout: **Jean Réville**, Les Origines de l'Eucharistie (1er article). — **Salomon Reinach**, Mercure Tricéphale. — **René Basset**, La connaissance de l'Islam au Moyen Âge (1er article).

Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin. (Washington.) 33. 1907.

Aleš Hrdlička, Skeletal Remains suggesting or attributed to early man in North America.

T'oung Pao. (Leyden.) Sér. II. Vol. IX. No. 1. Mars 1908.

Berthold Laufer, Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava. — **Henri Cordier**, Le Consulat de France à Canton au XVIIIe siècle.

Le Tour du Monde. (Paris.) Nouv. sér. 14e année. 1908

Livr. 15—18: **Mlle D. Menant**, Chez les Parsis de Bombay et du Guzerate. — Livr. 19—24: **Guillaume Vasse**, Trois années de chasse au Mozambique.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 40. Jahrg. 1908. Heft III.

E. Brandenburg, Über neue Grottenfunde in Phrygien. — **E. Fischer**, Über den Ursprung der rumänischen Bojarenfamilien. — **D. Kirchhoff**, Masse und Gewichte in Afrika. — **P. Strassmann**, Die anthropologische Bedeutung der Mehrlinge. — **H. Klaatsch**, Steinartefakte der Australier und Tasmanier, verglichen mit denen der Urzeit Europas. — **A. Penck**, Das Alter des Menschengeschlechtes. — **A. Fischer**, Über Neuerwerbungen aus China. — **Robert Koch**, Anthropologische Beobachtungen gelegentlich einer Expedition an den Viktoria-Nyanza. — **W. Lehmann**, Reisebericht aus San José de Costa Rica.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) XXII. Bd. 1908. Heft 1.

D. H. Müller, Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Palmen. — **Chr. Bartholomae**, Zu den altpersischen Inschriften von Behistun. — **Alois Musil**, Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petraea. — **Theodor Zachariae**, Hanscrit. — Kleine Mitteilungen: **W. Bang**, Altpers. šakaurim, ein semitisches Lehnwort? — **Johannes Hertel**, Ein Sanskrit-Rätsel.

The Navajo Indians of New Mexico and Arizona.

By the Rev. **Father Leopold Ostermann**, O. F. M., St. Michael's, Arizona, U. S. A.

The Navajos, with the Apaches, — who as Bandelier remarks, were originally nothing else but outlying bands of Navajos, — are the most southern branch of the great Déné nation of Indians, now commonly known under the name of the Athapaskan Stock. All the tribes belonging to this stock or family call themselves by a name meaning men or people, which is more or less similar in all the dialects. Thus we have *Dané, Déné, Diné, Duné, Dindjé, Ndé, Tinneh, Teni,* etc.

Of the extent of territory over which the Athapaskan stock is spread, Father A. G. Morice, O. M. I., says: "No other aboriginal stock in North America, perhaps not even excepting the Algonquian, covers so great an extent of territory as the Déné. The British Isles, France and Spain, Italy and two or three of the minor European Commonwealths taken together, would hardly represent the area of the region occupied by that large family"[1].

The historian Hubert Howe Bancroft, in his "Native Races of the Pacific States", tells us that "the Tinneh are a people whose diffusion is only equalled by that of the Aryan or Semitic nations of the Old World. The dialects of the Tinneh languages are by no means confined within the limits of the Hyperborean division. Stretching from the northern interior of Alaska down into Sonora and Chihuahua, we have here a linguistic line of more than 4000 miles in length, extending diagonally over 42 degrees of latitude, like a great tree, whose trunk is the Rocky Mountain range, whose roots compass the deserts of Arizona and New Mexico, and whose branches touch the borders of Hudson Bay and of the Arctic and Pacific Oceans".

Of the northern Athapaskan or Déné tribes in Canada and Alaska, Fr. Morice says: "West of the Rocky Mountains they are to be found . . . . . to the borders of the Eskimo tribes, while on the east side of the same range they people the immense plains and forests which extend from the Northern Saskatchewan down almost to the delta of the Mackenzie River. From west to east they roam, undisputed masters of the soil, over the almost entire breadth of the American continent, though a narrow strip of sea shore country separates their ancestral domain from the waters of the Pacific and those of the Atlantic. With this unimportant restriction, they might be said to occupy the immense stretch of land intervening between the two oceans"[2].

---

[1] Notes on the Western Dénés p. 10.

[2] Ibid p 11

South of the Canadian boundary, Déné tribes, or remnants of them, are found in Oregon, California, Arizona, New Mexico, and down near the borders of Old Mexico, the Navajos *(Diné)*, Apaches *(Ndé)*, and the Lipanes *(Ipa-Ndé)* being the most southern. It would, therefore, appear that the Navajos and Apaches were the vanguard, as it were, of some great national migration, started from some cause or causes on the steppes of Asia, over Behring's Straits southward.

It can hardly be reasonably doubted that the Déné tribes came to this continent from Asia by way of Behring's Straits. The dialects of their language can, without difficulty, be traced from the banks of the Gila River up to the very shores of the Straits: from the sunny mesas and plateaux of southern Arizona, to the snow-clad peaks and plains of the Arctic regions.

In 1863 Fr. Petitot, O. M. I., was told the following by the Yellow Knives, a Déné tribe at the Great Slave Lake, concerning their origin: "In the beginning there existed nothing but a giant, so tall that his head swept the vault of heaven, for which reason he was called *Yakke-elt'ini*. He lived to the west, and barred our entrance to this desert land. A chase was made after him, he was killed, thrown to the ground, and his body fell so as to connect both lands. His body being petrified served as a bridge for the periodical migrations of the reindeer. His head is on our island, while his feet are on the western land".

A few years later Mgr. Taché, Bishop of St. Boniface, found the same tradition among the Chippewyans of Lake Athabasca. The Hare Skins, living in the Arctic Circle, call the Rocky Mountains, the dorsal spine of the earth, which probably refers to a similar legend among them.

In 1874 Fr. Petitot, visiting a more southern tribe, the *Thi-lan-ottini*, People at the End of the Head, heard the same tradition, when enquiring after the etymology of their name, the only difference being, that the head of the fallen giant struck near their habitat, while his feet rested far away in the north-west[1]. Scant remnants or traces of this tradition are found among the Navajos of to-day. In their legends thei tell of *Yei Tso*, a big, strong, and mighty giant; petrified wood is called *Yei bits'in*, *Yei* bones, or giant's bones; over in the Jemez country is a large black butte, El Cabezon, known to the Navajos as the Head of *Yei Tso;* the numerous lava flows of New Mexico are called *Yei Bidił*, Giant's blood.

If sufficient allowance is made for the often trivially vivid and fanciful imagination of the Indian, it is not difficult to recognize in this an embellished tradition of their migration from Asia to America, either over the frozen Straits, or along the Aleutian Islands. Besides, some of the tribes as the Hare Skins, Quarrelers, and others, have traditions of other Déné tribes living on a western continent The Navajos, too, have a tradition, although rather vague, of people who beloug to them, and who live far away. Although some place their home north, others in another direction, or do not know in what particular direction to place it yet there is no doubt as to the tradition itself, since they have

[1] Fr. Petitot: "Essai sur l'origine de Déné-Dindjié"; passim.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.
Dinë Ts'osi, Navajo war-chief.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.
Tqayoni and Bili Łizhini, two Navajo chiefs.

a special name for those people, calling them, *Diné Nahodlóni*, i. e., they who are also *Dine*, or Navajos.

How and when the Navajos entered their present country, is, and may ever remain, a subject of speculation. According to some authorities they came in the thirteenth century, while others place their advent in the fourteenth or fifteenth century. At any rate, the first Spanish explorers and missionaries found them — los Apaches de Navajoa — in full possession of their territory, and judging from their own sayings and traditions, they must have occupied their present habitat and adjacent lands for at least 500 years, probably longer, since they have no traditions about the people who inhabited the numerous cliff dwellings and other ruins, throughout their country. This last would seem to indicate, that at the time when they arrived, the cliff dwellings were already empty forsaken ruins; besides, some of the cliff dwellings figure in their myths as abodes of *Yei*, or gods.

The home of the Athapaskans was far to the north; the whole interior of Alaska is still peopled with tribes of that stock. It is, therefore, likely that the Navajos, being the foremost of these roaming, migratory tribes, travelled by slow movements, and pushed on southward by easy stages, along the eastern ranges of the Rocky Mountain region, until they met the sedentary Pueblos of New Mexico in their fixed homesteads and permanent villages, where their further progress was arrested, and where they eventually established themselves.

Traditions of the Navajos concerning their forefathers and the place of their origin are very meagre, indistinct, and mythical, as might be expected. "Geneology in the form of a myth tale, says Curtin, is no exception in the case of any people, — no wonder. It is the rule and inevitable, the one method used by each primitive folk to explain its own origin"[1]. According to the sayings of the Navajos, they emerged from lower worlds up into the present world. But as this origin myth is very similar to that of the Zuñis, and as the Navajos are very receptive and imitative, it is pretty safe to say that this myth, or at least the idea, as well as also many of their ceremonies, dances, melodies, masks, etc., have been copied from the Zuñis and other Pueblos.

The Navajos are no longer a pure unmixed tribe. From traditions and from the names of some of their clans, it is evident, that they from time to time received additions from the Zuñis, Jemez, Moquis, and other Pueblos, as also from the Utes, Yumas, Mexicans, and others. But despite these frequent and numerous additions of strangers to the tribe, the stalwart figure and the bold independent bearing of the primitive Navajo or Dine has not been totally destroyed, neither have his intellectual faculties deteriorated thereby, nor has his language been affected to any great extent by the introduction of foreign words.

There is, therefore, nothing like a pronounced or prevailling Navajo type, although, as a rule, it is not difficult to distinguish a Navajo from a Pueblo

---

[1] "History of the Mongols" p. 4.

by his features, build, and carriage. Albinos are extremely rare. The writer knows of but one, a boy in the Kukachukai Mountains. However, this too may perhaps be a Zuñian importation, since among the Zuñis albinos are not so rare. As to the size and features of the Navajos, they are as varied as those of any European nation. The color of the skin, too, varies from a dark brown to a light yellow, but the eyes and hair are invariably black, as with all Indians. Baldness does not occur, although the hair sometimes thins out considerably with old people. Gray hair is rare, and is, as a rule, treated with deference and respect. Cripples also are rare, and the few that are, suffer either from lameness or blindness. The faces of some Navajos would hardly be found out of place in Japan or Tartary.

According to the latest Government census the Navajos number considerably more than 27,000. These figures are undoubtedly too high, and are the result of guessing and averaging rather than of an actual individual count. It would, too, be a very difficult task, in fact next to impossible, to take an accurate numerical census of the Navajo tribe, owing to peculiar sociological and topographical circumstances. In the first place, about one third, or more of the tribe lives scattered about outside of the reservation limits; some being found as far as twenty miles below Zuñi, which itself is almost fifty miles from the southern boundary line.

The reservation itself is very extensive, and the physical conditions thereof are such that it is impossible for the Navajos to live in communities or villages. Wherever there is a spring, or a piece of land that can be irrigated and a crop of corn, squash, and melons, even oats or wheat can be raised on it, a Navajo settles down. His next neighbor may live within sight, or perhaps one, five, or ten miles away. Besides this, he may have another residence at the place where his herds of ponies or sheep are grazing, and perhaps still a third home in the mountains among the timber, where he spends the winter with his family. Thus the greater part of them have two, some even three residences, where they stay at different seasons of the year. From this it will easily be seen, that in taking up a census of the Navajos, some will be overlooked, while many others will be counted twice. In the wooded mountain regions a census taker may pass by near a half dozen hogans without knowing it, or he may count whole families twice, since a given place in this strange country appears entirely different when approached from a different direction to one who is not well acquainted. This also shows how unreliable it is to make inferences or average estimations from the count of the inhabitants of one region to those of another region.

According to the census taken when the Navajos were brought back to their country from Fort Sumner, in 1868, their number was estimated at less than 10.000. Another census was taken in 1900, which gave the number of Navajos living on the Fort Defiance agency, and on what is now the Ship Rock, or the San Juan agency, and in the region north of the Moqui reservation, at 10.000. Herein were not included those living on the Moqui reservation, almost 2000, nor those living outside of the reservation limits, about 4000. Thus according to the census of 1900, the Navajos numbered about 16.000

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Navajo baby-cradle.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

A Navajo woman.

This may perhaps be nearer the truth than the latest Government census, and although probably the most accurate census ever taken, it is still not reliable. There is no doubt that the Navajos have steadily increased since 1868, and that at present they may number from 16.000 to 18.000 souls. To say that the Navajos number about 20.000, more or less, is about as accurate as their number can be given at present.

Their reservation lies partly in the north eastern corner of Arizona, and partly in the north western corner of New Mexico, with a small strip in the south eastern corner of Utah, between the 35th and 38th degree of latitude, and the 108th and 114th degree of longitude. Their reservation has several times been extended, the last extension having been made very recently. At present it contains 12,360.723 acres, or about 19.313 square miles, or about the area of New Hampshire, Vermont, and Rhode Island. Besides, they still occupy off the reservation 2,304.000 acres, or about 3600 square miles. In this is not included the acreage of the Moqui reservation, which is now totally surrounded by Navajo land, and upon which almost 2000 Navajos are living.

The Navajo tribe is divided into about 52 or more clans, which are bunched into about a dozen phratries or groups of related clans. Members of a clan consider themselves almost as closely related as members of the same family. The Navajos are very clannish; the least degree of relationship, sometimes so faint and vague as to be hardly decernible, perhaps even imaginary, is cherished with as much fondness, as the first and second degrees are among whites. After asking a Navajo in what relationship this or that man stands to him, one need not be surprised to hear something like the following: he is the adopted nephew of an uncle of my grandmother's sister. Clanship constitutes an impediment of Matrimony, so that a Navajo is not allowed to marry a girl of his own clan. This forbidden degree of kindred is even extended to the affiliated clans or phratries, although, as Dr. Matthews remarks, exceptions may be made with regard to phratral clans when the phratral relationship is obscure or not well defined. In the Navajo tribe descent is in the female line, so that a Navajo always belongs to the clan of his mother.

Whether Totemism ever was in vogue among the Navajos, i. e., whether their clans are of totemic origin, and they ever used clan totems, or not, is now impossible to determine, as they, at the present time, certainly do not use any. Yet Dr. Matthews says there are some passages in their legends, which seem to indicate that at least a few of the Navajo clans were once totemic. And the awe or reverence in which the Navajos still hold some animals, for instance, the eagle, bear, snake, coyote, &c., may possibly, at least partly, be a vestige of the totemism, which may once have prevailed among the clans.

Civic organization there is absolutely none. They have neither chiefs, who could be compared with the gobernadores of the Pueblos, or the chiefs of other tribes, nor lawmakers, nor any other kind of public or civil officials with authority of enforcing any traditional or unwritten laws. Everybody lives and lets live, and they get along with more law and order so far as peaceful juxtahabitation and social benevolence is concerned, than white communities with all their civil authorities, criminal courts, jails, &c. Although in each

locality there are so-called headmen or chiefs, yet they do not represent what the word chief signifies according to general acceptation, when applied to the head or leader of Indian tribes. They have no coercive authorithy whatever over their fellow-tribesmen, but exercise a certain amount of influence, which is greater or lesser according to their age, courage, oratory, and their supposed wisdom and influence with the agent. Their opinion is sought in cases of doubt, differences, and difficulties; their words are listened to with deference, and their counsels usually followed.

The domestic life of the Navajos is simple and primitive, yet withal peculiar to themselves. The relations between husband and wife are unique for a semi-barbarous people. "The social position of the Navajo women, says Dr. Matthews, is one of great independence; most of the wealth of the nation belongs to them; they are the managers of their own property, the owners of their own children, and their freedom lends character to their physiognomies." The Navajo women, as a rule, are strongly built and well developed, but rather short of stature and waddling in gait. This last may be accounted for by their custom of squatting on the ground when sitting, which is whenever no other position is necessarily required.

The popular conception of the Indian squaw dragging and drudging out her life in miserable thraldom as the silent, patient slave of her proud haughty liege lord, doing his work and bearing his burdens, without any will of her own, does not apply to the Navajo woman at all. She owns her own sheep and horses, and marriage gives the husband no claim whatever upon them. She has full control and management of the family affairs, in fact, she is master of and in the home. Outside of the preparation of meals she has no housekeeping to speak of, to do. The children belong entirely to her, so much so that, as has already been remarked, they belong to her clan. The father has nothing or very little to say with regard to his children, even by way of correction or discipline, and that only with the consent and acquiescence of his wife.

Their marital relations are rather loose. For one reason or another, the man or woman may pack up his or her belongings, leave, and take up with another. Polygamy is practised to some extent, and while there is no law nor custom regulating the number of wives one may have, and many seem content with one wife at a time, there are not a few who have two or three wives simultaneously.

A Navajo may not look upon his mother-in-law nor vice versa, without incurring the risk of going blind. Mothers-in-law and sons-in-law, therefore, carefully avoid each other, and when they accidentally meet, they abruptly turn from each other, and speedily get out of each other's sight. Their word for mother-in-law, therefore, is: *Doyishini,* i. e., Whom I do (or may) not see. Some avoid the evil mother-in-law influences by marrying the mother first, and then the daughter, which arrangement makes the mother of the wife also wife.

The typical habitation of the Navajos is the earth lodge, called *hogân* (anglicized from *qoghan*), of a conical shape. Several logs with forked ends are so disposed that the forked ends meet and interlock at the apex, while the

butt-ends describe a circular space about fifteen or twenty feet in diameter. A low narrow doorway is put in, invariably facing east, the direction from which the least raw wind blows. Above the doorway, and next to the apex of the hogan, a smokehole is left open. The spaces between the large timbers are filled out with limbs, poles, and twigs; all interstices are stuffed up with grass or cedar bark; the whole thing is covered with reeds, bark, or weeds and finally with a thick layer of earth stamped or beaten tight. An old robe or blanket usually does service as door.

Another way of building a *hogan* is to use shorter logs and lay them horizontally upon the ground in a circle, leaving a place for the door. Then other layers of logs are placed upon these much after the way a mason lays stones into a wall. As the wall gets somewhat higher, shorter logs are used, and the wall is thus drawn together, till a hole of about three feet in diameter is left in the centre to let the light in and the smoke out. This, like the foregoing, is covered with a thick layer of earth.

There is still another way of erecting a hogan. After the site has been selected, four thick, stout timbers, with forked tips are planted into the ground in the form of a square, each side of which measures from ten to twelve feet. Four other strong timbers are laid horizontally into the forks and fastened securely. Against these horizontal pieces, large, strong poles and limbs are placed in a slanting position, while the top part is built up somewhat after the style described in the foregoing paragraph. A smokehole is left in the centre, and the whole covered with earth.

The *hogan,* as just described, is sometimes called *kheqai* in contradistinction from *kheshī;* the first meaning winter dwelling, and the latter summer dwelling. Summer huts are not built after fixed rules and plans, like the hogans, but, as their name already implies, they are temporary affairs serving as shelter during the hot days of summer. Such a shelter is very frequently built contiguous to the hogan, and consists simply of a few forked sticks set into the ground, and covered above and on the sides with brush and branches. Here the family lives, cooks, and spends most of the days when the weather is hot; here, too, the busy squaw erects her loom and weaves the famous Navajo blanket. However, the summer-hut is not always built contiguous to the hogan, but they can be found in different kinds and styles, and in various stages of finish or unfinish, everywhere on the reservation, especially in the mountain regions, and in such places where farming and agriculture can be carried on during the summer. A summer-hut of this kind can be put up in a few hours. A couple of forked poles are set upright into the ground, and are connected by other poles laid into the forks; slanting poles are then laid up against this prop in the direction of the prevailing winds, so as to form an effective windbreak, half wall and half roof, and this is covered with weeds, grass, and earth. The two ends may be closed up in the same way, or may consist simply of long boughs and branches. The front side is left completely open.

Another form of the summer-hut, still more rude and primitive, is sometimes found in localities temporarily occupied by a Navajo and his family.

It consists of a circle of cedar, pine, or pinon branches stuck closely into the ground, without a roof, and sometimes a low wall of stones piled around the base. Sometimes, too, shelters of this kind are put up near a tree or near several trees, which then serve as a roof and shelter against the heat. Of a still more rude type are the camp circles, frequently seen near the roads. With the help of an axe such a camp circle may be erected in half an hour. A camping site having been chosen, a circle of about twenty or twenty-five feet in diameter is cleared, a tree is felled on the windward side, the branches are trimmed from it and arranged to form a windbreak, the circle being left open on one side. A fire is then kindled in the centre, blankets and saddles are arranged round about, and the camp is finished.

The Navajo is by no means an ideal being, but is, on the contrary, intensely human, with a score of human foibles and vices on the one side and as many good qualities on the other, as we shall presently see.

He is a resourcefoul beggar. When he brings his family to your door, shows you his wife and children, he can tell you a story that will make the stories of white beggars look sickly pale. Your heart will melt in sympathy and you will rather go hungry than see him and his family starve, at the same time you may expect him to go to his friends and tell them that the American is easy to work. Very few will acknowledge your kindness with thanks, on the contrary, they do not seem to understand how you could possibly refuse them anything. This may be partly explained from the fact that they find liberality among themselves so natural, that they do not expect any special expressions of gratitude themselves, and consequently neither do you expect such of them. Besides, they seem to be under the impression that the white man is among them for the special purpose of being fleeced. They will ask him for anything, from a soda cracker to a Studebaker wagon; will borrow anything, from a needle to a team of horses, will use it for weeks, perhaps render it useless, and then return it without a word. But the moment the white man asks the most insignificant favor of them, or the loan of anything, or their help in a pinch, their first question is, how much he is going to pay them for it. They will sell him an ox or a sheep, and after pocketing the price, will turn upon him and ask him for a large slice of meat, because he and his family are hungry and have nothing to eat. In short, they expect the white man to give them anything and everything they ask him for, and expect him to pay the highest price for anything and everything he asks of them. For obvious reasons the do not expect this of the traders, neither is this rule without exceptions.

On the other hand they exercise a most open-handed hospitality. Any person, friend or stranger, white or red, entering their hogan at meal times, need not wait for an invitation to join them, but it is considered the most natural thing in the world, if the new-comer squats down in their circle and vigorously helps himself without saying a word. The white man who stops with them over night, gets the best place, the best pelts or bed to sleep on, and his horses are put in the best pasture. Neither do they worry themselves about how long he is going to stay.

They are adepts in lying when there is any personal profit connected with it, or some blame or accusation to be warded off. In the latter case they are quick in pointing out definitely the guilty person, who when asked about it, points out another, &c. If there is question of something serious, then they absolutely know nothing about it, even if they did it themselves or saw it done. Some will solemnly and repeatedly protest that they are telling the truth; that they never lie, until they get what they want, then the chances are that you will not see them again, till they think the incident is forgotten.

However, this applies more to the younger than the older generation. The word of an old Navajo man can be relied on as much as that of the most honorable white man. Even the younger men have an instinctive feeling that lying is wrong. They expect the white man to speak the truth to them, and to keep his given word promptly and faithfully. If they notice that the white man mistrusts their word in the least, they are very quick to assure him most earnestly and eloquently that they do not tell lies, because lying is very bad.

They are skilful thieves, yet only in small things. While they will not dare to steal anything of importance or consequence, or which may be easily recognized, they will not hesitate to pilfer small objects, such as can be easily hidden or kept out of sight, spent, or eaten.

On the other hand, you may entrust to a Navajo any sum of money, or any amount of property, put him on his honor, and explain to him what you wish done with it, and you need have no further worry about it. He will honestly guard and deliver either according to instructions. He seems to see no wrong in stealing that for which another is responsible, in fact, seems to look at it in the light of a cute clever trick; but entrust the same thing to him, shift the responsibility for it upon his shoulders, and he will be strictly honest.

Men, women, and children find special pleasure and delight in cheating or overreaching the white man in any possibly way. It seems they make a real study of this, and count it a good joke when they succeed. If the white man owes them the least sum, they will dog his tracks and hang to his heels till it is paid, but if they owe the white man anything, theiy will studiously manage to keep out of his sight.

Both men and women are addicted to gambling, and like white gamblers, will frequently trust to luck until they have nothing but the scanty clothing upon their backs; but unlike white gamblers, they do not curse ill-luck and fate, but take their loss very stoically, even joining in and laughing at the jokes made at their expense.

They also like the taste of the white man's firewater, and will imbibe so long as they can stand straight whenever an occasion is at hand. They will pay five dollars and more for a bottle of the vilest "stuff", or even 50 cts. or one dollar for a single drink. They drink with the express intention of getting drunk, and sometimes their vivid imagination assists them in attaining this end. Cases are known in which Navajos, after drinking several small bottles

of soda pop, imagined themselves drunk, spoke and acted as if drunk, and could not be persuaded that they were still sober.

However, there are not a few who denounce gambling and drunkenness as very bad, and will touch neither a card nor a drop of the "dark water". Except near towns and railroads, one very seldom sees a drunken Navajo.

They are very curious; like children they must see, hear, and discuss everything which is going on; are very talkative and gossipy; quick to see the funny side of things; love to sit together and exchange opinions, talk over the news, spin yarns, crack jokes, and laugh at those made by others. Whoever invented the picture of the solemn and sombre, silent and stoical Indian, surely did not get his impressions among the Navajos.

Yet, despite all this, the Navajos, especially the older men, are very dignified when discussing serious matters, and courteous and respectful towards strangers. They are considerate and deferential towards the aged; whatever the *qastqui*, or old men of the tribe, say upon a certain point or question, carries more weight than any other argument.

Navajo parents have a deep and tender affection for their children, and children display a strong attachment to their parents, so that corporal punishment, or even severe correction, need never, or but seldom, be resorted to. Children, separated from their parents, are easily and strongly affectedenly homesickness. Cases are known in which boys, who had been sent to distant schools, ran away and came back home afoot hundreds of miles.

The Navajo is patient. If he has anything of importance to transaet with you, he will listen to your explanations for hours without urging you on or hurrying you up, or showing any signs of impatience or irritability, but when you are finished, he will expect you to allot him an equal length of time to present his views, and listen to him equally patiently. Then again, he will, after standing about for three or four hours, without saying a word, suddenly bring forth his request, and tell you to hurry up, since he cannot wait long for it.

Now, while the Navajo possessess still other traits, good, bad, and indifferent, beside those already mentioned, these are sufficient to give an estimate of his character, and to show that he is a very human being. Some who will read these lines, I dare say, will be more or less surprised to find among a semi-barbarous tribe of the southwestern part of the United States traits which they thought distinctively peculiar to white communities. We may now glance over the external personal appearance of the Navajo.

When Lieut. James H. Simpson, in 1849, met the Navajos, he found them "gorgeously decked in red, blue, and white", the men wearing "helmet-thaped caps which were in some instances heightened in picturesque effect by being set off with a bunch of eagle feathers". The women "wore blankets, leggins, and mocassins — the blanket being confined about the waist by a girdle"[1].

---

[1] Report on the Navajo Country.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Tqapaha, a Navajo medicine-man.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Navajo women on horse-back.

The ancient national costume of the Navajos, especially that of the men, has about all but disappeared since their contact with the white man, and the advent of the trader among them. And while the Navajos undoubtedly presented a much more interesting and picturesque appearance in their ancient aboriginal costume, than they do to-day in their modern store clothes, yet, since we are treating of the Navajos of to-day, we must describe them as they actually now exist.

Scant remnants of their old typical costume may still be found; for instance, the mocassins, which are worn by the greater part of both men and women, although the American shoe, and even the boot, is gaining more and more favor with a great many. Besides, not a few of the women still wear the old red girdle or sash, and leggings of buckskin wrapped about the nether limbs, and most of the men still carry the old headband and wrist-guard as reminders of by-gone times. But let us begin at the head, and take the men first.

The hair is all brushed smoothly to the back of the head, with a small whisk broom made of a bunch of dry stems of a particular species of rush-grass *(Aristida oligantha)*. Here it is gathered into a solid knot, and tied with a white woollen cord in such a manner as to give it the approximate shape of a small dumb-bell. But there are not a few who wear their hair cropped off in a straight line, about one inch below the ears.

A sash of red or other color, sometimes varicolored, often a large handkerchief of the bandana variety, is worn turban-fashion about the forehead, probably to keep the stray locks of hair out of eyesand face. This turban or headband, called *ch'a,* is sometimes decorated with turquoise or silver ornaments. It has already been displaced, to a great extent, by the broad-brimmed western hat, usually of a whitish color.

They all have the lobes of their ears pierced, and from them are dangling ear pendants made either of a flat piece of polished turquoise, or small strings of little round discs of turquoise, or of good-sized silver rings with a losely sliding silver bead strung upon it. These silver ear-rings are sometimes of a pretty generous size and weight, so that now and then one may see a Navajo turn them up over his ears when riding, as the jolting of the horse's gait causes them to jerk uncomfortably at the ear-lobes. About their necks they wear strands of beads either of coral, or turquoise, or red, white, and black stones, and shells, or heavy necklaces of silver beads, and other ornaments.

The upper part of the body is covered by a shirt of calico or velveteen, sometimes fitting very loosely and sometimes quite snugly. With this are worn loose breeches of calico or white cotton, slashed at the bottom like those of the Mexicans. However, coats, vests, and pants of American style and pattern, especially corduroys, are not infrequent.

About the waist is buckled a belt, either a leather cartridge belt or one of large oval discs of silver strung upon a strap. On their feet are low mocassins of buckskin, dyed either a dull reddish brown or black, and soled with rawhide. The lower part of the legs are often encased in leggings of dyed deerskin, tied below the knee with red garters woven in fanciful designs.

To all this is added a heavy woollen blanket or robe. There is little or no difference between their summer and winter dress. Instead of deerskin leggings many wear woollen stockings without toes and heels, and in winter they make a kind of overshoes of fresh sheepskin with the wool turned inwards.

Firearms have displaced the bow, arrow, lance and shield, although in former times these were an essential part of the every day costume of a Navajo man. An interesting relic of the habitual use of the bow survives in their still wearing upon their left wrist the leather, usually silver-mounted wristguard as an ornament, which before the advent of firearms, served to protect the wrist against the cut of the bow-string.

Of course, educated Navajos dress like Americans in every patricular.

The women dress their hair the same as the men, but wear neither head-band nor ear-rings, although they, as a rule, also have their ears pierced. Beside their bead necklaces, which also are like those of the men, they wear a number of bracelets, rings, etc. Silver bracelets and rings are also worn by the men.

The typical dress of the Navajo woman was a heavy woolen tunic of dark blue with red ornamental borders. In fact, it consisted of two small closely woven blankets, sewed together from the bottom to the waist, and the upper corners tied together at the shoulders. It reached just below the knees and was held tight about the waist by a red woven girdle. The old-time dress is now very seldom seen, as also the buckskin wrappings for the legs. Instead the women now wear dresses of bright flashing calicos, made in the simplest style: a shirt similar to that of the men, and petticoats reaching to the ankles. Their blankets or robes, and their mocassins are the same as those of the men.

The children are dressed about the same as the adults, only that their clothing is smaller in size, and often so scant as to be hardly worth while mentioning.

Although the Navajo cannot be held up as a typical "noble red man", neither can he, by any means, be put down as a sample of the "lazy Indian". A number of trading posts are scattered about in his country, he knows something of the value of money, and of the nice, useful things he can purchase with it. He is, therefore, as a rule, not only willing, but anxious to work at almost anything, and being of an imitative and adaptable disposition, he usually succeeds in doing his work satisfactorily. Navajo laborers are, therefore, frequently preferred to Pueblos, or even to Mexicans. Yet withal the Navajo is a very independent workman; a white man using harsh, or angry words towards a Navajo laborer, need not be surprised to see the latter throw down his tools and tell the American to do the work himself, even if he sorely needs the money and doesn't know where he will get his next meal, and is a hundred or more miles from home. The industrious activity of the Navajo is also shown by the four main branches of industry, practised successfully within the tribe: stockraising, farming, silversmithing, and weaving.

The Navajo country is perhaps better adapted to the raising of sheep than to anything else. The quick eye and the practical sense of the Navajo were not slow in recognizing this. Therefore, almost every family has a flock of sheep and goats, numbering anywhere from a hundred to two or several

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Navajo blanket-weaver.

thousands. These constitute their staple supply of food, furnish the material for their famous blankets, and also wool and pelts for the white man's market. Some few have small herds of wild cattle, originally gathered in and picked up on the borders, and appropriated without asking the consent of their erstwhile owners — Mexicans and Pueblos. Beside this, most of them have a number of stocky sturdy ponies. These ponies are said to be the descendants of the Arabian steeds brought over by the first Spanish discoverers. Whether this is true or not, one thing is certain: they are tough and enduring, and are, therefore, better fitted for clime and country than the big American horse. Many also keep a number of shaggy little burros for working and for carrying burdens.

Their farm products are limited to corn, beans, squashes, and melons, although in places favored by live springs or running water wheat, oats, potatoes, alfalfa, and hay are raised with considerable success. In places where there are no live or running waters the site for a field is chosen near one of the dry water courses, usually covered to about the depth of one foot with sand. In the spring when the snow on the mountains melts, these fields are flooded and well soaked. Towards the latter part of May the Navajo farmer goes out upon his field with a mattock, makes holes into the sand until he reaches the adobe soil beneath. Into these holes he drops about a dozen grains of corn or other seed, and covers it up with sand. As the sand does not crack open from the heat, it hinders rapid evaporation, and the soil usually retains enough moisture to carry the plants through the dry season, until the rainy season — about the middle or latter part of August — sets in. Strangers who visit Navajo, or Moqui fields in the summer, are often puzzled to know how they manage to raise crops on fields of hot dry sand.

While stockraising and farming show the Navajo from his practical and utilitarian side, silversmithing and weaving show his æsthetic taste and his love and ideas of the beautiful. The silver beads, rings, wristlets, bracelets, belts, hatbands, bridles, conchas, buttons, stickpins, etc., made by the men, beautifully chased and graven, graceful and artistic in design and execution, the blankets woven by the women in hundreds of different patterns, in pleasing and tasteful colors, strike all who see and examine these handiworks with surprise and admiration. One is surprised that a semi-barbarous people turn out such works of art with such few rude, primitive instruments, while one cannot help but to admire the grace and beauty of design, and the taste and finish of workmanship. Navajo silverware and Navajo blankets are real works of art; they are unique, and must be seen and examined in order to be judged and appreciated correctly.

A description of the tools and other paraphernalia used by silversmith and weaver, their mode of working, of some of the work itself, as also of their religious ideas, beliefs, and customs, and of their interesting language would far exceed the proposed limits of the present article, which itself is by no means exhaustive on the points upon which it touches, but is rather a summary or compendium of some of the customs, traits, and characteristics of the Navajo Indians.

Tamoanchan, das altmexikanische Paradies.

Von Hermann Beyer, Giddings, Texas, U. S. A.

In seiner Arbeit über die mexikanischen Feuergötter bemühte sich Dr. K. Th. Preuß zu beweisen, daß mit *Tamoanchan* das Erdinnere gemeint sei[1], und Dr. Walter Lehmann glaubte es mit der gesamten Erde identifizieren zu können[2].

Demgegenüber weist aber Professor Dr. Ed. Seler in seinem Kommentar zum Codex Borgia an mehreren Stellen durch ein Zitat aus Muñoz Camargo nach, daß *Tamoanchan* von den Mexikanern als der oberste Himmel angesehen wurde. Damit werden natürlich auch alle weiteren Schlußfolgerungen der genannten beiden Autoren hinfällig, die auf der Voraussetzung basieren, daß *Tamoanchan* die Erde sei.

Tamoanchan, von den Interpreten der Bilderhandschriften mit dem Paradiese verglichen, steht allerdings in Beziehung zum Westen; denn in einem der alten Tempellieder sagt die aus *Tamoanchan* stammende *Xochiquetzal*, daß sie „aus der Gegend, wo (die Sonne) ins Haus geht" komme; aber deshalb ist es an sich weder der Westen noch die Erde. Wie wir diesen Zusammenhang mit der westlichen Himmelsrichtung zu verstehen haben, ersehen wir aus der Darstellung der vier Weltgegenden auf dem ersten Blatte des Codex Fejérváry-Mayer. Dort erscheint als ein Symbol des Westens u. a. ein *Tzitzimitl*-Kopf, der das Herabkommen der Sterndämonen andeutet. Der Westen war auch die Region der weiblichen Gespenster, der *Ciuateteo*, die zuweilen aus dem Himmel auf die Erde herabkamen und allerlei Unheil anrichteten. Diese Idee — das Heruntersteigen aus dem Himmel im Westen — läßt sich leicht verstehen; denn wie der Osten die Gegend ist, wo die Gestirne aufgehen, hinaufsteigen, so ist der Westen die Region, wo sie hinabsteigen, herunterkommen *Tamoanchan*, das Prof. Seler mit „Haus des Herabsteigens" übersetzt, ist nicht der Ort, wo man in die Unterwelt hinabsteigt, sondern es wird mit dem Westen aus dem Grunde in Beziehung gebracht, weil dieser auch die Region des Herabkommens vom Himmel war.

Im höchsten Himmel, über den neun Himmeln nach der einen Lesart, im dreizehnten nach der andern, residiert die Göttin *Xochiquetzal*. Diese

---

[1] Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange. „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien", XXXIII. Bd., S. 149 ff.

[2] Tamoanchan und andere Bezeichnungen des Westens zur Erde in der mexikanischen Etymologie. International Congress of Americanists, 13d Session (New-York, 1902), S. 251.

Gottheit wird von den Interpreten mit der *Tonacacíuatl-Omeciuatl* identifiziert. Auch in Sahaguns „Historia de las cosas de la Nueva España" (lib. 6, cap. 32) heißt es „*Omeciuatl, Ometecutli* . . . die über den neun Himmeln, das ist der Wohnort dieser Götter, wohnen." In dem Kapitel über die Tolteken wird dagegen von diesen Göttern gesagt, daß sie über die zwölf Himmel und über die Erde regierten. Die Meinungen über die Zahl und Bedeutung der Himmel waren, wie sich auch an anderen Stellen zeigt, bei den Mexikanern keineswegs einheitlich. Die „heiligen Zahlen" 9 und 13 wurden, wie es scheint — ähnlich wie bei den Pythagoräern — in die Dinge hineingelegt; die Tatsachen mußten sich den Theorien fügen. Jedenfalls geht aber aus den Angaben mit Deutlichkeit hervor, daß der oberste Himmel als der Ort des Schöpfergötterpaares galt.

Pedro de Rios sagt im Codex Vaticanus *A*, daß *Tonacatecutli* auch den Namen *Citlallatonali* oder *Citlallatonac* gehabt habe und von den Mexikanern als die Milchstraße bezeichnet worden sei.

Es liegt nun recht nahe, auch in *Tamoanchan*, dem Wohnsitze dieses Gottes (bzw. des Götterpaares *Tonacatecutli-Tonacaciuatl)* nur eine besondere Auffassung derselben Naturgrundlage, der *Via lactea*, zu sehen. Und diese Annahme erklärt in der Tat in plausibler Weise eine Anzahl sonderbarer Einzelheiten, die bei den bildlichen Darstellungen von *Tamoanchan* auftreten.

In den Bilderschriften wird *Tamoanchan* als ein in der Mitte meist gebrochener Baum gezeichnet, von dessen kräftigem Stamme eine Anzahl kurzer Äste ausgehen, die am Ende eine Blüte tragen. Die Darstellungen des Codex Fejérváry-Mayer, des Codex Land und, wie es scheint, auch des Codex Borgia, Bl. 14, zeigen in der Mitte des Blütenbaumes noch einen Spalt. Ich stehe nicht an, diese Aussparung für die Wiedergabe der dunklen Spalte in der Milchstraße zu halten, die sich vom Schwanze des Skorpions bis nach dem Sternbilde des Schwanes hinzieht. Das dem bloßen Auge sichtbare Bild der Milchstraße mit ihren kurzen Ausläufern harmoniert recht gut mit dem altmexikanischen „Baum des Paradieses", während eine bildliche Darstellung des Himmels schlechtweg durch einen kurzästigen Baum doch recht ungereimt erscheinen muß. Der Bruch in der Mitte dürfte sich auf einen Mythus beziehen, der uns nicht erhalten ist; bei der *Itzpapalotl* als Herrin des 16. Tageszeichens ist ein Tier angegeben, das den Baum zu attackieren scheint.

Tamoanchan wurde von den Mexikanern nicht nur mit dem Westen, sondern auch mit der Himmelsrichtung des Südens in Verbindung gebracht. *Xochicauaca*, „der Ort, wo alle Blumen aufrecht stehen", ist eine Bezeichnung des Südens und ein Synonym für *Tamoanchan*. Als Baum des Südens erscheint auf dem schon erwähnten ersten Blatte des Codex Fejérváry-Mayer *Tamoanchan*, wie ein Vergleich mit dem aus den Parallelstellen sicher bestimmbaren *Tamoanchan* des Blattes 3 derselben Handschrift dartut. Daß der Baum an beiden Stellen mit Zacken oder Dornen gemalt wird, hat seinen Grund darin, daß der Süden auch die Region der Dornen *(uitztlampa)* war. In den übrigen Bilderhandschriften wird *Tamoanchan* ebenfalls noch dem Süden zugewiesen. Es erscheint dort nämlich bei dem Tageszeichen *cozcaquauhtli* „Geier" und der Göttin *Itzpapalotl:* beides Symbole des Südens, wie ich an anderer Stelle näher nachweisen werde.

Nun wird uns auch die Bedeutung der Mayahieroglyphe für „Süden" klar, die gleichfalls den Himmelsbaum darstellt. Das Symbol besteht im wesentlichen aus einem Element, das sich in den Monatshieroglyphen *yax* und *yaxkin* findet, und von dem Seler (Ges. Abhandl. I, S. 524) sagt, daß es, „wie ein Vergleich mit anderen Hieroglyphen vermuten läßt, den Baum, den grünen *(yax)*, bezeichnet" Der Name *yax-ché,* mit dem die Maya die Ceiba bezeichneten, kann aber auch mit der „erste Baum", der „Baum des Ursprungs", der „Urbaum" übersetzt werden. Der Grund, weshalb den Mayaindianern der Himmelsbaum, der „arbol de la vida celestial", als eine Ceiba erschien, dürfte darin liegen, daß die Ceiba ein großer, wohl der größte Baum des Landes ist. Und *nohol,* die Mayabezeichnung für Süden, bedeutet „Größe".

Der Westen ist, wie wir gesehen haben, die Gegend, „wo man aus dem Himmel herabsteigt". Wenn *Tamoanchan* auch mit dem Süden zusammengebracht wird, so liegt dafür wieder eine andere Ursache zugrunde. Und zwar die, daß sowohl *Tamoanchan* wie auch der Süden den Mexikanern Regionen der Fruchtbarkeit, der Fülle waren. In den Annales de Qauhtitlan wird der Süden *amilpan, xochitlalpan* „das Land der bewässerten Äcker, der Blumen" genannt. *Xochicauaca* erwähnten wir bereits. Und *xochitl icacan* „wo die Blumen stehen" ist ein anderer Name *Tamoanchans.* Aus *Tamoanchan,* wo *Tonacatecutli,* der „Herr unseres Fleisches", der „Herr der Lebensmittel" (d. i. des Maises) wohnt, kommt der Maisgott auf die Erde herab[1]. Die alten Lieder des Sahagun-Manuskriptes sehen es als die Heimat des Gottes *Macuilxochitl* an, einer Gottheit der Fülle, des Spieles, der Lust. Im Codex Telleriano-Remensis, Bl. 26, wird *Tonacatecutli* als „Abundancia" bezeichnet. *Tonacatecutli,* bzw. *Ometecutli* („Herr der Zweiheit") sendet ferner den „Einfluß und die Wärme, vermöge deren die Kinder in dem Leibe ihrer Mutter sich erzeugten". *Tlacapillachiualoya,* „Ort, wo die Menschenkinder gemacht werden", ist eine Bezeichnung für *Tamoanchan.* Daraus folgt, daß der Name *Omeyocan,* der „Ort der Zweiheit", der Wohnsitz des Schöpfergötterpaares, auf die Zweiteilung der Geschlechter zu beziehen ist.

In *Tamoanchan* sind nach mexikanischer Auffassung die Götter und das erste Menschenpaar erschaffen worden. Es wird auch als die Urheimat der mexikanischen Stämme bezeichnet. Und aus *Tamoanchan* kamen die Kinder und der Mais, das Lebensmittel κατ' ἐξοχήν der Völker des mittleren Amerika. *Tamoanchan* ist also Ort, aus dem alles Leben, alle Fruchtbarkeit stammt.

Überall, wo sich Leben zeigte, mußte man deshalb ein Einwirken des alten Schöpfergottes annehmen, und daraus erklärt sich wohl, daß er u. a. *Tloquê nauaquê* „der Herr der unmittelbaren Nachbarschaft" und *Tlalticpaquê* „Herr der Erde" genannt wird, und daß er im Codex Cortes auf dem sogenannten „Tableau des Bacabs" sowohl im Zentrum, auf dem „Nabel der Erde", wie auch im Westen gezeichnet ist. Auf dem Blatte 1 des Fejérváry-Mayer, das Analogon zu dem erwähnten Blatte des Codex Cortes bildet, ist in der

[1] In den Codices wird deshalb *Cinteotl,* dem Maisgotte, in der Reihe der „Herren der Nacht" der Blütenbaum beigegeben.

Mitte *Xiuhtecutli,* der Feuergott, abgebildet, der auch anderswo Eigenschaften und Funktionen mit *Tonacatecutli* gemein hat. *Xiuhtecutli* muß einfach als eine besondere Erscheinungsform des „alten Gottes" betrachtet worden sein; denn er trägt Namen wie *Ueueteotl* „der alte Gott" und *Tota* „unser Vater", und Sahagun sagt von ihm, er sei der Vater aller Götter. Der Codex Bologna zeichnet den Feuergott auch als Greis mit eingefallenem Munde, identifiziert ihn also mit *Ometecutli-Tonacatecutli.* Diese Identifikation macht Namen des alten Schöpfergottes wie *Teotlalê* „Herr der Steppe", *Matlaua* „Herr der Netze", die ihn als Jäger kennzeichnen, verständlich, sie sind ihm in seiner Form als der mit Wurfbrett und Speeren ausgerüstete *Xiuhtecutli* angemessen.

Weiterhin wird *Tonacatecutli* auch mit *Ueuecoyotl* („Alter Koyote", „Alter Präriewolf"), dem Patron des Tageszeichens *cuetzpalin* „Eidechse", als wesenseins betrachtet. Auf dem Blatte 55 des Codex Borgia hat der alte Gott einen Koyotekopf als *naualli* und trägt den *Oyonalli*-Schmuck, den auch *Ueuecoyotl* bei dem vierten Tonalamatl-Abschnitt besitzt. Wenn Seler behauptet, die mythische Persönlichkeit sehaue „aus dem geöffneten Maule eines Hirsches *(mazatl)* heraus, d. h. der Gott erscheint hier in der Verkleidung eines Hirsches" [1], und sie daraufhin als *Iztac Mixcoatl* bestimmt, so ist er im Irrtum. Ein Vergleich mit *Ueuecoyotl* als Präriewolf auf Blatt 10 derselben Handschrift zeigt deutlich die vollkommene Gleichheit beider Tierköpfe. In der von mir benutzten Herzog von Loubatschen Faksimileausgabe des Codex war der charakteristische breite Streifen um das Auge des Koyotekopfes gut zu erkennen. Lord Kingsboroughs Edition hat allerdings dieses gelbe, das Auge des Tieres einschließende Feld nicht. Dagegen ist es wieder sehr markant in der Parallelstelle Codex Fejérváry-Mayer 32 gezeichnet. Ich kann nur annehmen, daß sich Seler durch die fehlerhafte Agliosche Wiedergabe im Kingsborough hat beirren lassen.

Halten wir an der Identifikation *Ueuecoyotl-Tonacatecutli* fest, so werden uns wieder verschiedene Einzelheiten in den Bilderschriften verständlich werden — Das Tageszeichen „Eidechse" selbst ist bei dem „alten Koyote" mit dem Kopfe nach unten gemalt, soll also wohl das Herabstürzen, Herunterkommen andeuten. Ganz dasselbe hat der Zeichner auch mit der vornüber gebeugten Haltung der kleinen Menschengestalt ausdrücken wollen, die aus der einen Tatze des tiergestalteten Gottes zu kommen scheint: der alte Gott sendet sie vom Himmel. Das Menschlein ist, trotz seiner langen Haare, sicher als neugeborenes Kind gedacht; denn die kleine Menschenfigur, die die *Tlazolteotl* auf dem Blatte 63 des Codex Borgia bringt, gleicht ihm durchaus, und bei der *Tlazolteotl* handelt es sich um die Frau, die ein Kind geboren hat Die von *Ueuecoyotl* mit der anderen Tatze dargereichte Perlenkette bestätigt diese Deutung; denn das Kind wurde von den Mexikanern in verschiedenen Ausdrücken als Kostbarkeit bezeichnet. Wo im Codex Borgia bei dem in fünfgliedrige Säulen geordneten Tonalamatl über *cipactli* eine Meerschnecke gezeichnet ist, aus der ein Mensch hervorkommt, — ein Symbol der Geburt — hat der Codex Vaticanus *B* eine Perlenreihe. Die dem „alten Koyote" beigegebene Darstellung kann deshalb gewissermaßen als eine Illustration zu der Stelle aus Saha-

[1] Kommentar zum Codex Borgia, II. Teil, Berlin 1906, S. 164.

gun (lib. 6, cap. 32) angesehen werden, wo die Hebamme von dem neugeborenen Kinde sagt: „Hier ist in die Welt gekommen euer Knecht, den unsere Mutter, unser Vater, *Omeciuatl, Ometecutli* geschickt haben, die über den neun Himmeln, das ist der Wohnort dieser Götter, wohnen.“ — Die „alte Göttin“ wird als Partnerin *Ueuecoyotls* durch einen Vogel symbolisiert, der durch einen vom Schnabel ausgehenden Blutstrom mit dem „alten Präriewolf“ verbunden ist, was die Erschaffung des Lebens, die Zeugung versinnbildlichen soll, wie aus verwandten Bildern erhellt.

Obwohl *Xiuhteeutli* im Codex Borgia stets als junger Gott gezeichnet wird, war seine Identität mit *Tonacatecutli-Ometecutli-Ueuecoyotl* doch dem Urheber dieser Handschrift bekannt; denn er stattet den „alten Koyoten“ des Blattes 10 mit einem Türkisvogel, einem Araraflügel und einem blauen zugespitzten Ohrgehänge aus, alles Attribute *Xiuhtecutlis.*

In dem „alten Gott“ der Mayahandschriften erkannte Prof. Seler schon in einer seiner ersten Arbeiten den von den alten spanischen Autoren erwähnten *Itzamná.* Dieser Name bedeutet nach Prof. D. Brinton „der Morgentau“ oder „der Frühnebel“, nach Seler „Haus des Tropfens“ oder „Mutter des Tropfens“. Dazu findet sich wieder eine Parallele bei den mexikanischen Stämmen des Hochlandes. In den alten Hymnen wird für *Tamoanchan* auch der Ausdruck *atlayauican* „Ort des Wassers und des Nebels“ gebraucht.

Dem Mayagotte wird als Begleithieroglyphe das Zeichen *akbal* „Nacht“ beigegeben. Dem entspricht, daß in der Liste der 13 Götter bei Christobal del Castillo an elfter Stelle *Citlalin icue* (ein Name der *Omeciuatl*) steht, wogegen in der Thévetschen „Histoyre du Mechique“ am gleichen Platze *Youalteutli*, der „Gott der Nacht oder der Dunkelheit“ zu finden ist. Die Anführung der Nacht, wenn sie nur im allgemeinen Sinne gedacht wäre, müßte als recht nichtssagend angesehen werden; denn noch eine ganze Reihe anderer Götter waren „Herren der Nacht“. Wahrscheinlich hat aber diese besondere Betonung des Dunkels darin ihren Grund, daß die Milchstraße nur bei absoluter Dunkelheit, in mondfreien Nächten, klar zu erkennen ist.

In der Nacht, wo der Tau vom Himmel zu fallen scheint, sinkt die Temperatur herab, es wird kühl. So konnte sich die Vorstellung mit *Tamoanchan* verknüpfen, daß es der Ort sei, wo die frischen kühlen Lüfte wehen, wie Diego Muñoz Camargo im 19. Kapitel seiner „Historia de Tlaxcala“ angibt („donde los aires son muy frios, delicados y helados“).

Von der Annahme ausgehend, daß *Tamoanchan* in seiner Naturbedeutung die Milchstraße gewesen sei, haben wir alle die verschiedenen Benennungen und Beziehungen des altmexikanischen Paradieses restlos erklären können und damit wohl die Gültigkeit unserer Hypothese erwiesen. Wir sehen auch hier wieder, daß die mythologischen Vorstellungen der Maya in allen wichtigen Punkten mit den eigentlich mexikanischen übereinstimmen.

Los Guarayos de Bolivia.

Por el **M. R. P. Francesco Pierini**, O. F. M., Prefecto de Misiones, Ascension de Guarayos, Bolivia.

Entre los límites de los dos Departamentos mas vastos de la República Boliviana, y comprendidos entre las latitudes 15° 15′ y 15° 45′ M. y las longitudes O. 65° 40′ y 65° 51′ el viajero que de S. Cruz de la Sierra se dirije á las ricas regiones gomeras del Beni, se encuentra hoy con cinco florecientes poblaciones, que responden á los nombres de Ascension, Yaguarù, Urubichà, Yotaù, S. Pablo y que, en conjunto, se conocen bajò la denominación genérica de Misiones de Guarayos.

Inutil es decir, que antes que estas se fundasen á principios del pasado siglo, solo la barbarie se unidaba en su seno, siendo entredicha la entrada a todo mortal que no estuviese dispuesto á pagar con su vida la profanación de tan vastas y pintorescas soledades. Una naturaleza extremamente exuberante es la que con mano pródiga las adornaba, y los innúmeros riachuelos que entre sus gargantas serpentean, hacianla una morada deliciosa, que podia ser ambicionada por los hombres de la civilización, cuanto mas por los hijos de las selvas, que á los encantos de la naturaleza, que acaso no admiraban, veian adjuntarse cien elementos de vida, que á manos llenas les brindaban los árboles de variados frutos, los bosques cubiertos de aves y cuadrúpedos, las lagunas atestadas de sabrosos peces. Los Guarayos, que tal es el nombre de la tribú que hoy ocupa la región de que nos ocupamos, debieron haberla encontrado en su emigración de las márgenes del Paraguay por el N. del Gran Chacó boliviano, y encontrándola aparente para establecerse, en ella fijaron definitivamente su morada.

Una inducción, nada violenta, nos hace colocar la cuna de los Guarayos en el Paraguay y su inmigración á la zona oriental de Bolivia, pasando por el Gran Chacó.

Quien ha tenido ocasión de interiorizarse de la diversidad de lenguas que hablan las tribús de la América meridional, y con especialidad, las de Bolivia, cuyas hordas errantes no conocen menos de 200 idiomas, distintos unos de otros, no podrá consentir en que pertenezcan á distintas tribús, salvajes que hablan un mismo idioma, con accidentales modificaciones.

Ahora bien: con el idioma guarayo, el viajero puede recorrer las Misiones de la Cordillera, puede visitar las del Chacó Oriental, puede traspasar el rio que baña la capital Asunción y que da el nombre a la República del Paraguay, y con solo él puede comunicarse satisfactoriamente con cuantos aquí fueron salvajes.

Un caballero avecindado de mucho tiempo en la Misión de Machareti (Cordillera), son pocos meses, transitó por estas regiones de Guarayos y quedó gratamente sorprendido al darse cuenta que estos hablaban una lengua muy parecida á la que él había escuchado en la Misión cercana á su establecimiento; y en la comparación que hicimos de distintas palabras, encontramos una perfecta omogeneidad de radicales y hasta de desinencias, ó terminaciones.

El que es hoy Dignisimo Metropolitano de La Plata, Reverendísimo Fray Sebastian Pifferi, fué, antes de ahora, Misionero en el Gran Chacó, y en una Visita que, como Comisario General, hizo á Guarayos, constató la misma identidad de origen de las lenguas habladas por los neófitos de ambas Misiones.

Algo más: El finado P. José Giannelli, despues de haber sido, por largos años, Misionero entre los Chiriguanos del Gran Chacó, incorporádose en el Colegio de Propª Fide de Tarata, fué nombrado Prefecto de las Misiones pertenecientes á dicho Colegio, y en su consecuencia, se trasladó á Guarayos. A pesar de su ancianidad, que no es la época mas propicia para el aprendisaje de los idiomas, en breve tiempo se posesianó de él de nuestros neófitos, asegurando que entre esta lengua y la hablada per los indios de Cordillera, no encontraba diferencia sustancial.

Pero mas comprobada aun tenemos la identidad del guarayo con el idioma que se habla todavía en el Paraguay.

En estas Misiones tenemos á un súbdito paraguayo, Dⁿ Filomeno N. que desde el primer dia de su arriba, ha podido comunicarse perfectamente con nuestros neófitos, y hoy habla la lengua de estos, con tal perfección, que se diría uno de ellos.

Tengo á la vista una «Guia práctica para aprender el idioma guaraní» (paraguayo), por autor incógnito. Repasando sus páginas, he llegado á la siguiente conclusión: Los Paraguayos, con la introducción de varias palabras castellanas, han alterado la pureza del guaraní, los Guarayos la han conservado inalterable: en el fondo son idénticos ambos idiomas.

La identidad resulta de este pequeño cuadro:

De la Guia	En paraguayo	En guarayo	En castellano
Pag. 2	*Aba*	*Aba*	Hombre
„ 3	*Aca*	*Acá*	Cabeza
„ 3	*Ĭ*	*Ĭ*	Agua
„ 3	*Ĭbĭ*	*Ĭbĭ*	Tierra, suelo
„ 4	*Tubiona*	*Tubichá*	Grande
„ 5	*Yacy*	*Yazi*	Luna
„ 6	*Yara*	*Yar*	Señor
„ 6	*Cherú*	*Cherú*	Mi padre
„ 6	*Checý*	*Chezi*	Mi madre
„ 7	*Chemembý*	*Chemembir*	Mi hijo
„ 9	*Yuru*	*Yuru*	Boca
„ 9	*Nambi*	*Nambi*	Orejas
„ 10	*Pisi*	*Piru*	Cuero
„ 11	*Ibira*	*Ibĭra*	Palo

Guarayas, acorreando agua.

Una familia guaraya. — Mujer llevando su panacu.

En cambio las diferencias que se notan entre ambas lenguas, son muy contadas, y acaso algunas deben atribuirse á la no mucha pericia que manifesta el autor de «La guia práctica», de la lengua que trata de enseñar. Anoto algunas de estas diferencias:

De la Guia	Paraguayo	Guarayo	Castellano
Pag. 12	*Yagua*	*Cave*	Perro
„ 15	*Tacuarēē*	*Patabĭ*	Caña de azucar
„ 16	*Ōque*	*Oquienda*	Puerta
„ 16	*Quyha*	*Ini*	Hamaca
„ 18	*Ryguaçu rupia*	*Tacura rupia*	Huevos
„ 18	*Michi*	*Chinini*	Pequeño
„ 19	*Hecobé*	*Oicobe*	Vivo
„ 21	*Ayahú*	*Che ayarurá*	Me bañaré
„ 27	*Avendé*	*Emboepi cheu*	Vendame

¿Que quiero concluir de estos razonamientos y estudios comparativos?

Lo que ya he afirmado. Es á saber: que los Guarayos reunidos hoy en las cinco Misiones de que se ha hecho mérito, son una rama desgregada de la familia guaraní; de esa familia, cuya cuna, los Padres Jesuitas la encontraron en la márgen izquierda del rio Paraguay y que, para llegar á las regiones que hoy habitan, han seguido precisamente el rumbo N. E., pasando, es decir, por el Chacó y la Cordillera, en donde quedó la mayor parte de la tribú emigrante, la misma que hoy se halla reducida en gran parte, merced á los esfuerzos de los PP. Franciscanos de los Colegios de Tarija y Potosi, habiendo quedado reservada la gloria de hacer cristianos á los que avanzaron hasta los estremos de la provincia de Chiquitos, á los Padres, igualmente Franciscanos, del Colegio de Tarata.

Hace pocos meses, me divertía en enseñar á los niños de la escuela el melancólico canto que se titula «La paraguaya». Atraidos los neófitos por la novedad del ritmo y de la melodía, me preguntaron como se llamaba la canción.

— La paraguaya, les dije.

— Ya, replicáron: los Paraguayos son nuestros parientes.

Asentado, y en nuestro concepto, demostrado tambien, que en el terreno filológico los Guarayos no son sino una ramificación de la gran familia guarani, nos permetimos anotar incidentalmente, que deben pertenecer al mismo tronco los Chiriguanos, de los que hemos hablado mas arriba, y los Sirionós legitimos, que pueblan una inmensa parte de la región Oriental de Bolivia, y que en gran número rodean todavía el territorio de estas Misiones guarayas.

La demostración está en este hecho incontrovertible: nuestros Guarayos entienden perfectamente el idioma de los Sirionós. No lo encuentran completamente idéntico al suyo, y como quiera que en su orgullo de gente ya civilizada, nada quieren tener de comun con los Sirionós, á quienes odían de muerte, ellos aseguran que la lengua hablada por los Sirionós, es

la lengua chiriguana. ¿Será cierto? — Si lo fuese, sólo se probaría que el guaraní que estos hablan, mas se acerca á él de los Chiriguanos que á él de los Guarayos, pero quedaría que en el fondo, siempre procede del tronco comun — la lengua guaraní.

El P. Conversor de Yaguarú (Guarayos), que ultimamente se encontró con una partida de Sirionós, en el momento en que buscaba un camino que comunicase su Misión con el pueblo del Carmen, me asegura haber sostenido una conversación en lengua guaraya con el jefe de dicha partida y que han podido entenderse sin inconveniente. Otros Guarayos que han tenido encuentros con los mismos, me han afirmado otro tanto; y por lo mismo deduzco, que Guarayos, Chiriguanos y Sirionós, proceden de un mismo tronco, tienen un origen remoto comun.

¿Como se explica la venida de nuestros neófitos á la región en donde han sido encontrados? ¿Que causa les determinó á abandonar la cuna de su origen, para trasladarse á centenares de leguas de distancia?

Al respeto se han hecho muchas suposiciones, pero ninguna fundada en pruebas.

Hasta no ha faltado quien asegurase que desde las margenes del Paraguay, los Guarayos fueron traidos al pueblo de S. Jabier (distante 18 leguas del punto que hoy ocupan) por los Jesuitas, y que durante algun tiempo, fueron catequizados por estos.

Sin negar en lo absoluto la ultima parte de esta hipótesis, que bien puede armonizarse con la que voy á espresar, ya creo que puede explicarse perfectamente la presencia de nuestros neófitos en la región de Guarayos, sin apelar á gratuitas suposiciones.

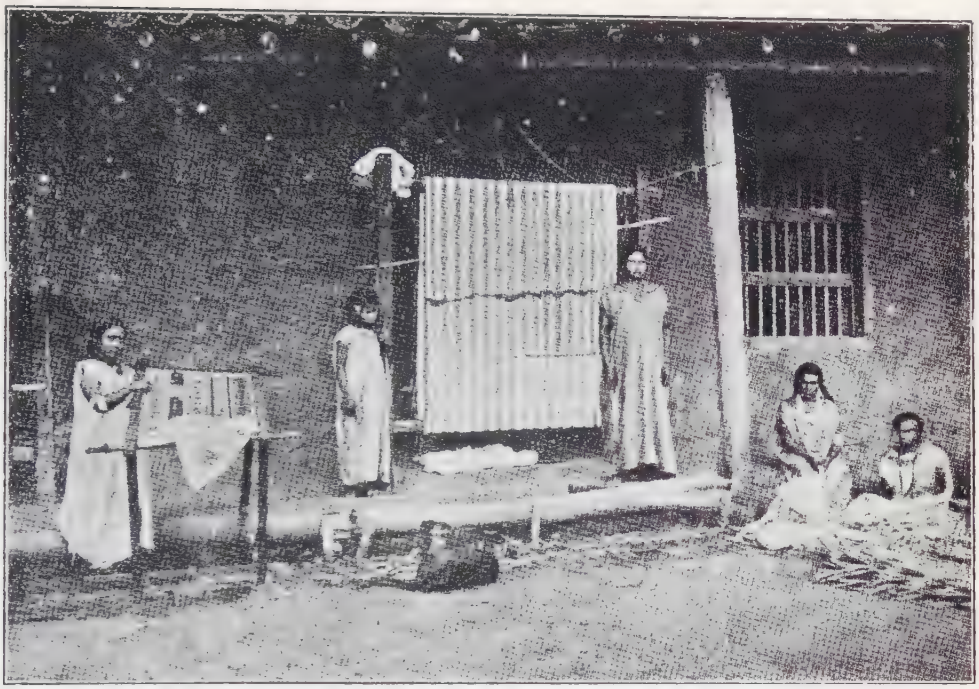
Es conocida la nota que caracteriza á los pueblos primitivos: ellos son nomadas.

El pueblo que no edifica casas de cal y piedra, que no constituye ciudades, que vive en tiendas de campo ó al abrigo de una cabaña movediza, es pueblo que anda, que camina.

Un pueblo en donde la agricultura esta en ciernes; que no conoce la ganadería, necesariamente tiene que abandonar la laguna en que pescaron sus padres, el bosque en que ensayaron el arco sus abuelos, y tiene que emigrar para buscarse la vida.

Lo vemos en las pequeñas tribús, y *a fortiori* tiene que suceder otro tanto en las castas numerosas

Para mí, el fenómeno de la Odissea guaraya, y dígase lo mismo de lá de los Chiriguanos y Sirionós, se explica en la forma sencillisima siguiente: La familia guaraní (muy fecunda por otra parte), vino engrandeciéndose con el curso de las edades, y no abasteciendo las lagunas y rios de la región originaria, ni los bosques de las inmediaciones, para surtir á la creciente población, con todo su séquito, se desvincularon de la tierra de origen y fueron á levantar su cabaña en otra parte. Unos, como los Chiriguanos, se quedaron á este otro lado del rio Paraguay, otros como los Guarayos, fijaron su morada mas acá del Guapay, y los Sirionós (que sin asomo de duda deben constituir distintas tribús), se replegaron mas al N. O.



Muchachas guarayas, tejiendo hamacas.

Guarayas, pelando arroz.

Volviendo á los Guarayos, en un manuscrito que casualmente acabo de hallar en el archivo de la Prefectura de estas Misiones y que ha sido escrito por el P. José Cors, se asegura que los primeros conversos hubiesen afirmado á dicho Padre, que los neófitos de que nos ocupamos, hubieron vivido durante largo tiempo en un punto llamado *Irubicha*, sin que pudieran señalar donde este se encuentra. Dicha palabra, en el idioma guarayo trae su origen de *I* (se pronuncia como la *u* francesa) y *tubichã*. Asi descompuesta, ella significaría «lugar de mucha agua». El concepto, como se vé, es demasiado genérico, para podernos guiar en la fijación del punto preciso que ocuparon los Guarayos despues de su primera emigración. El explorador D'Orbigny, citado por el P. José Cardus O. F. M. en su obra «Las Misiones Franciscanas en Bolivia», fundándose en la tradición, que asegura ser de los Guarayos, afirma como un hecho, que hacen al presente cuatro siglos, desde que los Guarayos ocupan los lugares en que actualmente viven.

Sea de todo esto lo que se fuere, lo que está fuera de duda es que los primeros encuentros que han tenido los Blancos con los Guarayos, han tenido lugar en la superficie, á la que forman un marco, los rios Blanco y S. Miguel, ó sea, en el punto que habitan hoy dia y que los encontraron en estado de perfecto salvajismo.

Parece comprobado el hecho de que una pequeña partida de estos fueron conducidos, á principios del siglo 17°, al pueblo de S. Jabier de Chiquitos, de donde volvieron á fugarse muy pronto, para reunirse de nuevo con sus hermanos.

La conquista real de los Guarayos data empero del año 1793 y que segun el manuscrito á que he hecho referencia, se realizó en la forma siguiente: «Deseando el Sr Gobernador de la provincia de Chiquitos Dn Juan Verdugo, tener communicación con lá de Mojos, despachó una partida de gente, á rumbear el monte y abrir senda hasta la pampa. Llevaba ya la expedición muchos dias de camino, cuando he aquí que al llegar á unos cerros, hallaron en sus faldas unas cuantas casas (chozas), cuyos dueños, al ver la gente, huían precipitadamente por el monte, diciendo á voces: «Somos cristianos de S. Javier, no nos maten, que ya nos reuniremos y haremos cristianos». Entendió lo que decían un portugués que iba en la expedición y lo dijo al caporal; y este le mandó contestarles: que no huyesen ni temiesen, que no venían á hacerles ningun mal, sino mucho bien. Oyendo los Guarayos que les hablaban y llamaban en su propia lengua, se detuvieron, y perdiendo el miedo fueron volviéndose hasta reunirse todos. Habláronles y tratáronles con mucho cariño y regalaron de lo que traían y asegurado el caporal de sus protestas, que creyó sinceras, hizo un propio al Señor Gobernador, dandole noticia de lo ocurrido y esperó allí el resultado. Contestóle el Gobernador, que no pasase adelante con la empresa del camino: que procurase asegurarse bien de la disposición de los Guarayos y que dejase bien entablada su amistad, y que además les dijese, que si era de su agrado, él iria en persona á traerlos».

Como resultado de estas prácticas, se les fundó el pueblo de Trinidad, de donde poco despues fueron traslados á S. Pablo y fué encomendada su

catequización á un excelente sacerdote secular llamado, Dⁿ Gregorio Salvatierra, quien, sin embargo, tuvo el sentimiento de vérselos escapar de una noche á la mañana, sin que en el pueblo quedara uno solo de ellos.

Durante ocho años nadie supo de su paradero, hasta que despues de ese lapso de tiempo, algunos de entre ellos mismos se llegaron al pueblo de S. Jabier, pidiendo se les diera un Sacerdote; pero este que en tres anos de privaciones, molestias y trabajos, nada pudo conseguir de los Guarayos, se tomó á S. Cruz, á emplear con mejor éxito los recursos de su celo.

Despues de esto, hubieron nuevas tentativas para la reducción de esta tribú indómita, que siempre fracasaron, hasta que la conversión de ellos fué encomendada, en 1823, á los Padres Misioneros del Colegio de Tarata, quienes, no sin heróicos sacrificios y abnegados trabajos, han podido colocar á los Guarayos en el grado de cristiana civilización, en que, por la misericordia de Dios, hoy se hallan.

(Se continuará.)

Le fétichisme des nègres du Brésil.

Par l'abbé **Etienne Ignace**, professeur au grand séminaire de Bahia.

Introduction.

Si l'on néglige des quantités insignifiantes, comme les Sabéens, les juifs, les positivistes, les «Babalaos» du Lagos, les schismatiques, les protestants (baptistes, swedenborguiens, méthodistes) etc., on rencontre trois religions principales au Brésil. Elles sont: en premier lieu, le catholicisme romain, importé par les Portugais, et professé par l'immense majorité de la population. En second lieu les vagues religiosités des Indiens des différentes races «aruak», «caraïbe», et «tupi-guarani» etc. Enfin l'animisme fétichiste admis par la plupart des races nègres du Brésil. A Rio-de-Janeiro il faut citer les *Igesas*, les *Oies*, les *Ebas*, les *Aboums*, les *Haussas*, les *Itaquas*, les *Ibouams*, les *Ixaus*, les *Gêges*, et les *Cambindas*. Toutes ces familles, à l'exception toutefois de la dernière, parlent l'*euba*. Les nègres de Bahia sont la plupart des *Yorubans* et des *Yebus* et parlent le *nago*[1].

Il existe au Brésil 4 millions de nègres[2]. Sur ce total combien se trouvent-ils de fétichistes? Les statistiques officielles font défaut; et d'un autre côté les avis sont fort différents. Les uns, en effet, trouvent le nombre des fétichistes fort considérable; d'autres parlent d'une minorité insignifiante. En réalité personne n'a le droit, vu les circonstances, de se montrer très catégorique. On rencontre plus d'un nègre qui ne sait pas à quelle religion il appartient; de plus, chez beaucoup de noirs, en dépit de leurs affirmations chrétiennes, on trouve des véritables pratiques fétichistes, plus ou moins nombreuses selon les cas. On peut cependant affirmer sans témérité, et jusqu'à preuve du contraire, qu'un grand nombre de nègres, ainsi qu'une petite partie des mulâtres, pratiquent ou le fétichisme pur, ou un fétichisme déguisé et vêtu de pratiques chrétiennes[3]. Et la principale forme du «Fetischdienst» est le culte des «*Orisas*» ou des «Saints».

---

[1] Il existe encore 250.000 *Nagos* dans l'ancien royaume de Porto-Novo à l'Est du Dahomey.

[2] Bahia est la ville du Brésil qui abrite le plus de nègres. A la promulgation de la loi du 13 mai 1888 qui abolissait l'esclavage, Bahia possédait 76.838 nègres. Aujourd'hui même nègres et mulâtres forment les deux tiers de la population de l'ancienne capitale du Brésil. Ce qui a valu à Bahia, dans tout le pays, d'être surnommée *a mulata velha*, «la vieille mulâtre».

[3] Une vue superficielle et incomplète peut illusionner et peut porter à réduire le chiffre des fétichistes d'une façon exagérée. Sans doute tous ceux qui cultivent le fétichisme ne le pratiquent pas au même degré; mais cela n'empêche que le nombre des fétichistes de toutes les catégories est assez considérable. D'où vient le nombre si élevé des *terreiros* ou temples fétichistes? La ville de Bahia avec sa banlieue en possède plus de cent. Peut-on même mépriser le *confirmatur* que les nègres donnent à cette assertion? Ne faut-il pas prendre en considération les recherches sérieuses des savants? Cf. Nina Rodriguez, l'animisme fétichiste des nègres de Bahia p. 9: ne pas reconnaître le grand nombre des fétichistes serait pour cet auteur ou «négligence volontaire» ou «candeur de l'ignorance vulgaire qui croit aveuglément aux apparences extérieures».

L'étude de cette religion a plus d'importance et d'intérêt qu'on pourrait peut-être le croire. Et voici pourquoi:

1° C'est un cas très curieux du phénomènisme religieux: une religion inférieure qui continue à vivre dans un milieu chrétien. Nous sommes en présence d'un exemple d'application de la grande loi de l'adaptation au milieu, et aussi de cette autre, la lutte pour la vie.

2° Le fétichisme brésilien a fait des emprunts au catholicisme. Le mélange des deux religions n'est pas moins accentuée ici que dans les Guyanes, où les *Boschs* concilient leurs *gadous* avec la croyance au bon Dieu qui a créé les hommes, les plantes et les singes, dont la femme est *Marie* et le fils *Yest-Kist*. Mais *ad uberiorem explicationem* il faut dire qu'il est au Brésil trois catégories d'individus. Les uns sont exclusivement fétichistes; d'autres sont des catholiques fréquentant les sacrements, très dévots à «Nossa Senhora da Conceição» (Notre Dame de la Conception) comme d'ailleurs à tous les saints du paradis, ne passant jamais devant une église sans envoyer un baiser avec la main et se gardant bien d'oublier de demander la «bencam» (bénédiction) à tous les prêtres qu'ils rencontrent; ce qui ne les empêche pas d'être très assidus aux *candomblés*[1] et de n'être que des fétichéurs enragés. La troisième catégorie se compose de la partie ignorante des Blancs, qui a subi l'influence des superstitions nègres[2].

3° L'étude du fétichisme du Brésil peut aider à bien connaître celui d'Afrique.

4° Enfin ce qui rehausse considérablement l'intérêt de ce travail, c'est l'extrême difficulté de se renseigner d'une façon exacte et complète sur les croyances et pratiques religieuses des noirs[3]. D'abord les cerveaux nigritiques sont fort confus; les idées religieuses sont fort vagues dans ces têtes. Il nous est arrivé de rencontrer deux négresses qui ne connaissaient qu'*Orixala* en fait de «saints». Il faut interroger des centaines d'individus pour en extraire

---

[1] Fêtes des nègres, *videbitur infra*.

[2] A cette catégorie il faut rattacher les gens de couleur qui après leur conversion complète ont néanmoins gardé des vestiges de fétichisme.

[3] La principale source de ce travail a été l'interrogatoire des nègres. Nous avons ajouté à l'expérience personnelle celle d'autrui en consultant deux monographies excellentes sur ce sujet: 1° «L'animisme fétichiste des nègres de Bahia» par Nina Rodriguez, Bahia, Reis, 1900. Livre sérieux, malheureusement incomplet. L'auteur ne parle pas des idées des Nagos sur l'homme, le monde. L'auteur, de plus, fait preuve (p. 97) d'ignorance psychologique en traitant d'«hystérie» les états passagers de délire religieux dans lesquels entrent parfois les nègres. Enfin le ton brille par la modestie: v. g. «profitant de la connaissance parfaite que j'ai...» p. 90. 2° «As Religiões no Rio» por Joã do Rio, Rio de Janeiro, Garnier, 71 Rua do Ouvidor: Etude sérieuse, mais sans méthode scientifique. A titre de bibliographie complémentaire il faut citer:

— W. Schneider, Die Naturvölker. Paderborn und Münster 1886.
— Zöller, Das Togoland und die Sklavenküste, Berlin 1885.
— D'Avezac, Notice sur le pays et le peuple des Yebous.
— De Brosses († 1777), Du culte des Dieux fétiches.
— Schultze, Der Fetischismus, Leipzig 1871.
— Bosmann, Voyage de Guinee etc. (1705).
— A. Bros, La religion des peuples non civilisés, Lethellieux, Paris.
— S. Reinach, Cultes, mythes et religions.
— Aurelino Leal, A Religião entre os condemnados da Bahia Bahia 1898.

quelque chose de clair. D'un autre côté, le noir est plein de défiance en présence du blanc civilisé; à cause de cela même il cache avec soin ses fétiches et n'admet aucun profane dans ses *Pejis* ou sanctuaires. Il célèbre ses *candomblés* dans les *terreiros* (terrasses) isolés et inaccessibles aux non-initiés. Interrogé sur ses croyances il échappe par des réponses évasives et ambigues. Le seul moyen de lui arracher ses secrets, c'est l'argent.

Et pour comble de malheur l'esclavage n'a fait qu'accentuer cette défiance. Les patrons ou *donos*, à l'époque du *captiveiro* (esclavage), imposaient le catholicisme à leurs sujets. Plus d'un *fazendeiro* (fermier) commettait des abus criants[1]. Les vieux nègres parlent avec horreur de ce temps maudit. Toutefois les *donos* portugais n'étaient pas les seuls coupables; les esclaves avaient aussi leur part de responsabilité. Les sortilèges des noirs inspiraient de la peur aux maîtres superstitieux. Et puis les fêtes ou *candomblés* en trop grand nombre s'opposaient à la régularité du travail. Maintes fois aussi les *candomblés* dégénéraient en véritables orgies de libertinage. Voilà pourquoi jusqu'à ces derniers temps la police s'est montrée féroce contre les superstitions nègres. Aujourd'hui le pouvoir public use de tolérance envers les noirs. Mais les tristesses de l'heure passée sont encore vivantes dans les mémoires. D'ailleurs les sorciers aiment à s'entourer d'ombre et de silence; le secret maintient le prestige dont ils ont besoin pour soutirer de l'argent aux pauvres crédules.

Chapitre Ier.

Théologie fétichiste.

La religion des noirs du Brésil est un polytheisme grossier accompagné de fétichisme, d'animisme, de litholâtrie et de phytolâtrie. La théodicée est encore la partie la plus claire du système théologique; l'eschatologie, l'anthropologie, la cosmologie sont très obscures.

I. La Théodicée.

La conception théologique sur Dieu s'est inspirée du gouvernement civil: de même que dans une cour royale, nous rencontrons un souverain, *Olorun*, entouré de ministres et d'aristocratie, les *Orisas* ou «Saints».

Olorung ou *Olorun* est le dieu suprême. Il est encore connu à Rio-de-Janeiro sous le vocable de *Orixa-alum*. *Olorun* en nago signifie «seigneur»; c'est le mot *Oluwa* qui désigne «Dieu». C'est le *Maou* du Dahomey; comme ce dernier il ne reçoit aucun culte, aucune adoration. Ici on parle peu d'*Olorun*;

---

[1] Il ne faut pas toutefois exagérer. L'esclavage, dans l'ensemble, fut assez bénin au Brésil, surtout quand on le compare à l'esclavage chez les Romains. Le seul reproche que l'on puisse faire au Brésil c'est d'avoir maintenu trop longtemps la servitude; c'est cette idée qui ressort dans le livre d'Anselmo da Fonseca: A Escravidão, o clero, e o Abolicionismo, Bahia, imprensa economica 1887. Il est à regretter que ce livre bien documenté soit injuste envers le clergé indigène du Brésil. Le seul fait que les prêtres et les convents possédaient des esclaves, à une époque où tous les propriétaires avaient des noirs à leur disposition, ne justifie pas les anathèmes qu'il fulmine contre le clergé du Brésil. Et, détail piquant: M. Anselmo da Fonseca avait, paraît-il, des esclaves. Le jour où il les perdit tous, la philanthropie commença à gonfler son cœur.

au Dahomey le seul culte qu'on lui rend c'est de prononcer son nom en vain le plus possible: *Maou dolo lo* (en fongbé: «si Dieu le veut»), *Maou zo o* (à Dieu ne plaise!). *Olorun* a tout créé. De même que le *Nyankupon* des «Oje» il est confondu avec la voûte céleste *(sorro)*. Quand on demande à un Africain: «Mon oncle, connais-tu *Olorun?*» il répond en montrant le firmament. *Olorun* n'a ni images, ni aliments sacrés, ni emblème.

La présence d'*Olorun* dans le fétichisme brésilien soulève deux problèmes difficiles: 1° Ce dieu souverain est-il un apport étranger; 2° Quelle est l'origine de ce dieu créateur que l'on trouve dans presque tous les cultes fétichistes? Pour ce qui est du premier point plusieurs indications semblent militer en faveur de la provenance étrangère. Beaucoup d'Africains fétichistes du Lagos ignorent complètement *Olorun*. Plus d'une fois, à notre grande stupéfaction, en demandant des nouvelles d'*Olorun* nous avons reçu pour toute réponse: «Je ne le connais point». Est-ce ignorance de leur part? Dans ce cas comment comprendre l'ignorance de la divinité principale dans une religion? *Olorun* est-il plutôt une infiltration musulmane dans le panthéon fétichiste? A première vue cette hypothèse paraît plausible: car à Yoruba il existe des Musulmans. Et Bahia possède les *Musulmis* et les *Malés* et Rio-de-Janeiro les *Alufas*, tous des nègres importés d'Afrique. A Bahia dans la rue de la *Baixa dos sapateiros* une boucherie porte l'inscription suivante:

Ko si oba kan afi Olorun.
Il n'y a pas roi comme (égal à) Olorun.

L'aphorisme n'est pas sans une certaine saveur musulmane et pourrait bien remonter à quelque nègre *musulmi*[1]. Dans cette dernière alternative comment expliquer la présence d'un dieu souverain dans les autres cultes fétichistes? Sous des noms divers, en effet, nous retrouvons l'équivalent d'*Olorun* un peu partout: *Mulungu* chez les Wanguidos et les Mukeras, *Nyampi* chez les Barotses, *Zambi* chez les Balondos, les Bafiotes, *Niengo* ou *Illung* au Cameroun, *Huco* chez les Bankumbi[2] . . . etc. Voilà un problème que la science des Religions encore toute jeune n'est pas à même de résoudre d'une façon catégorique[3].

Les *Orisas*, les saints, sont des esprits ou des divinités, accessibles aux hommes. Les unes sont bonnes et favorables aux mortels; les autres, comme *Esu*, sont mauvaises. Chaque *Orisa* a sa nourriture préférée dans les sacrifices; chacun d'eux a son emblème; chacun a un fétiche dans lequel il habite ou se manifeste. Chacun a sa confrérie de dévots, qui doivent s'habiller de vêtements de la couleur exigé par l'*Orisa*. La liste de ces dieux est interminable; en voici les principaux dans le tableau ci-dessous:

---

[1] Nina Rodriguez dans L'animisme fétichiste p. 20 admet aussi l'influence de l'islamisme dans cette inscription. Il y avait autrefois à Bahia beaucoup de *Musulmis* et de *Malés* (secte musulmane de l'Afrique). Depuis leur insurrection en 1839 ils ne sont qu'une faible minorité près de s'éteindre.

[2] Les Banhaneca et les Bankumbi n'adressent aucun culte à *Huco* ou *Suco* mais lui attribuent tous les événements: *Suco ié mu popira* «Dieu est la cause de cela».

[3] [Il ne peut pas être soutenu que l'idée d'un Etre Suprême dans les religions nègres date de l'influence musulmane v. „Anthropos" III (1908), p. 583 suiv. P. G. Schmidt.]

Olorun				
Noms des Orisas	Couleur exigée par le dieu	Fétiches	Aliments sacrés	Identifications avec le christianisme
1° *Obatalà*, M ou FM .	1° blanc.	1° coquillages, «limon vert», cercles de plomb., colliers de verroterie blanche.	1° ne mange pas à Bahia, mange l'*acasà* en afrique.	1° «Nosso Senhor de Bomfim» à Bahia, sainte Barbe à Rio-de-Janeiro.
2° *Esù*, M	2° (pas de couleur).	2° tertres des termites, ou gâteau d'argile.	2° mange de tout; mais préfère (mouton et poulaille?), la chèvre.	2° le diable.
3° *Sangô*, M	3° rouge, ou blanc-et-rouge.	3° pierres de silex; (et les *ohis?)* perles blanches et rouges.	3° l'*opelé*, l'*amalà*, le mouton, le coq.	3° Sainte Barbe à Bahia.
4° *Yansan*, F		4° une rame.		
5° *Osùn*, F	5° bleu.	5° les lacs, perles jaunes.	5° mange de tout; surtout les haricots et les oignons.	
6° *Osùn-Maurê*, MF . .		6° arc-en-ciel.		
7° *Yè-man-jè*, F		7° la mer.	7° le maïs pilé.	
8° *Ogùn*, M	8° jaune (?).	8° le fer, bracelets de fer.	8° mange le mouton.	8° St. Georges à Rio-de-Janeiro. St. Antoine à Bahia.
9° *Saponam*, M		9° balai de piassava, colliers et bracelets de petits cocos.	9° le *gugurú*.	9° le Saint Sacrement.
10° *Dadà*, F		10° tissu de coquillages, perles bleues.		
11° *Osa-Osê*, F		11° l'arc et la flèche.		11° St. Georges a Bahia.
12° *Irocò*, MF		12° oiseau Irocò.	12° l'*acasà*.	
13° *Orisa-Ifà*, M		13° *Ifà* (palmier).		
14° *Osu-guinam*, M . . .				
15° *Gunocô*, M				
16° *Oraïgna*				

M = mâle, F = femelle, MF = hermaphrodite.

Dans quel rapport les *Orisas* ou *Orixas* sont-ils vis-à-vis d'*Olorun?* Les nègres eux-mêmes ne donnent pas une réponse catégorique. Un grand nombre de fidèles octroient aux «saints» l'autonomie absolue; mais la plupart n'ont pas de réponse à cette question. Une «tante» centenaire, baragouinant un portugais détestable, nous a tenu ce langage: «Pour savoir si *Olorun* est supérieur aux «saints» il faut être dieu soi-même».

Les *Orisas* sont distincts des fétiches qui leur servent de tabernacle; mais *positis ponendis*, ils daignent habiter dans les objets consacrés. Ce sont les prêtres africains qui ont le pouvoir de «fixer un *Orisa* dans un objet», selon l'expression en usage.

Après avoir déclaré les caractères communs à tous les «saints», il faut maintenant parcourir le panthéon fétichiste en disant un mot sur chaque divinité.

Premier *Orisa*[1]. — *Oricha-la* est son nom; on l'appelle aussi *Obatala*. Fort avancé en âge, il est le plus ancien et le plus grand de tout l'Olympe guinéen. Divinité hermaphrodite[2] il personnifie la puissance reproductrice de la nature. Et ses fidèles s'accordent à le représenter sous le symbole de coquillage, ou «cauris», de la terre ou du «limon vert» (c'est ainsi que les nègres appellent le feldspath), et de cercle de plomb[3]. Et on rencontre mainte dévote au bracelet de plomb; souvent ce bracelet a la forme d'un serpent. Les Africains de la nation *bapa* lui rendent un culte spécial[4], aux jours de fête tous les fidèles d'*Obatala* doivent se vêtir de blanc, sans aucun mélange de rouge ni de noir. A Bahia, *Orixala* est identifié avec «Nosso Senhor de bom fim» (Notre seigneur de la bonne fin), une statue qui se trouve dans un lieu de pèlerinage très célèbre. Quelle est la raison de cette identification? Est-ce la hauteur du sanctuaire de «Bom Fim»? Est-ce la réputation miraculeuse de cette église? sont-ce les nombreux ex-votos en argent, en cire, de cette même localité? La réponse n'est pas aisée. En tout-cas, à Rio-de-Janeiro c'est plutôt avec «Santa Barbara» (Sainte-Barbe) qu'*Obatala* est confondu[5]

Deuxième *Orisa*. — C'est un mauvais esprit. Divers noms servent à le désigner: *Esu* ou *Edu*, *Orisa Esu*, *Ogun-bara*, *Eleg-bara*. Peu propice aux hommes, ce mauvais génie marche toujours derrière les portes; dans les *Pejis* (sanctuaires), le fétiche d'*Esu* est toujours derrière la porte[6]. *Esu*, paraît-il, se met à la disposition de tout *Orisa* qui veut persécuter les hommes. Dans ces conditions on a une sainte frayeur de lui:

---

[1] Au Dahomey on connaît trois divinités supérieures *Obatala*, *Odudua*, *Ila* et trois inférieures: *Sangô*, *Olokun*, *Olorai*

[2] Dieu simplement mâle d'après quelques noirs.

[3] Il faut croire, dit Nina Rodriguez, op. cit. p. 24, que cet ensemble représente ou symbolise: la richesse par les cauris qui est la monnaie des Africains, la fertilité de la terre par le limon, et les applications industrielles du métal par le cercle de plomb.» Cette interprétation nous paraît fort probable.

[4] *Orixa-la* à Bahia est au régime de diète absolue. Mais en Afrique il mange de tout; et ceux qui sont fidèles aux traditions africaines protestent contre cette innovation: «Eh quoi! disent-ils, *Orixa-la* n'a-t-il pas une bouche?»

[5] D'aucuns considèrent *Obatala* comme le fils d'*Olorun*; et ils en font un personnage très beau et lui attribuent la création du monde.

[6] *Esu* aime aussi à vagabonder dans les rues.

— «Ma tante, demandions-nous à une nègresse, *Esu* est méchant, n'est-il pas vrai?»

— «Non, il n'est pas méchant.»

— «Cependant il peut te tuer.»

— «Oui, il peut me tuer; mais moi j'ai la conscience tranquille.»

Dans tout sacrifice le premier plat d'aliment doit être servi à *Esu;* ainsi on donne une occupation à cet enfant terrible, qui, sans cette précaution, serait capable de troubler la cérémonie. *Esu* est invoqué sous divers titres et en particulier sous ceux de *Esu-bara* et de *Esu-Ogun: Esu-bara* est représenté soit par les tertres élevés, par les *cupim* (termites); soit par un semblant de tête, formée d'un gâteau d'argile pétrie avec du sang d'oiseau, de l'huile de palme et une infusion de plantes sacrées, et portant en guise des yeux deux coquillages ou «cauris». *Esu-Ogun* est représenté par deux fétiches, une femme qui apporte des offrandes dans une calebasse, et un autre adorateur qui joue du chalumeau. *Esu* n'ayant pas de confrérie qui lui ait voué un culte spécial, on ne lui a pas assigné une couleur particulière. Par contre il possède un estomac sans peur et sans reproche. Vrai glouton, il mange de tout, si l'on excepte l'homme et le chien[1]; il est friand de mouton et de poulaille; et pour son goût dépravé, il lui faut des mets agrestes et mal préparés[2].

Troisième *Orisa.* — C'est le tonitruant *Sangô* ou *Changô.* C'est le dieu du tonnerre, appelé pour cela même *Dzakouta* (qui veut dire en nago «jeteur de pierres»). Ne dirait-on pas le Jupiter tonnant, lancant ses javelots à droite et à gauche? D'aucuns ont même attribué une origine evhémérique à ce «Saint»: ce que toutefois Nina Rodriguez rejette[3]: *adhuc sub judice lis est.* En tout cas les pierres de silex, que l'on appelle «pierres de tonnerre» sont l'idole fétiche de *Sangô* et pour cela même adorées. Dans les *terreiros* on rencontre parfois une sculpture de bois à l'adresse de *Sangô:* la figure représente un prêtre revêtu des insignes de notre dieu et tenant dans chaque main une hache de silex; à la tête du prêtre se trouve une hache de silex qui symbolise l'état de possession où *Sangô* s'empare de l'initié au moment où il entre dans sa tête. Parmi les insignes du Jupiter noir il faut mentionner le tablier rouge. Les membres du «Tiers-ordre» de *Sangô* s'habillent de rouge: cette couleur, en effet, est de nature à rappeler les éclairs rutilants qui s'échappent des mains de cette divinité. A table *Sangô* a ses plats favoris. Il mange volontiers l'*amalà*, c'est à dire une espèce de purée faite avec de l'igname ou des

---

[1] Certaines nègres disent toutefois qu'*Esu* rejette même le mouton et les coqs et exige absolument la chèvre.

Pourquoi le chien est-il exclu des sacrifices? Est-ce à cause de son utilité? Sommes-nous en présence d'un tabou, ou d'un totem? Il ne le semble pas. Car les noirs estiment qu'il serait de la dernière inconvenance d'offrir aux dieux ce que les hommes ne veulent pas manger. Il est vrai, la question se repose: pourquoi les nègres eux mêmes, ne mangent-ils pas le chien? Voilà pourquoi la réponse des noirs ne fait que reculer la diffieulté sans la résoudre.

[2] Les nègres de Bahia assimilent *Esu* au diable; mais on aurait tort pour cela de dire que c'est un emprunt au catholicisme. L'origine des mauvais esprits dans les religions inférieures s'explique très bien par la peur des primitifs devant les grands phénomènes de la nature.

[3] L'animisme fétichiste des nègres de Bahia p. 27.

haricots Parmi les animaux il préfère le mouton, le coq, et surtout le *jabuty*[1]; un mélange des écailles de cette tortue avec du sang forme le sacrifice dit de l'*Opele*. Les Africains aiment la chair de tortue; d'un autre côté, comme le *jabuty* a du rouge sur la carapace et le plastron, on comprend qu'il soit préféré aux autres tortues dans les sacrifices du dieu rutilant[2].

Quatrième *Orisa*. — C'est la déesse des vents, *Yansan*. On la considère comme la femme de *Sangô* au Brésil, et on la représente une rame à la main. Les relations des vents avec la pluie (par conséquent avec les éclairs) expliquent le mariage de *Sangô* et de *Yansan*. Ce qui est plus difficile à expliquer, c'est de savoir pourquoi au Dahomey l'épouse du dieu de tonnerre est *Osun*. Probablement *Sangô* a un petit «harem»: ce qui est d'autant plus facile à admettre que nos Africains sont polygames et très assidus au gynécée.

Cinquième *Orisa*. — C'est un personnage aquatique: *Osun* ou *Ochun*: c'est la déesse des cours d'eau et des lacs, «la mère des eaux». Les femmes aiment beaucoup cette Nayade africaine; on rencontre même des matrones qui ne connaissent qu'*Osun*[3]. Le fétiche d'*Osun* est un éventail de forme arrondie, et dont la matière peut être ou le papier ou une fine peau, le tout, évidemment garni des inévitables coquillages de caïman au Dahomey, est consacré par un prêtre féticheur comme ayant la marque distinctive du messager officiel d'*Ochun*. Notre déesse n'est pas difficile pour le choix des aliments; elle accepte tout. Cependant pour lui plaire il vaut mieux lui servir des haricots et des oignons bien cuits, avec de l'huile de palme. Le jour de sa fête ou à la suite des candomblés, en son honneur une foule stupide va jeter à l'eau des aliments et de l'argent. A noter aussi que la couleur d'*Osun* est le bleu.

Sixième *Orisa*. — C'est *Osun-manrê* qui n'est autre que l'arc-en-ciel. Il se nomme *Aïdowedo* au Dabomey. Ce génie, lorsqu'il veut boire, appuie sa queue sur la terre et plonge sa tête dans l'eau, en sorte qu'on ne voit plus que son corps. Au Dahomèy le serpent *Dangbè* (*dan*, serpent: *gbè*, vie) lui est consacré: c'est un petit boa tacheté de noir et de jaune; il est considéré comme le messager d'*Aïdowedo* et a ses temples à Ouidah.

Osun-manrê est hermaphrodite et se nourrit comme ses frères *Saponam* et *Ogun*.

Septième *Orisa*. — Une vraie prostituée appartenant à trois maris: *Sangô*, *Saponam* et *Ogun*. C'est la déesse de la mer: *Yéman-ja*, *Yé-man-je*, *Yé-man-ja-Ogun*, autant d'appelations équivalentes. C'est une déesse sirène. Sa nourriture préférée est un plat de maïs bien pilé avec de l'huile de palme.

Les sacrifices en son honneur doivent être jetés au fond de la mer. Deux fois au moins par an, Bahia assiste à un vrai spectacle; c'est la fête que le

---

[1] Terme indien tupy, qui désigne une espèce de tortue; les portugais l'appellent *tartaruga* (du bas latin *tartuga*).

[2] *Changô* a pour fétiche un bracelet de perles rouges et noires. Dans un bracelet de *Changô* nous avons rencontré un bouton d'or; on nous a dit que cela représentait «Nosso Senhor de ouro» (Notre seigneur de l'or): *qui potest capere, capiat*.

[3] *Osun* appartient en effet à deux époux: *Sangô* et *Saponam*; c'est, comme on le voit, un bel exemple de vertu à imiter

peuple appelle «a Mar das aguas» (la mère des eaux). Une foule de canots, de barques attend au rivage. La gent nègre afflue de toutes parts. Quand tout est prêt les voiliers s'avancent tous ensemble, au son bruyant et monotone du «batuque» (espèce de tambour). Arrivés à l'entrée du port les dévots débitent leurs offrandes à l'eau; ils s'administrent à eux mêmes une dose respectable de «cachaça» (eau de vie de mélasse). Après quoi la procession s'ébranle de nouveau et revient dans le même désordre.

Huitième *Orisa*. — C'est le terrible *Ogùn*, dieu de la guerre. Son fétiche est une hampe de fer[1] ou une épée grossière. Ce génie n'est pas seulement un Mars ou un Odin; il est aussi le dieu des luttes et des voies de fait; aussi il n'est pas rare qu'on lui offre des ex-votos après un crime. Sur une pierre, appelée «pierre d'*Ogun*», on place soit l'instrument même du crime, soit un couteau quelconque. Dans les *Pejis* l'instrument d'*Ogùn* est un petit tambour brodé et enjolivé: on sait en effet que les nègres emploient le tambour à la guerre. A cause de ses mœurs peu pacifiques *Ogùn* à Rio-de-Janeiro est confondu avec Saint-Georges. Au dire d'un nègre la couleur préférée de notre dieu batailleur serait le jaune.

Neuvième *Orisa*. — Le dieu de la variole est *Saponam* ou *Sapanam;* il possède une série de noms: *Abaluaiè* à Rio-de-Janeiro, *Wari-Warù, Afoman, Omonolù*. C'est le *Mimò* ou le saint d'une maladie terrible dans les pays tropicaux. *Saponam* n'écoute et ne respecte que sa mère *Jyabayin,* la vaccine. A Rio-de-Janeiro *Saponam* est confondu, on ne sait trop pourquoi, avec le Saint-Sacrement des catholiques romains. Est-ce l'idée de l'ostensoir qui a causé cette association puérile? Cela semble fort probable: en effet l'idole ou fétiche de *Saponam* est une espèce de balai de *piassava* dont la base est enjolivée de coquillages. Pour dépeindre le caractère du dieu épidémique un octogénaire nous affirmait avec une fervente conviction: «*Saponam* est silencieux et n'ouvre pas la bouche. Mais si l'on ose s'attaquer à lui, c'en est fini. Car cet *Orisa* ne plaisante pas, il tue». Le régime alimentaire de *Saponam* comprend la purée de haricots avec de l'huile de palme, le *gugurù*[2] de maïs; à Rio-de-Janeiro on lui sacrifice aussi des chevreaux.

Dixième *Orisa*. — *Dadà* est son nom[3]. On le représente à Bahia par un tissu de coquillages entièrement couvert d'une espèce d'entonnoir fait avec la moitié supérieure d'une courge coupée horizontalement. Plusieurs miroirs sont enchassés dans l'entonnoir: ceux qui ne s'y voient pas bien sont bien près de mourir! A noter qu'à Rio-de-Janeiro ce dieu passe pour invisible et n'ayant pas par conséquent de fétiches.

Onzième *Orisa*. — C'est un chasseur et un grand marcheur, *Oba* ou *Osa-Osi,* la Diane de la Guinée. On la représente par la flèche et par l'arc.

---

[1] Les femmes vouées au culte d'*Ogùn* portent un bracelet de fer.

[2] Grains de maïs frits à sec sur poêle, et éclatés en fleurs blanches, les Brésiliens appellent cela «pipoca». On rencontre le *gugurù* en Turquie, en Palestine, en Egypte.

[3] *Dadè* est la vieille grand'mère de toutes les déesses, et c'est probablement son grand âge qui a donné l'idée de cet augure.

Un autre objet consacré à cette déesse est un petit disque en fer. Femme publique, elle offre ses services à tous les dieux mâles.

Douzième *Orisa*. — C'est *Irocò*. Son nom lui vient de l'arbre appelé *Irocò* (en portugais, «gamalleira» ou «gameleira»). Ce dieu est friand d'*acaçà* ou d'*ékò* comme disent les Nagos. Le mot *acaçà* est employé chez les Portugais pour désigner le jus épais que l'on extrait du maïs; ce jus séché au soleil est vendu dans des feuilles d'arbre.

Treizième *Orisa*. — Son nom *Orisa-Ifà* lui vient de l'arbre qui lui est consacré, *Ifà*, appelé par les Brésiliens «dendezeiro»[1]. Le fruit de l'arbre est vulgairement connu sous le nom de «coco dendé». On sait que l'huile de palme, si usitée chez nos Africains, est extraite du fruit de ce palmier. Probablement c'est l'emploi quotidien de l'huile susdite qui a fait songer à diviniser cet arbre. A retenir que cet *Orisa* est une femme selon les uns et un homme selon d'autres.

Quatorzième *Orisa*. — *Osuguinam* est peu connu.

Quinzième *Orisa*. — *Gunoû* est grand de taille et terrible. Il est de sexe masculin; on dit qu'il est le fils d'*Obatalà*.

Seizième *Orisa*. — *Oraïgna* est invisible.

Somme toute, sous des apparences grossières, nous trouvons dans la théodicée décrite un polytheisme compliqué. Rien d'étonnant, car le fétichisme n'est qu'une des trois formes du polythéisme; ce sont: l'idolâtrie ou culte des dieux personnifiés dans des images; le fétichisme ou culte des objets habités par des dieux; le sabéisme ou adoration des dieux sans l'intermédiaire des emblèmes. Mais ce qui est plus en faveur des noirs, c'est la présence d'un Dieu souverain. Malheureusement on ne connaît pas le rapport qui unit les *Orisàs* à *Olorun;* aussi on ne peut décider, dans l'état actuel de la science, si nous sommes en présence d'un monothéisme corrompu par des croyances polythéistes, ou en présence d'un simple «hénothéisme»[2], c'est-à-dire la croyance à plusieurs dieux subordonnés d'un dieu suprême. Les *Orisàs* sont invisibles, mais ils ne jouissent pas pour cela d'une vraie spiritualité: en effet, ils s'ingurgitent les aliments qu'on leur offre, sous forme de fantômes. Ils sont donc subtils mais pas immatériels.

II. etiches.

Le fétiche (en portugais «feitiço», charme, chose bien faite, objet fée, maléfice etc.) est une manifestation divine, une théophanie. L'idole, du moins en théorie, et un pur symbole, au-dessus duquel plane un esprit divin. Le fétiche, au contraire, est un objet naturel ou artificiel dans lequel un dieu se manifeste par sa présence ou simplement par sa vertu ou sa puissance. De là deux catégories principales d'objets divins: 1° les fétiches, temples ou habitats des esprits; 2° les fétiches, objets doués d'une force divine. A cette dernière classe se référent les totems de nos Africains.

---

[1] Tous les palmiers «dendé» ne sont pas habités par l'*Oriza-Ifà;* les prêtres seuls savent quels sont les arbres qui jouissent de la présence réelle de la divinité.

[2] En tout cas ce n'est pas le kathénotheisme, car les esprits sont bien distincts les uns des autres.

Les fétiches proprement dits ou *in sensu stricto* sont sanctifiés par la présence réelle d'un esprit. Le prêtre a le pouvoir de «fixer un *Orisa*» dans un objet. L'*Orisa* toutefois ne consent à se rendre qu'après une foule de prières, de gestes, et de grimaces, sans compter les infusions de plantes sacrées dans lesquelles «l'objet fée» doit être plongé. Au surplus le dieu n'est pas obligé de descendre dans l'objet consacré; pratiquement il ne s'y refuse pas, mais c'est par pure bonté de sa part. Enfin l'*Orisa* peut se manifester avec plus ou moins d'intensité, et même peut se retirer complètement, quand il lui plait. En parlant des *Orisas* nous avons indiqué le fétiche de chacun d'eux. Nous ne revenons pas sur cette question.

Le totémisme ne joue pas le rôle principal dans la religion des nègres; il n'a qu'une importance de second rang. Parmi les animaux totems il faut citer le serpent, et le caïman; et parmi les arbres, l'*irocò*, le palmier *dendezeiro*.

1° Au sujet de *Osun-Manrê* on a signalé le serpent *Dang-bè* du Dahomey. Les Nagos, ni au Brésil ni sur leur terre d'origine, n'adorent le serpent. Les Africains de la nation Djê-djê ont conservé le culte des ophidiens. On sait d'ailleurs que le culte du serpent existe dans toute l'Afrique: au Cameroun, chez les Dinkas, les Toucouleurs, les Betchouanas, les Malgaches etc. Dans l'ancienne Egypte on honorait la vipère *haja* ou aspic; les serpents gardaient les temples, et protégeaient les nomes ou petites provinces[1]. Les temples des serpents sont fort rares au Brésil[2]: dans ces temples on élève un petit boa. Aux jours de fête, le prêtre, ministre du totem, pénètre seul dans la *casa* du serpent et en sort avec le hideux reptile à la main: et la foule des fidèles de témoigner sa dévotion.

2° Le caïman sacré est le messager d'*Ochun* au Dahomey; au Brésil on ne parle plus de ce totem; mais il n'y a pas longtemps, on montrait dans le *dique*, aux portes mêmes de Bahia, un caïman sacré. Les Angolais connaissent le crocodile sacré sous le nom de *N'gandu*.

3° Le totémisme végétal, ou phytolâtrie, est peu développé ici. Dans les Guyanes, les Boschs vénèrent le *ceiba*, et parfois ils offrent des sacrifices autour du *hiari*, arbre vénéneux habité par un démon. A Ouidah il y a aussi un arbre fétiche, une espèce de cotonnier épineux, sous l'ombrage duquel on célèbre une fête. Au Brésil l'arbre préféré est l'*Irocò* gameleira, personne ne peut toucher à ce végétal. C'est un crime d'abattre une gameleira. On raconte même des histoires... Plusieurs fois l'*Irocò*, soumis à la hache, aurait laisser échapper des flots de sang. Par suite d'une pareille profanation sacrilège, l'*Orisà-Iricò* se retire de l'arbre, une seconde plante sacrée est l'*Imban-*

---

[1] Sur le rôle des serpents dans les religions il faut citer l'intéressant article de M. Amélineau, Revue de l'Histoire des Religions, mai-juin 1905.

[2] La peau et la chair des serpents sont employées comme curatifs. Les sonnettes des crotales préservent des rhumatismes ceux qui les portent sur eux mêmes.

Un riche commerçant nègre possède dans sa maison un oratoire privé consacré aux *Orisas*; dans de belles boîtes il élève des serpents. Ce monsieur est un charmeur de serpents dans toute la force du terme: il ouvre les boîtes et se met à jouer de la flûte. Les petits boas attirés par le son viennent s'enrouler autour des bras de l'artiste et ne lui font aucun mal.

beira. Quant à *Orisà-Ifà* on sait déjà qu'elle a des relations étroites avec le palmier Dendezeiro. Et autour de cet autel de la divinité on aperçoit parfois la nuit de grandes lueurs.

Parmi les objets ensorcelés il y a trois classes: 1° les préservatifs du mal; 2° les communicatifs du bien; 3° les communicatifs du mal.

1° Dans la première catégorie il faut mentionner les *gris-gris* ou *jú-jùs*. Ce sont des amulettes qui préservent et protègent ceux qui en sont porteurs. Le *gri-gri* le plus populaire et l'*ohy*[1]. On désigne ainsi un arbre qui donne de petits fruits en forme de petits javelots. Les noirs portent ces *ohys* suspendus au cou après les avoir insérés dans un collier; d'autres fois ils les adaptent à un bracelet: il serait difficile de rencontrer une négresse sans son *ohy*. Le puissant effet de cette amulette est de préserver des gros yeux, du mauvais œil comme on dit en Europe.

Une seconde amulette est la *figa*, une main fermée dont le pouce est inséré entre le médium et l'index. Ce geste a la signification de conjurer un malheur, de rejeter une proposition[2]. Aussi la *figa* protège contre les maléfices et les maladies.

Enfin une autre espèce de préservatif est l'*ita* ou *ota*. Les *itas* sont des pierres de silex, que les noirs croient avoir été lancées par *Changô*, le dieu du tonnerre. On doit conserver avec soin ces reliques dans les maisons; on possèdera ainsi le meilleur paratonnerre, à condition toutefois d'enduire ces pierres d'huile de palme, dès que *Sangô* aura commencé à faire entendre sa terrible voix.

2° Les talismans sont communicatifs du bien; ils ont des effets merveilleux. Il y a plusieurs espèces de talismans. Dans un sachet, par exemple, on introduit un petit morceau de bois ou de pierre; et, après avoir subi les incantations d'un prêtre, cet objet acquiert des vertus magiques[3]. Dans cette catégorie aussi il faut placer les cercles de plomb, de fer, ou de cuivre, quand ces objets n'ont pas été soumis à la cérémonie de la «fixation d'un *Orisa*».

3° Enfin il faut énumérer et expliquer les objets maléfiques. Ce sont les *ketis*. On fixe une maladie, un malheur dans un objet ou dans un animal et par ce moyen on communique le mal à autrui. Nous verrons plus bas comment il s'y faut prendre pour jeter le mauvais sort. Les nègres, et sur ce point beaucoup de blancs sont nègres, racontent beaucoup d'histoires, beaucoup de cas d'envoûtement.

III. Anthropologie.

Les croyances des nègres sur l'homme sont fort maigres.

1° C'est *Olorun* qui a tout créé, par conséquent l'homme. Quand, comment, et dans quelles circonstances? «Dieu seul le sait», répondent les nègres. A noter que la formule «Dieu le sait», est un passe-partout que nos prudents fétichistes utilisent souvent, trop souvent même.

---

[1] Les formes *obi, ori,* sont inexactes. Le vrai terme est *ohy*. Ce fruit n'est a. re que la noix de Kola.

[2] La *figa* est aussi parfois une main ouverte.

[3] Ces talismans s'appellent *patuas* ou *patiguàs*, mot d'origine indienne et qui dérive du tupi *pataouà*.

2° L'homme a une âme[1]; la femme aussi, ainsi que tous les animaux et tous les végétaux. Et sur cette croyance est fondée la pratique de sacrifier aux mânes des aïeux. On comprend aussi par là comment les *Orisàs* peuvent s'ingurgiter les mânes ou fantômes des aliments.

3° Il appert des affirmations des nègres que l'âme de l'homme est supérieur à celle des bêtes; mais cette âme quoique subtile n'est certainement pas spirituelle: les *Orisàs* eux-mêmes, qui sont pourtant supérieurs à l'homme, ont «une bouche» pour manger.

4° Où réside l'âme? Est-ce dans tout le corps? Est-ce dans un organe déterminé? On devine d'ores et déjà la réponse: «Dieu le sait»!

IV. Angélologie.

Les *Orisàs* ne sont pas des anges serviteurs des dieux; ce sont de véritables dieux. Ont-ils au-dessous d'eux des ministres? Les nègres de Rio-de-Janeiro le prétendent. Ils croient, en effet, à une foule de bons et de mauvais esprits; ils ont même leurs bons anges gardiens, les *haledàs*. Les noirs qui ont une origine angolaise croient aux esprits mauvais *Quilimo* et *Cassuto*. A Bahia le démon *Agè* ou *Aguè* est le plus connu. Ce n'est pas un *Orisà; Esù,* au contraire, quoique mauvais esprit, est un *Orisà,* c'est-à-dire une sainte divinité. Nous nous sommes laissé dire que ce diable d'*Agè* pénètre dans le corps d'un hibou ou d'un vampire et va sucer le sang des hommes. On sait, en effet, qu'à Bahia c'est un vrai danger de dormir sans moustiquaire, non seulement à cause du nombre considérable des moustiques, mais encore à cause des vampires. Pour empêcher le démon nocturne de faire ses exploits d'apache, l'unique moyen c'est de l'occuper à manger toute la nuit. Voilà pourquoi on dépose à cet effet des haricots dans les carrefours. Et c'est de cette superstition que dérive le nom d'un ragoût africain, *acaragè* (*acarà,* haricot; *agè,* hibou).

V. Cosmologie.

Le monde a été créé par Dieu. Pour les étoiles, le soleil, la lune, Dieu seul connaît leur nature.

La terre est-elle sphérique? «Dieu le sait.»

L'homme possède cependant certaines données: par exemple il n'ignore pas que la terre est uniforme; nul pays n'est meilleur que les autres.

Les plantes et les animaux ont une âme; et quand un animal meurt, son âme retourne à sa terre d'origine, la forêt.

VI. Eschatologie.

Les religions inférieures s'occupent avant tout de la vie présente et n'offrent que des données embryonnaires sur la vie future. Aussi nous devons sur ce point nous contenter de quelques notions obscures et de quelques «Dieu le sait.»

1° On meurt parceque Dieu le permet; mais la cause prochaine de tout trépas, comme d'ailleurs de toute maladie, est un maléfice. Et cependant l'homme n'est pas éternel, *ainipekun* en nago.

---

[1] Ame = *emi* c'est-à-dire souffle, le *nefèš* des Hébreux.

2° Il y a une survie de l'âme; quelques noirs affirment cependant qu'avec le dernier souffle tout disparaît. Les noirs célèbrent des funérailles des défunts, voir offrent de sacrifices aux mânes des aïeux: ce qui suppose une certaine survie.

3° Où vont les âmes après la mort? Quel est le sort de celles-ci? «Dieu le sait». «On meurt comme on naît, nous disait un Africain aux cheveux grisonnants; nul ne sait comment il est entré dans le monde, nul ne sait comment il en sortira.» A peine quelques-uns parlent-ils de *Mumba-Yumban,* lieu destiné à corriger les femmes. En Afrique il existe aussi une société maçonique qui fait apparaître les âmes: ce sont les Nagos *Ogbonis.*

4° Il y a une certaine idée de rémunération; mais une fatalisme aveugle étouffe tout: «Dieu a déterminé» qui ira au ciel; en dehors des «presdestinés», nul ne sera récompensé.

VII. Morale.

1° Il existe une distinction entre le bien et le mal. Mais la moralité est impure et matérielle. Ce qui est mal c'est surtout ce qui est nuisible, ce qui est ensorcelé. L'*ésè*[1], le péché, ne ressemble pas beaucoup à la conception chrétienne.

2° En dehors du cas de guerre les nègres réprouvent le meurtre et le vol[2]. La polygamie est très légitime. Chacun peut mesurer le nombre de ses femmes au degré de ses forces maritales. On a le droit d'avoir une basse-cour de vingt, trente, et de plus de femmes. En plein Rio-de-Janeiro, au su ou a l'insu de la police, les *Orixàs* continuent la polygamie[3]. Chaque nuit le lit du *babaloxas* est occupé par l'une des épouses: la plus ancienne détermine le tour de chacune. La polyandrie et la prostitution sont licites: la déesse *Oba* n'est-elle pas une fille publique?

3° La famille existe. Le mari en est le chef, car Dieu l'a créé plus fort.

4° Les devoirs religieux consistent à honorer un *Orisà;* à se munir d'un fétiche; se défendre contre le mauvais œil et autres maléfices. On peut se défaire d'un maléfice en l'envoyant sur le dos d'un innocent: ce qui n'est guère charitable. On peut se venger par voie d'envoûtement et de sortilège; c'est très édifiant. Les sentences des *babalaos* sont sans appel; les croyants qui les contestent s'attirent de grands malheurs.

La prière est un devoir religieux[4].

VIII. Hiérarchie.

Pour correspondre à la hierarchie céleste on créa une foule d'autorités religieuses, prêtres, devins, sorciers. Puis viennent les *Ogans* et les «fils de saints».

1° Le clergé comprend les féticheurs, les devins et les sorciers. Le même individu peut cumuler les trois titres.

---

[1] Prononcez *échè.*

[2] A Yoruba l'homicide est puni de la peine de mort; les voleurs sont aussi châtiés: ce qui suppose que ces actes sont mauvais.

[3] L'adultére est défendu.

[4] En présence des fétiches des *Orisàs* on peut implorer le pardon de ses péchés.

Le prêtre reçoit sa puissance des dieux mêmes; sans son intervention, la pierre, le feu, etc. restent sans effet divin. Seul il a le secret des choses divines; sa science est toute spéciale et il peut refuser de la communiquer à autrui. Dans un *terreiro* de Bahia un féticheur mourut sans laisser d'élèves: aussi le culte des arbres fut-il suspendu dans ce sanctuaire. Le chef suprême de la religion à Yoruba s'appelle *orò*. Quand cet homme sortait autrefois dans les rues, une crécelle annonçait son passage. A ce bruit chacun devait se tenir coi dans sa case; les femmes traînardes étaient «tuées», c'est-à-dire qu'elles allaient peupler le «harem» du saint prêtre. Evidemment l'*orò* au Brésil devait modifier ces mœurs sauvages.

Le prêtre s'appelle *babalaos*, *ogan* chez les Djê-djê, *Ouganga* au Gabon, *meloge* chez les Angolais. S'il possède un sanctuaire il s'appelle «père du *terreiro*». Les *babalaos* sont aussi mathématiciens et connaissent tous les secrets divins. Ils ont à côté d'eux les *babàs* qui attirent le *endilogùm*[1], et les *babaloxàs*, pères de vénérables saints. Aussitôt après viennent les *açobas*, les *aborès*. Enfin le clergé inférieur se compose des *ogans* (à Rio-de-Janeiro), et des *agibonams*. Le pontife du *Peji* est assisté d'un chef d'orchestre dont la fonction est d'évoquer, de faire descendre l'*Orisà:* l'*agosun,* très versé dans la boucherie, se charge de sacrifier.

L'élection et la promotion à toutes ces charges se fait par le sort, ou sur la déclaration verbale d'un saint. Pour la dignité de pontife du *Peji* c'est ordinairement l'individu le plus versé dans les pratiques fétichistes qui parvient à se faire élire par le ciel. Chose curieuse, les femmes elles mêmes ne sont pas exclues; et à Bahia on rencontre plus d'une «mère de *terreiro*».

Toute cette cléricature vit du denier des fidèles. Les offrandes et les ex-votos aux saints suffisent déjà amplement; sans compter les préparations de fétiches qui sont une source de gros revenus. La fabrication d'un saint ne coûte pas moins de 200 milreis, soit environ 340 francs[2].

Les devins déclarent le passé et le futur. Ils emploient à cet effet l'*abibaba*. C'est une ficelle à laquelle sont adaptés des noyaux de manga; le charlatan tire le cordon et selon le nombre de mi-hémisphères tournées vers le ciel, il conclut la réponse de dieux.

Quant aux sorciers, pour s'accréditer auprès des noirs, ils font des tours de passe-passe; ils font semblant de dévorer des charbons ardents. Quand ce médecin primitif est appelé auprès d'un malade, avant de donner le remède, il détermine par une série de cris, d'infusions de plantes sacrées quelle a été le maléfice qui a causé la maladie. Il donne au malade des morceaux de bois et autres remèdes où la suggestion joue le principal rôle. Enfin il charge de maléfices un objet et envoie la maladie à un autre sujet.

2° Les protecteurs du fétichisme sont appellés *ogans* à Bahia. Ils sont responsables des *candomblés*. Pour participer à cette dignité il suffit de croire au fétichisme, et l'initiation n'est pas requise. Ce titre donne droit au conseil du *terreiro*. Les nègres cherchent leurs *ogans* parmi les puissants. Et l'on

---

[1] *Endilogùm* veut dire les seize divinités principales.

[2] Nina Rodriguez op. cit. p. 55 parle de factures de saints qui auraient coûte 2500 francs.

cite des sénateurs et des députés qui donnèrent leur nom et promirent leur appui; soit par propagande électorale, pour gagner la faveur des noirs, soit par superstition même.

3° Les «fils des saints» sont des individus voués au culte d'un ou de plusieurs *Orisàs,* et formant des confrèries, des collèges, on dirait des congrégations religieuses. Ces confrères doivent varier la couleur de leurs vêtements selon l'*Orisà:* le blanc pour *Obatalà,* le rouge pour *Sangô,* le bleu pour *Osùn.* Le vêtement toutefois n'est de rigueur qu'aux jours consacrés à chaque dieu.

Fait aussi partie du costume religieux l'insigne ou fétiche de chaque *Orisà:* collier en verroterie blanche et bracelets de plomb pour *Obatalà,* collier de perles blanches et rouges pour *Sangô,* perles jaunes pour *Osùn,* bracelets de fer pour *Ogùn,* collier et bracelet de petits cocos noirs pour *Saponàm,* et des perles bleues pour *Dadà*[1]. De plus on doit s'abstenir de telle ou telle viande, selon le cas.

L'initiation à ces mystères est moins pénible à Bahia que sur la terre d'origine et se réduit à une série d'épreuves: l'aspirant consulte le «père du *terreiro*» sur l'*Orisà* à choisir. Après quoi a lieu la cérémonie du sacre. Et le prêtre qui a initié devient le supérieur des fils de Saints et exerce sur eux un pouvoir absolu: c'est un directeur de conscience auquel on doit obéir aveuglément.

Chapitre IIe.

Liturgie fétichiste.

Tout culte exige 1° un lieu de convocation, un temple 2° des instruments et des costumes religieux 3° un calendrier déterminant les fêtes 4° des cérémonies et des rites à remplir.

I. Oratoires.

Ils sont vulgairement connus sous le nom de «terreiros». On en rencontre beaucoup[2]; ainsi les faubourgs de Bahia dont des nids de fétiches des villes de Cachoeixa, santo amaro et Nazareth sont célèbres par leurs «terreiros». Ces édifices ne sont pas toujours la résidence des prêtres.

Voici la description idéale d'un *terreiro* contenant les éléments essentiels qui se rencontrent partout. En entrant dans la maison on se trouve dans la salle des danses, aussitôt après viennent des chambres et des chambrettes à travers lesquelles se faufile un corridor sinueux; et cette disposition est pour dérouter les regards curieux et cacher les personnes qui prennent part aux cérémonies. Enfin tout au fond, le sanctuaire proprement dit, ou *Peji,*

---

[1] Des marchandes dans les rues vendent ces objets de piété. Pour les «perles rouges» ces marchandes distinguent entre «coral» (corail) de la Côte, et «coral» du Brésil. Le «coral da costa» est du vrai corail; celui du Brésil est du verre rouge.

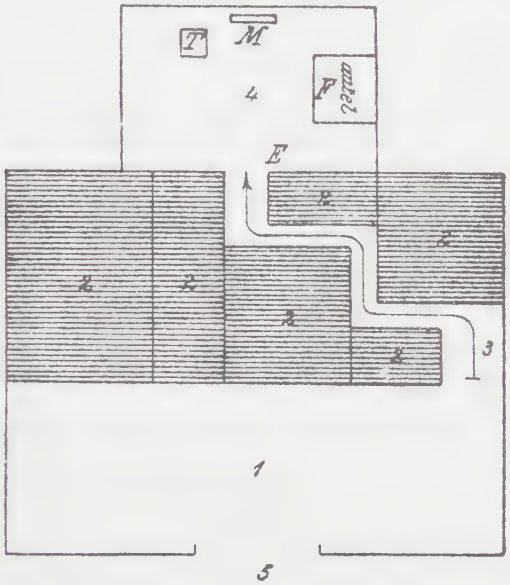
Dans un bracelet de *Sangô* nous avons rencontré un gros bouton d'or; le propriétaire prétendait que c'est «Nosso Senhor de ouro» «Notre seigneur de l'or».

La perle s'appelle *igna* en nago.

[1] On en connaît une vingtaine dans Bahia même. Les chefs fétichistes en affirment qu'au Brésil il existe plusieurs milliers de «terreiros».

appelé aussi *Yarà-Orisà* (appartement du saint). Dans le *Peji* on rencontre toujours un autel surquel sont placés les fétiches du saint du *terreiro*; un porte-manteau; la table des sorts sur laquelle se trouvent les dés, et une image représentant Saint Côme et Saint Damien; enfin derrière la porte le fétiche d'*Esù*. Le devant de l'autel, par terre, est garni de victuailles et de cruches d'eau.

1 = salle des danses.
2 = chambres.
3 = corridor en zigzag conduisant au Peji.
4 = le Peji.
5 = la porte d'entrée.



E = porte d'Esù derrière la porte.
F = fétiches du dieu au quel est érigé le Peji.
M = porte-manteau.
T = table des sorts (avec les dés) surlaquelle se trouve une image de S. Cosme et Damien.

II. Objets liturgiques.

Les instruments de musique sont peu variés.

1° La *batuque*[1], une espèce de tambour «dont la monotonie désolante est capable de rivaliser avec tous les procédés d'hypnotisme»[2].

2° La *babaque* autre tambour, d'origine indienne, formé d'un tronc d'arbre creux et d'une peau étendue: elle se bat avec les mains et non avec les baguettes.

3° Le *batucagè*.

4° L'*urucungù*, qui pourrait bien être «antédiluvien»! C'est un arc tendu par un simple fil de fer et renforcé par le creux d'une calebasse; c'est le ventre de l'artiste qui sert d'archet.

5° Le petit tambour brodé et enjolivé d'*Ogùn*.

6° Enfin on rencontre parfois des guitares enrubanées comme des binions, et l'on pince même la «viola» et le *cavaquinho* tétracorde.

Les costumes litu giques sont de toutes les couleurs; leurs bordures sont ornées de coquillages.

---

[1] *Batuque* est une danse spéciale aux nègres d'Angola. A Yoruba elle n'est pas connue. Le tambour en nago s'appelle *ijô*.

[2] Nina Rodriguez, op. cit. p. 83.

Autres objets: la table du sort avec les dés; le tablier rouge du forgeron *Chango,* le joli tambour du guerrier *Ogùn.*

Les fétichistes ont aussi un livre sacré, peu connu. Aujourd'hui l'enseignement religieux se donne uniquement de vive voix.

III. Calendrier fétichiste.

Les jours de la semaine sont consacrés aux principaux *Orisàs;* voici l'ordre de distribution:

Lundi	à *Esù*
Mardi	à *Osun-Manrê, Ogùn, Saponàm*
Mercredi	à *Sangô*
Jeudi	à *Oso-Osi*
Vendredi	à *Obatalà; Orixalà, Ye-màn-jà, Yansàn*
Samedi	à *Osuguinam, Osùn*
Dimanche	à tous les *Orisàs.*

NB. *Orisà-Ifà* et *Dadà* n'ont pas de jour fixe.
Ils avertissent eux-mêmes quand ils ont faim.

Chaque saint a une fête annuelle. Il apparaît soudain à la personne en qui il veut entrer et celle-ci est obligée de préparer la fête. Le saint apparaît de plus aux serments de *Yanô.* Pour faire d'un saint il n'y a pas de date fixe: en tout cas quelqu'en soit le jour, trois jours après l'avoir fait il doit y avoir une nouvelle fête et le huitième jour, jour de l'*igè,* une autre cérémonie. Les moments des oracles ne sont pas déterminés: cela dépend des accès de folie des «fils des saints».

A ne pas oublier que durant le carnaval les saints ont droit à l'*ébo,* c'est-à-dire à des vacances.

IV. Cérémonies.

Les principaux actes rituels sont les danses, les sacrifices, la «facture des saints», les sortilèges et les oracles.

Les danses sont assez nombreuses. 1° Le *candomblè* est la plus connue; il a donné son nom aux grandes fêtes du culte de Yoruban. 2° Le *sambà* fort populaire. 3° Les *lundùs* sont lascifs et obscènes et rappellent les danses du ventre. Le *fadinho,* le *maracatù* et la *chiba* ne sont pas reçus dans les sanctuaires.

La danse s'exécute toujours en cercle. La *batuque* fait un vacarme épouvantable; les nègres battent des mains et chantonnent un air monotone.

Les sacrifices ne s'offrent qu'aux *Orisàs;* il y a cependant des sacrifices funéraires aux mânes des aïeux. On offre aux dieux les aliments et on leur tue des animaux; dans ce dernier cas les invités à la fête mangent le corps de la victime et ne réservent aux «saints» qu'une maigre partie, le sang et les viscères. Comme on le voit le sacrifice ici a le sens et d'une offrande, et d'une communion, car dans l'olympe nègre les *Orisàs* font aussi la digestion.

Pour les arbres sacrés il faut enduire leur tronc d'huile de palme et placer au pied du végétal des oiseaux tués, des cruches d'eau à demi enterrées

dans la terre et des plats de victuailles. Pour les *Orisàs* on sait déjà que chacun a son régime alimentaire et sa cuisine spéciale. Pour énumérer tous les aliments sacrés il faudrait passer en revue tous les plats africains; il suffit d'en citer les plus usités: le *moqueca,* le *vatapà,* le *carurù,* l'*acaraji,* l'*abarà,* l'*aberen,* le *gugurù,* l'*ekò,* le *cangica,* le *cuscùs*[1].

On sait déjà que tout sacrifice doit commencer par *Esù.* Et dès que l'*agosun* a immolé l'animal, le «père du *terreiro*» vient-détacher des morceaux de viande pour préparer les aliments des dieux.

La facture ou création d'un «saint» est une cérémonie d'une longueur désespérante. Elle comprend deux actes bien distincts: 1° La préparation de l'objet fétiche; 2° la consécration du possesseur.

1° La fabrication d'un fétiche habitat d'un *Orisà* est chose fort compliquée. Il faut d'abord bien laver l'objet choisi. Le mode de lavage varie selon les dieux. Il faut avoir soin, s'il s'agit de *Sangô,* de plonger les pierres de tonnerre dans un bain d'huile de palme, puis dans une infusion de plantes sacrées. S'il s'agit de *Yé-man-jà,* l'objet à sanctifier doit êtré plongé dans du miel ou de l'*asaçà* etc. Bien entendu, ces ablutions devront être accompagnées de force invocations magiques et de force gestes cabalistiques.

2° La consécration du «fils du saint» qui sera le possesseur du fétiché est encore plus enchevêtrée que la première opération. Et en effet, dès que le «saint» à choisir à été connu, l'aspirant doit se procurer l'argent nécessaire pour couvrir les frais de l'initiation. L'après-midi on offre un sacrifice à *Esù*; à la tombée de la nuit le néophyte va prendre un bain mystique dans une rivière ou dans une maison. Après quoi il change de vêtements en signe de renonciation à la vie antérieure. Un parent on un ami assiste à cette ablution et récite durant cet acte les prières accoutumées. Puis on se rend à la porte du *Peji;* là les dignitaires qui attendaient à la porte reçoivent l'aspirant et le

---

[1] Parmi les plats africains, les *ongès* (en nago), il faut citer

1° l'*Obè,* c'est-à-dire un mélange de crevettes et de légumes, assaisonné d'huile dendé et de piment. On en connaît deux espèces *a)* le *carurù,* très recherché, se prépare avec le *quiabo,* légume à gousse conique (on l'appelle corne grecque en France), le *bredo* ou autres légumes; *b)* l'*éfò* est un *carurù* plus compact.

2° De grosses boulettes: *a)* l'*abalà* est le pain de maïs en boulettes et cuit dans l'eau bouillante; *b)* l'*acaraje* (en nago: *acara* = haricot, *ajè* = hibou) boulettes de haricots, avec du piment, et frites dans l'huile de palme. C'est l'aliment des esprits qui habitent dans les hiboux.

3° L'*éko,* appelé *acarà* par les Brésiliens, est le jus de maïs séché dans des feuilles. L'*aberen* est un *éko* plus compact et sucré.

4° Divers ragoûts vg. l'*abarà,* un ragoût de haricot, de piment et de «pijericum», plante originaire d'Afrique; le *vatapà,* purée de maïs avec beaucoup de piment.

5° Le *gugurù,* appele *pipoca* par les Brésiliens, graines de maïs éclatées en fleurs blanches.

6° Divers emprunts à la cuisine du Brésil *a)* la *canjica* ou *cangica,* ragoût de farine de maïs; *b)* la *moqueca* ou poisson cuit dans l'eau et saucé d'huile de palme et de piment. Le mot dérive du guarani *(poqué + mboqué)*; *c)* le *cuscus,* mélange de farine de manioca avec du coco et d'une eau parfumée; *d)* le *mingua* ou *minga* (du guarani *migàu*) une espèce de purée de manioca (la purée se nomme au Brésil: *papas*); *e)* le *tutù,* haricots avec de la farine de manioca; *f)* la *frigideira,* une pâtisserie préparée avec une viande quelconque, des œufs, de la sauce etc. etc.

On doit constater par cet exposé que l'art culinaire africain fait grand usage du piment. La cuisine bahianaise qui s'en est inspirée exige un estomac fort paresseux et un palais durci.

font asseoir sur un banc tout neuf. On offre alors le sacrifice aux fétiches pour capter le cœur des dieux. Pendant que les *Orisàs* s'ingèrent les aliments on rase toutes les parties velues du patient; pour la validité il suffit de mettre à nu le cuir chevelu, car c'est par là que l'*Orisà* doit entrer. On trace aussi sur la joue de l'«ordinand» *(sit venia verbo)* trois raies blanches à la craie. En Afrique, paraît-il on se sert d'un instrument tranchant. Enfin on coiffe le dévot d'une toque blanche.

Alors l'orchestre composé de sauvages «tabaques» et renforcé de calebasses commence un vacarme épouvantable. Le chef d'orchestre se lève, prend un *ohi* ou *obi* (noix de kola), marche un peu, jette de l'eau sur les instruments. Puis la musique et le chant commencent l'évocation du «saint». Le néophyte enthousiasmé se jette dans la danse, et dès qu'il commence à entrer dans le délire on conclut à la présence du «saint». Quand la manifestation de l'*Orisà* a été trop forte, on doit «tuer le saint», c'est-à-dire suspendre l'excitation. Les danses se prolongent toute la nuit et recommencent de plus belle les jours suivants.

Après la consécration, l'initié fait une espèce de retraite. Durant seize jours ou plusieurs mois il reste enfermé dans la maison du prêtre consécrateur. Tout ce laps de temps, il doit s'abstenir des plaisirs sexuels, de certains aliments et s'exercer au culte. Trois jours après une nouvelle cérémonie; le jour octave du *candomblè*, jour de *Igê*, on célèbre une nouvelle fête. Après le noviciat terminé, le «fils du saint» continue à appartenir au prêtre consécrateur, et pour se libérer, il doit se faire racheter par ses ayant cause (famille, époux ou épouse, selon le cas). Le marché une fois conclu, le «fils du saint» est conduit avec pompe à son domicile.

V. Sortilèges.

Le maléfice peut être direct ou matériel, par exemple, administrer un poison nuisible à l'organisme; il peut être aussi indirect ou symbolique. Cela consiste à douer de propriétés nuisibles un objet, par enchantement. Les sortilèges les plus employés sont ou une poule morte et enduite d'huile de palme, ou un pigeon mort dont le cou est traversé par un morceau de bois, ou un crapaud, ou un plat de faïence. On rencontre souvent ces maléfices dans les rues de Bahia; et l'on cite de nombreux cas d'envoûtement n'ayant aucun fondement historique sérieux lgré cela beaucoup de blancs ont une grande frayeur de la magie nègre.

Le sortilège se fait à deux titres: par vengeance, et par «échange de tête». 1° Par vengeance[1]: A-t-on causé un affront ou injustice à un nègre? A-t-on renvoyé un serviteur inutile? Le lendemain même on trouve à sa porte un coq tout luisant d'huile de palme; et le seul contact suffit pour contracter une maladie mortelle ou s'attirer un grand malheur. 2° Par «échange de tête»: A-t-on été victime d'un maléfice justement ou injustement? On va consulter un sorcier; celui-ci remplit de maléfices un poulet et le fait déposer ailleurs,

[1] Soit pour fixer un maléfice, soit pour le détacher quand la personne est connue, le sorcier exige un objet appartenant à cet individu.

ordinairement sur un carrefour[1] Quiconque aura le malheur de toucher l'oiseau maléfique prendra sur lui le malétice et délivrera une autre personne ensorcelée.

VI. Oracles.

Les oracles se donnent par divination ou consultation et par possession ou habitation d'un esprit dans un sujet. Dans le premier cas un devin de métier, au moyen d'instruments spéciaux, v. g. l'*abibaba*[2], consulte un Esprit à son choix, et celui-ci repond aussi par l'intermédiaire magique. Dans le second cas, au contraire, tel Esprit déterminé parle avec ou sans consultation, par la bouche même de l'individu possédé, sans avoir recours à aucun intermédiaire.

L'individu, dans lequel un *Orisa* a pénétré, peut prédire et donner des réponses. En effet, dès qu'un fils de saint est saisi d'un accès de folie religieuse, on le conduit au *Peji*. Là on le couvre des ornements du saint. Si le possédé parle à une personne, celle-ci doit écouter respectueusement à genoux. Et toutes ces manifestations extraordinaires ne sont pas l'effet de la simulation et de la supercherie. Ce sont de vrais cas de psycho-névrose, des accès de délire passager. L'amnésie complète à l'état d'éveil des phénoménes passés durant la «possession» ne se peut concilier avec la supercherie. D'ailleurs les circonstances dans lesquelles se produisent ces délires, suffisent amplement pour les expliquer. La fumigation de plantes excitantes, les jeûnes prolongés, les danses desespérées et pleines de convulsions, la suggestion orale par la confiance dans les paroles magiques, le bruit énervant du *batuque* monotone, tout contribue à jeter l'individu dans un état d'hypnotisme ou d'hypnose.

Chapitre IIIe

Le fétichisme au contact du christianisme au Brésil.

Ce serait une lacune très grave que de ne pas signaler l'influence du christianisme sur les fétichistes, et réciproquement celle du fétichisme sur bon nombre de chrétiens au Brésil. Il y eût en effet de part et d'autre des emprunts et des infiltrations incontestables. D'ailleurs, ce chapitre, d'une étude sur le fétichisme du Brésil n'est point le moins intéressant.

I. Influence du christianisme sur les fétichistes.

Les esclaves étaient obligés d'embrasser la religion de leurs maîtres: ils devaient, malgré eux, entrer dans le moule du christianisme. Mais ceux d'entre eux qui ne s'assujetissaient à cette exigence que par peur des châtiments, et c'était le cas du plus grand nombre, se trouvaient forcés par les circonstances de mêler la religion de leurs cœurs avec les croyances qu'on leur imposait. Dès lors la ligne de conduite à suivre était toute tracée: sauvegarder les apparences, pratiquer extérieurement le christianisme, mais rester fidèles aux saintes traditions d'Afrique et se vouer, en secret et à l'insu des maîtres,

---

[1] Le maléfice par vengeance se place à la porte des maisons: car la victime est déterminée le maléfice par «échange de tête» dans ce cas se place dans les carrefours, car la victime est indéterminée et les carrefours plus fréquentés.

[2] cf. p. 895; on peut dire aussi *abibà*.

au culte des fétiches. On s'habitua à ce système; et avec le temps beaucoup vinrent même à se convaincre que, somme toute, la religion «da Costa» (Afrique) et celle «da Terra» ne sont nullement incompatibles, et que, sous des noms divers, et à peu de choses près, ce sont les mêmes dieux qu'on adore de part et d'autre. Et le succès d'un pareil raisonnement se comprend d'autant plus facilement que le culte des *Orisàs,* bien indéterminé sur une foule de points essentiels, jouit par le fait même d'une grande puissance de souplesse et d'adaptation. Et voilà comment s'expliquent les emprunts et les identifications dont nous devons parler.

1° Les Emprunts. — *a) Olorùn* n'est probablement pas une infiltration chrétienne; mais au contact du christianisme il a grandi de quelques coudées. Il est invisible, il n'a pas faim, il n'a pas de gynécée. Rien n'est voilé devant sa présence; et un mot lui a suffi pour tout créer.

b) Esù non plus n'est pas un emprunt; mais il a bénéficié des attributs de satan. Dans une altercation à Bahia on s'insulte par *Esù*: «Prends garde à *Esù!*» En Europe ne dit-on pas: «Va-t-en au diable!»?

c) Saint Côme et saint Damien forcèrent, on ne sait comment, la consigne des *Pejis.* Sur toutes les tables du sort on rencontre les statuettes de ces deux saints; et après chaque *candomblè* on doit faire célébrer une messe par un prêtre catholique en l'honneur des saints Côme et Damien.

d) Les anges gardiens, les *helédas* de Rio-de-Janeiro, sont une conception chrétienne, et ne sont guères connus à Bahia.

2° Identifications. — Elles sont nombreuses et fort curieuses. *Obatalà* est comparé à Jésus-Christ, *Esù* au diable, *Sangô* à sainte-Barbe, *Ogùn* à saint Georges ou à saint Antoine, *Saponàm* avec le Saint-Sacrement.

Ces identifications sont sincères chez les uns, une pure parole chez d'autres. On s'en convaincra par l'exemple suivant.

— «Alors, ma tante, *Obatalà* et «Nosso Senhor de Bom fim» sont unum et idem?»

— «Pas de doute.»

— «Mais *Obatalà* est fixé dans le fétiche que vous portez au bras?»

— «Certainement.»

— «Donc «Nosso Senhor de Bom fim» est dans votre bracelet?»

— «Merci! je n'en veux point!»

Le terme de comparaison, la raison de l'assimilation est souvent puérile: sainte Barbe et *Sangô* protègent contre la foudre. *Ogun* et *Saponam* sont guerriers.

De plus l'identification des *Orisàs* aux saints est maladroite et illogique: le saint chrétien a été homme et ne devient pas dieu; les *Orisàs* sont des dieux et restent ce qu'ils sont.

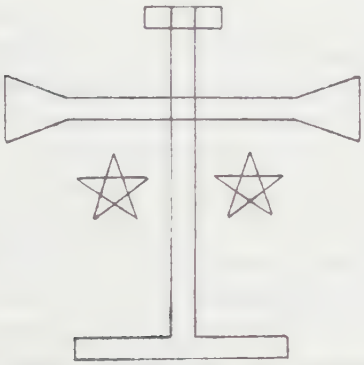
II. Influence du fétichisme sur beaucoup de chrétiens.

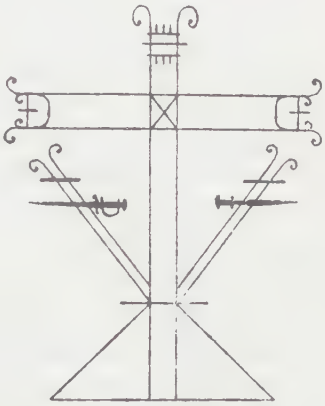
Il est des voisinages dangereux; et l'on subit malgré soi et à son propre insu des influences néfastes. C'est ce qui est arrivé au Brésil. Le peuple ignorant, par lui-même déjà, est fort enclin aux pratiques superstitieuses; et l'on ne doit pas assigner d'autre origine à bon nombre de croyances absurdes qui ont surgi ici. Mais ce qui est particulier au Brésil ce sont les superstitions

d'origine fétichiste. D'ailleurs même les absurdités d'origine portugaise sont imprégnées d'une forte odeur nègre.

Il faudrait des volumes entiers pour décrire toutes les superstitions qui règnent au Brésil; nous ne pouvons signaler que les principales.

1° Les *patuàs*. Ce sont des prières écrites sur papier et insérées dans des sachets de cuir ou de drap; on les doit porter suspendues au cou. Le mot *patuà* désigne l'ensemble de l'amulette; les prières s'appellent «breves». Ces «brefs», parfois fort longs, sont des paquets de sottises débitées dans un style extravagant[1]. Le *patuà* le plus célèbre à Bahia est celui du Mont Serrat: la prière s'achève ainsi: «Cette prière fut trouvée au saint sépulcre et elle est douée d'une telle vertu que celui qui la portera sur lui ne mourra pas de mort subite, ni de l'apostume, ni de folie; il sera délivré de l'épilepsie, ne sera pas blessé par le fer, ne mourra pas en prison. Plus de maladie de cœur; la femme n travail enfantera facilement.»





Des spéculateurs de toute sortes sément aux quatre vents du pays ces superstitions; et les prières ne sont pas toujours des plus édifiantes. On demande de pouvoir «vaincre ses ennemis», et même on sollicite du ciel des horreurs. Dans un bref de la Beata santa Catharina on lit: «De même que Notre Seigneur écrasa la tête du serpent avec son très saint pied gauche, de même moi je te conduirai, toi (un tel), après t'avoir lié et après avoir placé mon pied gauche sur toi... je couperai ton cœur et boirai ton sang; je te demande de m'obéir comme Jésus Christ a obéi à la croix. In secula seculorum. Amen. Jésus, Marie, Joseph.»!

Sur ces papiers on trouve en outre des représentations cabalistiques.

Les *patuàs* ne sont qu'une espèce de la superstition appelée *mandinga*; il existe d'autres amulettes dans les quelles on enferme non plus une prière mais de la pierre d'autel. Tout cela est d'inspiration fétichiste; et les «mandingueiros» ou «cacundeiros», les porteurs de *mandingas* en un mot, n'ont fait que reproduire le *gri-gri*.

2° Les *figas*. Une autre extravagance est de couper la main d'un nouveau-né qui meurt peu de jours après la naissance, et de porter cette main,

[1] Aurelino Leal, A Religião entre os condemnados da Bahia, Bahia, 1898, donne le texte intégral de plusieurs de ces *patuàs*.

séchée au soleil, suspendue au cou; cela s'appelle «mão de anjinho», «main de petit ange». Et comme cette pratique n'est pas sans répugnance, beaucoup se contentent d'une main artificielle, d'une *figa* dont la forme varie peu; on en connait deux espèces: la *figa* aux doigts ramassés dans le creux de la main; et la *figa* aux doigts allongés. La *figa* protége, parait-il, contre les maléfices.

3° «Signo de Salomão», ou «signo de Saimão» est un signe cabalistique et magique Il a deux variétés: 1° 3 angles croisés simplement, 2° deux triangles enchevêtrés et surmontés d'une croix.

On rencontre ces figures à beaucoup de portes de maison. Ce sont en effet des signes qui jouissent de grandes vertus préservatives. Par exemple une femme qui s'est amourachée d'un prêtre se transforme en mule; et, grâce à ce signe, on peut eviter les coups de la bête furieuse: cela sent incontestablement la «catinga» (la mauvaise odeur qu'exhalent les nègres)!

4° Une foule de pratiques superstitieuses sans dénomination spéciale. En voici un spécimen topique: une jeune fille pour trouver un amant n'a qu'à suivre un procédé fort simple: prendre une grenouille, lier ses pattes, puis lui crever les yeux en commencant par l'œil gauche et aussitôt après on rencontrera un jeune homme!

5° Dévotion astrale. — La lune particulièrement a les préférences de la gent superstitieuse. La nuit on lui envoie un baiser avec la main et lui récite quelques vers anodins; en voici un échantillon:

Deus vos salve lua nova!	Dieu te sauve, nouvelle lune!
De quatro coisas me livreis:	Délivre-moi de quatre choses:
Aguas correntes, dores de dentes,	Eaux courantes, mal de dent,
Fogos ardentes, lingua d'uma gente.	Feux ardents, langue d'une personne.

* * *

Pour juger sainement le culte des *Orisàs,* il faut distinguer le droit et le fait, la théorie et la pratique.

Le fétichisme est toujours une religion inférieure; toutefois, sous des extérieurs fort grossiers, on rencontre une puissante idée religieuse. Et à ce sujet nous dirons avec M. Ermoni: «Persifleur du christianisme, qu'il n'avait d'ailleurs jamais ni compris ni goûté, Voltaire a cru faire de l'esprit en raillant les fétiches des demi-civilisés M. S. Reinach observe fort à propos qu'il se pourrait que ce soient les non-civilisés qui aient plus d'esprit que Voltaire. En tout cas, dans leur manque de culture, ils témoignent de connaissances psychologiques bien plus profondes que celles du patriarche de Ferney»[1].

Malheureusement, en pratique, les fétichistes se bornent aux superstitions les plus grossières; toute leur religiosité consiste dans les talismans et les sortilèges.

[1] Annales de philosophie chrétienne, mars 1908, p. 566.

Préface à un dictionnaire de la langue Tapïhïya, dite Tupï ou ńeẽńgatu (belle langue).

Par le **P. C. Tatevin,** C Sp. S., Mánaos (Amazonas), Brésil.

On appelle langue tupï, *ńeẽńgatu* (bonne langue), *ńeẽ* (langue) *Awa ńeẽ* (langue des hommes, des Indiens) ou langue universelle du Brésil (en portugais «lingua geral Brasilica») une langue qui dans des temps préhistoriques, au moins, a étendu son domaine sur tout le Brésil, les Guyanes, l'Uruguay, le Paraguay et les environs.

Il suffit de jeter un regard sur une carte de l'Amérique du Sud pour s'en rendre immédiatement compte. Les noms de fleuves, de montagnes, de villes sont en grande majorité empruntés à cette langue, légèrement déformés parfois par l'orthographe espagnole ou portugaise. Prenons comme exemple le mot *waya* ou *wayanna* qui est typique. Ce mot signifie vallée, rivière, eau. C'est un vieux mot de la langue tupï: on le retrouve sous la forme *wahu,* dans les mots *wahuyara,* maître des eaux, et *wahuwara,* habitant des eaux. Ce dernier mot désigne une grenouille. Le premier est celui d'un être fantastique, dauphin ou serpent, qui habite au fond des fleuves, dans un magnifique palais. Les tourbillons sont occasionnés par lui. Il a le pouvoir de se changer en homme pour séduire les femmes, en jeune fille pour séduire les hommes, il entraîne ses victimes au fond des eaux. Martius aurait recueilli le mot *waya* de la bouche des cabocles avec le sens de vallée.

Quoiqu'il en soit il est indubitablement tupï, et se trouve toujours uni en composition avec un autre mot de cette langue. Ainsi Uruguay est la rivière des *urus,* nom d'un joli oiseau des bois. On sait la tendance des Espagnols et des Portugais à changer le *w* en *gu.* Comme il ont fait *guad,* du mot arabe *wed* ou *wad,* rivière dans Guadalquivir *(wed* el *kébir),* Guadiana, Guadalajara, Guadarrama, Guadalupe, ainsi ont-ils fait *guay, guayana* de *waya, wayana.* Paraguay ou *parawaya* équivaut à *parawa waya,* la rivière, le fleuve des perroquets. Itabayanna est le fleuve des pierres. On connaît aussi le penchant des méridionaux à subsituer le *v* ou *w* par le *b.* Araguaya est la rivière des Aras, Oyapok ou Wayapok est la grande rivière, *waya puku,* nom commun à beaucoup de fleuves, dont deux ont donné leur nom à deux Etats du Brésil, le Rio Grande do Norte et le Rio Grande do Sul. Enfin Guayana, notre Guyane n'est autre que notre mot *Wayana*; c'est le pays des fleuves incomparables et innombrables qui le sillonnent et l'inondent en grande partie pendant quelques mois de l'année; c'est aussi le pays des Wayanas, car plusieurs peuples indiens se sont parés de ce nom majestueux

de fleuve. Je pourrais citer encore Guayaquil, ce grand port de l'Equateur sur le Pacifique situé sur les eaux dormantes *Waya kiri* du fleuve de son nom; si je n'avais peur de dépasser les limites de la discrétion, je citerais d'autres noms du Pérou, du Vénézuela, des Antilles. Mais contentons-nous de tout le Brésil, des Guyanes, du Paraguay, de l'Uruguay, du Pérou, et de la Colombie cis-andine au moins en partie.

Les individus qui parlent cette langue l'appellent au Sud *ńeẽ* ou *ńeenga*. la langue, comme si c'était l'unique langage connu ou du moins la langue par excellence. *Re ńeẽ ńeẽme,* veut dire en effet: «tu parles la langue» *me* ne fait pas partie du mot *ńeẽ*, comme il semble le faire dans le titre d'un manuel de conversation en cette langue écrit au Paraguay, mais c'est la proposition *me* ou *pe* qui veut dire *en: A ńeẽ ńeẽme* je parle en langue, je parle la langue. Au Nord on l'appelle *ńeẽgatu,* la bonne langue, ce qui suppose qu'il y en a d'autres, mais celle-ci est la bonne, soit qu'à l'époque où elle prit ce nom, ce fut la langue des civilisés, ou des maîtres du pays, soit qu'on lui ait reconnu une certaine supériorité sur les dialectes caraïbes et autres, soit qu'au contraire des autres elle ait été un trait d'union entre toutes ces hordes de langue différente.

Au Sud, au témoignage de Montoya on l'appelait encore *Awa ńeẽ*, la langue des Awas. *Awa* veut dire homme. Les Guaranis et autres Indiens du Sud, se donnaient ce nom qui dans un passé lointain avait suffi pour les distinguer du reste de la nature, à l'époque où ils étaient seuls hommes dans ces vastes solitudes, et ignoraient encore l'envahisseur.

Les Européens et tous ceux qui ne parlent pas cette langue, l'appellent langue *tupy* ou *tupi*. J'avertis que l'*y* brésilien représente non pas un *i* mais une sorte d'*e* muet bien accentué, suivi d'une aspiration comme dans les mots arabes terminés en *• (hé),* de sorte que le mot serait mieux écrit pour des Français *tupe'*. Je note ensuite que l'*u* n'est pas un *ou* clair, mais un son intermédiaire entre l'*o*, l'*a* et l'*u*, et qu'au Nord du Brésil les indigènes prononcent *tape'*. Que dis-je au Nord? Toutes les histoires du Brésil ne donnent-ils pas aux Indiens de leur Etat le plus méridional, le Rio Grande do Sul, le nom de *Tape?* Or ce nom de *Tape* ou *Tapï* n'est autre que l'abbréviation de *Tapïya* ou *Tapïhïya,* comme *Waya* est l'abbréviation de *Wayana*, *ńeẽ* de *ńeẽńga, ara* de *arara, para* de *parawa*. Cette caducité, de la dernière syllabe est comme on le voit fréquente en *ńeẽńgatu,* elle est régulière quand l'accent se trouve sur la pénultième, et pour trouver des exemples, je n'ai eu qu'à citer des mots déjà connus de mes lecteurs, puisqu'ils ont déjà paru dans les premières lignes de cette étude. Langue tupy revient donc à langue Tapïhïya, ou Tapïya. Tapïhïya est le nom que se donnent tous les individus à peau basanée, à type indien que j'ai rencontrés jusqu'à ce jour: civilisés ou semi-barbares à quelque tribu qu'ils appartiennent: Marawas, Mirañas, Carapanas, Umawas, Muras, Tucunas. C'est aussi le nom que se donnaient les indigènes avec lesquels les missionnaires Jésuites qui nous ont fait les premiers connaître cette langue, ont eu les premières relations sur la côte méridionale et orientale du Brésil, et c'est pour cela que la langue nous a été présentée sous le nom de Tupy que l'on a changé en Tupi.

Mais ici il me faut signaler un fait incroyable: ces missionnaires qui publièrent leurs études trop rares sur cette langue indigène en lui donnant le nom universel des diverses tribus qui la parlaient, sauf dans un cas malheureux où ils lui donnèrent le nom spécifique d'une tribu, les Guaranis, ce qui a mis de la confusion dans beaucoup de têtes; ces missionnaires qui affirmaient avoir trouvé cette langue tout le long de la côte Brésilienne et sur les rives de l'Amazone et du Paraguay; ces missionnaires qui s'efforçaient de saisir jusqu'aux plus petits détails, jusqu'aux dernières exceptions, jusqu'aux caprices, jusqu'aux divers modes de prononciations de cette langue, jusqu'aux divergences dialectales les plus insignifiantes; ces missionnaires qui ont tant travaillé pour s'assimiler cette langue barbare, dont ils n'ont jamais pu arriver à saisir complètement le mécanisme, si différent du mécanisme de la langue latine et des langues néo-latines; ces missionnaires qui se sont soumis, on peut le dire d'après leur témoignage, avec répugnance et quelquefois pas du tout à l'étude de cette langue: ce sont eux qui ont passé pour les inventeurs de cette même langue. On a dit que, pour soustraire les indigènes à la pernicieuse influence des Blancs, ils ont composé une langue artificielle qu'ils apprenaient eux-mêmes et enseignaient à leurs néophytes, lesquels sachant ainsi en plus de leur propre langue une langue de blancs, le tupy (!), se souciaient peu d'apprendre une troisième langue le portugais, et demeuraient ainsi soustraits à l'action démoralisante des laïques. C'est là une opinion courante au Brésil, même parmi les gens instruits: on l'écrit et elle fait fureur dans les conservations. Il faut pourtant dire qu'aucun des gens instruits qui parlent la langue tupï n'est de cet avis.

Cette opinion erronée a eu, comme beaucoup d'autres semblables, sa source dans la haine des Religieux. Quand Pombal les expulsa du Brésil, il fallait un motif plausible aux yeux des niais, qui furent toujours la majorité dans l'espèce humaine. On accusa alors ces Religieux non-seulement de pratiquer l'esclavage mais de nuire à l'expansion portugaise au Brésil, en parlant et en enseignant une langue étrangère au lieu de la langue portugaise. Ceux qui avaient de l'intérêt à croire à cette calomnie et à cette sottise le crurent aussitôt. La chose s'écrivit et devint une affirmation sacrée que tout le monde crut, heureux de l'avoir découvert dans un livre.

Il est facile de montrer le mal fondé de cette assertion. Ce serait d'abord un fait inouï, unique dans les annales de l'histoire, un fait que les Jésuites eux-mêmes n'ont pas reproduit ailleurs, que cette fabrication d'une langue antificielle à formes très compliquées et assez incertaines, telle qu'elle apparaît dans les livres des Jésuites, et cela pour faciliter l'évangélisation et soustraire les Indiens à l'influence des Blancs. D'abord cela ne facilite pas du tout l'évangélisation: il est plus facile à un ou deux d'apprendre la langue de plusieurs milliers d'hommes, qu'à ces milliers d'hommes d'apprendre la langue d'un seul. Il est plus facile à un homme instruit d'apprendre une langue nouvelle, qu'à des sauvages d'apprendre une langue de civilisés. Il est plus facile de gagner des étrangers à sa religion, à ses mœurs, à ses idées, en parlant leur langue, surtout quand on n'est qu'un contre des milliers, que de les amener à apprendre sa langue à soi pour pouvoir ensuite changer de mœurs et d'idées,

d'autant plus que tout peuple, et surtout les sauvages, tient beaucoup à ses usages et aime à ridiculiser ceux des autres.

Ensuite le moyen était entièrement inefficace pour soustraire les Indiens à l'influence des laïques, car il n'était pas plus difficile aux Portugais qu'aux Jésuites et aux Indiens d'apprendre la langue tupï. Et de fait ils l'apprirent. Le tupï, avant le départ des Jésuites, fut la langue non-seulement de la chaire, mais de tous les actes officiels dans l'Amazonie.

Enfin il était inutile et même nuisible peut-être de soustraire les Indiens aux Portugais, non-seulement parce que c'était impossible, mais aussi parce que plusieurs de ces Portugais étaient de fervents chrétiens et de fervents apôtres de notre Religion, comme leur descendants le sont encore, dès qu'ils se trouvent en contact avec un païen. Dans ce pays-ci, pour les gens du peuple, païen veut dire animal. On devient homme par le baptême.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que les Jésuites ont peut-être étendu le règne de la langue tupï, en ayant fait la langue officielle de leurs missions. Il est en effet arrivé et il arrive encore tous les jours qu'autour du noyau de chrétiens indigènes qu'ils avaient, qu'ils ont formés, venaient et viennent encore s'adjoindre de diverses tribus, des Indiens qui non-seulement ne comprennent pas la langue tupï mais ne se comprennent même pas entre eux. Ces nouveaux venus, pour profiter des avantages de la civilisation qu'ils venaient chercher de gré et parfois de force, comme esclaves, étaient obligés de se mettre à l'étude du tupï. Mais ce n'étaient pas seulement ni surtout les Jésuites qui le leur enseignaient, c'étaient les autres Indiens et les autres blancs aussi. Il est fréquent encore aujourd'hui de rencontrer de ces Indiens qui parlent trois langues, la leur, le tupï, le portugais et parfois l'espagnol et quelque autre dialecte indigène.

Ce que les Jésuites ont pu faire encore, c'est de perfectionner la langue pour les besoins de la religion, de la civilisation, de la littérature, parce qu'un homme instruit ne parle jamais une langue comme un ignorant.

D'ailleurs deux arguments suffiront à détruire une opinion que j'aurais cru inconcevable, si je n'avais eu moi-même à la combattre plus d'une fois chez des gens, je le répète, assez instruits par ailleurs, et qui l'avaient acceptée sans même songer à la contrôler.

Le premier argument je le tire de la préface même du P. Figueira, S. J. qui publia une grammaire de cette langue en 1686. Je traduis: «Il n'est pas facile, pieux lecteur, à ceux qui apprennent à une âge avancé une langue étrangère d'en saisir tous les secrets et toutes les nuances, surtout quand on n'a ni grammaire ni maître pour vous l'enseigner grammaticalement. Aussi je demande pardon des fautes qui pourraient se trouver dans cette petite œuvre.»

Ce témoignage n'a pas besoin de commentaire. L'auteur se pose, comme le premier grammairien de la langue tupï. C'est à tort, car Anchiéta et Montoya l'avaient précédé, et avaient fait aussi bien que lui. Mais en tous cas il se contente du titre de premier grammairien et est loin de se donner pour l'inventeur d'une langue qu'il trouve très difficile surtout à son âge. Il lui fallut toute l'ardeur de son apostolat pour se mettre à l'étude de cette langue: «Le goût et le désir que j'eus toujours de savoir cette langue pour venir en

aide à ces pauvres Brésiliens et le manque de grammaire pour l'apprendre, m'obligèrent à l'étudier à fond, à en fixer les règles, et à faire examiner mon travail par des indigènes, et par des prêtres linguistes nés et élevés au milieu même des Indiens du Brésil». Loin d'inventer, notre Jésuite s'efforce de pénétrer les secrets d'une langue toute faite, et soumet son travail au contrôle de ceux qui la parlent depuis le berceau.

Le P. Manuel Cardoso, commis à l'examen de ce livre, constate que tous ceux qui apprennent cette langue y trouvent de grandes difficultés, et que tous les Pères Jésuites trouvaient la grammaire d'Anchiéta très incomplète et très imparfaite, étant le premier travail fait sur la langue tupï, ce qui justifiait, selon le P. Cardoso, l'utilité de l'œuvre du P. Figueira.

Bien des gens ne souscriraient pas au jugement du P. Cardoso, car si l'œuvre d'Anchiéta manque de clarté suffisante, celle de Figueira ne le fait pas moins, et ni l'un ni l'autre, malgré leur bonne volonté n'ont saisi complètement le mécanisme de la langue. Le tupï est une langue primitive très simple, fort peu compliquée. Elle n'a ni genre, ni nombre, ni temps, ni modes, ni déclinaison, ni conjugaison. Mais on lui a cherché et on lui a trouvé (qui cherche trouve) tous les temps passés, présents et futurs, tous les modes, tous les participes, gérondifs et supins de la langue latine. Pour arriver à ce résultat il a fallu ajouter cinq ou six mots les uns à la suite des autres, et la pauvre langue est sortie de ce travail, transformée, déguisée, défigurée, méconnaissable, illisible. Voici par exemple un mot emprunté à la grammaire de Figueira:

ndiandemaenduarixoetemomã.

C'est l'optatif négatif du verbe se souvenir: puissions-nous ne pas nous souvenir. Faisons la même chose en français des six mots qui traduisent les six mots tupïs:

nd'uyandé maenduari šoé té mumana,

et notre mot français sera aussi méconnaissable, aussi illisible que le mot tupï.

Cette légende de la complication de la langue tupï est aussi répandue que celle de son invention par les Jésuites. Voici, par exemple, ce qu'écrit l'érudit Balbi, d'après une citation de Ferdinand Denis dans un livre intitulé: «Le Brésil»: «Moyennant un grand nombre de préfixes et de suffixes, ces idiomes forment des temps et des modes très compliqués et qui diffèrent beaucoup de notre syntaxe.» Or la vérité est que dans cette langue tous les mots sont invariables, il n'y a ni temps, ni mode, ni conjugaison d'aucune sorte. Les verbes y répondent à notre infinitif, à notre participe présent ou à notre participe passé et restent toujours les mêmes. Différents adverbes de temps: déjà, plus tard etc. . . . font savoir si l'action ou l'état marqué par le verbe appartient au futur ou au passé. Pour marquer la négation ou l'interrogation il y a aussi des adverbes, mais qui ne touchent en rien au verbe, qui ne le modifient, ne le conjuguent en rien; chaque mot est toujours indépendant, toujours le même, et les autres ne le modifient jamais intérieurement. Il y a quelques suffixes, 3 ou 4, qui transforment le radical verbal en substantif, comme du verbe français «faire» vient le substantif «faiseur», mais ceci c'est déjà de l'étymologie et non pas de la grammaire. Il y a aussi deux

préfixes verbaux *niu* et *yu*, mais l'un et l'autre ont leur sens propre, le premier de faire devenir, le second du pronom réfléchi qui ne change pas et ne modifie en rien le radical, car on pourrait aussi bien les écrire séparément.

Le même auteur dit encore que cette langue n'a ni *r*, ni *s*, ni *v*. Or l'*r* et l'*s* existent parfaitement. Il y a un *r* dans *arara, parawa, uru* que nous avons déjà cités; il y a un *s* dans les mots: *Surimã* (nom de l'Amazone), *sairé, sabiá, sagui,* qui sont connus de tout le monde. Mais sans autre explication, l'auteur veut dire qu'il n'y a pas l'*r* roulé des Portugais, et veut qu'on écrive l'*s* par *ç* et que l'*s* vaille *z*. Par ces affirmations on dénature une langue. Le même auteur dit par exemple que l'*u* français existe en tupï, ce qui est faux. Le son que quelques auteurs ont écrit *u*, ou *ö* ou *y* ou *ĭ*, ou *ï* est un son guttural accompagné d'un *e* muet très prononcé, bien loin de ressemble à l'*u* français.

Je m'arrête, car pour réfuter toutes les erreurs écrites sur la langue tupï il faudrait un gros volume. Il sera plus vite fait de procéder par affirmations, au risque d'embarrasser les profanes qui ne sauront à qui se fier. Mais c'est là un inconvénient inévitable, dès que des gens se mêlent d'écrire sur un sujet qu'ils ignorent.

Je crois donc avoir prouvé que notre langue est bien la langue de nos Indiens tupïs ou tapïhïyas et non une invention des missionnaires Jésuites. Ceux qui la parlent l'appellent la langue tout court, ou encore la bonne langue, celle qui a été un jour la seule parlée, et qui a été trouvée meilleure que toutes les autres, quand d'autres ont apparu. Elle a marqué son empreinte sur toute l'étendue du Brésil et des Guyanes, avant les temps historiques, avant l'invasion Caraïbe. Les Jésuites l'ont trouvée très parlée, très influente, les commerçants de même, et les uns et les autres s'en sont emparés tant pour les conquêtes de l'apostolat que pour celles de la politique et du commerce. Si les premiers n'ont pas réussi en saisir complètement le mécanisme ce n'est pas faute de l'avoir étudiée, mais parce qu'ils se sont mis à l'œuvre avec ce préjugé d'ailleurs répandu si largement en leur temps, sans s'en rendre compte, à savoir que toutes les langues étaient conformes aux langues latines; que dis-je? à la langue latine elle-même, et pouvaient s'expliquer par le même mécanisme. Mais l'habit latin n'était pas à la taille du tupi: il l'a défiguré. Heureusement ce déguisement n'apparut et n'exista que dans les livres. Le tupï ne s'est pas fait latin pour si peu.

Parlons un peu du peuple qui parlait cette langue. Il se donnait, nous l'avons vu, les nom de *Tapïhïya* ou *Tapuya,* devenu par contraction *Tapï,* ou *Tupï* qui a été écrit *Tupy* puis *Tupi*. Cette constatation, qui ne fait aucun doute pour qui sait la langue, réduit à de pures fantaisies tout ce qu'on raconte dans les poëmes et les manuels d'histoire du Brésil sur le peuplement de ce territoire immense par deux peuples d'origines, de coutumes, de races et de langues différentes, l'un plus civilisé, plus humain, plus basané, plus brave, les *Tupïs;* l'autre plus barbare, plus blanc, plus lâche les *Tapuyos*. Ceux-ci auraient été les premiers possesseurs du sol; ceux-là conquérants hardis les auraient refoulés dans l'intérieur des terres et auraient occupé en maitres les

rivages de l'Océan et de l'Amazone. Et on vous parle de 76 tribus tapuyas et de 16 tupïs: celles-ci ayant presque toutes le nom générique *tupï* en tête de leur nom (tels les Tupïnaés, les Tupïnikins, les Tupïnambas, les Temïminos, les Tamoyos) parlaient la langue tupï; les autres parlaient des dialectes barbares et avaient des noms à tout hasard, noms de bêtes, noms de plantes, noms de fleuves et noms d'origine inconnue.

Et ceux qui écrivent ces rêveries, sans fondements, contredisant même des faits établis ne voient pas que si les Tamoyos sont Tupïs, les Tapuyos le sont aussi parce que c'est un seul et même mot, le *m* étant interchangeable avec le *p* en langue Tupi, d'où *cuńã muku* grande fille, et *ɯaya puku* grande rivière, *murauke* travail, et *purauke* travailler etc. et plus près de nous Tupï équivalent suivant le témoignage de l'adversaire à Tamoyo, à Temïmino. Ils ne voient pas que les peuples de l'Amazone étant Tupïs, suivant leur affirmation, et ceux-ci se disant Tapïhïyas et Tapayos comme l'atteste le nom d'un grand affluent de l'Amazone, il s'ensuit que Tupï et Tapïhïya ou Tapuyo est un seul même peuple. Ils oublient enfin que la dernière syllabe étant caduque en *ńeẽgatu* quand elle n'est pas accentuée, il s'ensuit que Tapï et Tapïya ou Tapïhïya est un seul et même mot, et qu'en composition c'est la forme abrégée seule qui doit paraître d'où Tupïnaes, Tupïnikins, Tupïnambas ou Topïnambous, comme Para pour Parawa dans Parawaya, Ara pour Arara dans Arawaya, *ńeẽ* pour *ńeẽga* dans *ńeẽgatu*. Enfin il est bon de remarquer que la première voyelle n'a pas ici d'importance car le même mot a été écrite par les portugais avec *a* dans Tapï et Tabayara, avec *e* dans Temïmino, avec *u* dans Tupï, et par les Français avec *o* dans Topïnambous, d'où il suit que la vraie lettre ou a été diversement prononcée suivant les régions, ou a un son sourd intermédiaire entre l'*u*, l'*a*, l'*o* et l'*e* muet.

Il s'ensuit que les Tupïs et les Tapïhïyas ont une seule et même origine, et que leur vrai nom, leur nom complet est Tapïhïya.

Il s'ensuit que Tapïhïya originalement ne signifie pas «ennemi». Le besoin de faire des Tapïhïyas les ennemis des Tupis a fait, en effet, attribuer à ce mot le sens d'«ennemi». Or «ennemi» se dit en *ńeẽgatu: suayana* qui ne ressemble que de fort loin à *tapïhïya* comme chat ressemble à chien. Maintenant que nous avons identifié les deux peuples, il est clair que l'un n'a pas donné à l'autre le nom de Tapïhïya qu'il portait lui-même, comme un opprobre, un cri de haine, d'autant plus qu'un peuple n'accepte pas plus qu'un individu un nom injurieux pour l'arborer, tandis que les Tapïhïyas ont accepté et fièrement le nom qu'ils se donnent.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de véritables inimitiés entre les diverses tribus de ces peuples. Les Gaulois n'étaient-ils pas toujours divisés, et les Germains ne se faisaient-ils pas toujours la guerre? Les tribus arabes sont toujours en conflit les unes avec les autres, et dans nos pays civilisés on connait assez les haines de village à village.

Que peut bien vouloir dire ce nom de Tapïhïya? Actuellement il sert à désigner tous les individus de race indienne, dans la bouche de ceux qui parlent la langue tupï, à quelque tribu que le sujet appartienne. Les Marawas par exemple qui habitent le bas Jurná etc. ont une langue caraïbe si

j'en juge d'après le seul mot que j'en connais, *uni* «eau» et «fleuve», les Marawas, dis-je, se disent à la fois Tapïhïyas et Marawas (perroquets). Leur nom propre est d'ailleurs emprunté au tupï. Sur toute l'étendue du Brésil, les Tapïhïyas ont donné leur nom aux nègres, qu'ils appellent Tapayunas ou Tapïhïyas noirs. En certains endroits ils l'avaient donné même aux Blancs. Au Maranhão, par exemple, on appelait les Français *Tapïhïyas tinga,* Tapïhïya blancs. Mais aujourd'hui quand je leur dis que je suis un *Tapïhïya murutinga* ou *muruti*, ils y voient une marque de bienveillance, et traduisant ces mots, Indien blanc, ils ne me croient pas. Mais étant donné ces noms de Tapïhïya blanc et Tapïhïya noir donnés jadis aux étrangers, il est possible que ce nom ait signifié dans un passé lointain «homme» tout court. Les Guaranis s'appelaient «*Awa*» qui est le mot actuel pour dire «homme». D'après M. Koch-Grünberg, dans les noms de tribus. Hianakoto, Ipurukoto, Cumanagoto, Pianokoto, Tiverighotto, *koto* veut dire «hommes, gens», et en Afrique le nom de Bantu signifie les «hommes». Il est donc fort possible que *Tapïhïya* ait aussi voulu dire «homme», d'autant que *Awa* ou *Apïhawa* veut proprement dire «mâle». Montoya lui donne la signification de «génération» au sens abstrait, ce qui est bien étonnant, car les mots abstraits sont plutôt rares, s'ils n'étaient pas originairement totalement absents de cette langue. D'ailleurs comment un nom de peuple pourrait-il être un nom abstrait? D'autres ont voulu concrétiser le mot, en le traduisant, «ceux de la première génération» mais c'est de la fantaisie. Quant à ceux qui ont voulu faire des Tapïhïyas, des fils de *Tupana*, Dieu ou de *Tupa*, tonnerre, ils n'ont en cela consulté que leur désir de relever le génie poétique et la bravoure de ces peuples, et de mettre une étiquette à ces belles qualités. Mais ils sont autant en dehors du réel que ceux qui ont voulu faire des Tapïhïyas, des *suañana,* c'est-à-dire des ennemis dans un sens absolu. Les Guaranis adjectivaient même ce mot d'après Montoya et disaient par exemple *Tapïhïi* ou *Tapïhïyapera* comme nous disons mon nègre, pour désigner leurs esclaves conquis dans les guerres contre les autres Indiens c. à d. contre les Tapïhïyas.

Que leur nom n'ait rien signifié ou qu'il ait voulu dire «hommes» comme c'est fort possible; il est certain qu'au temps de la découverte, leur langue régnait sur toute l'étendue du Brésil. Il suffit de citer leur habitat. Les Tapïs dans l'Uruguay et le Rio Grande do Sul; les Tamoyos, les Tupïnikins, les Tupïnambas, les Temïminos, les Tabayaras en remontant la côte jusqu'à l'embouchure de l'Amazone; et sur les rives de ce fleuve et des ses affluents ceux qui s'appelaient et s'appellent encore Tapïhïyas, et dont la langue est aussi parlée par les Umawas du haut Japurá et les Oyampis de la Guyanne française si l'on peut s'en rapporter aux vocabulaires de Martius.

On peut donc en toute vérité donner le nom de Tupï consacré par l'usage ou celui de Tapïhïya au *ñeẽgatu*, puisque nous le trouvons partout où sont les Tapïhïyas.

Il est vrai qu'on le trouve encore au-delà dès l'époque de la découverte. Nous l'avons dit, Tapïhïya était un nom d'insulte, un nom honni dans la bouche des Guaranis, comme le nom de Prussien dans la bouche de certains

Français. Ils ne voulaient donc pas se reconnaître Tapïhïyas. Ils se donnaient le nom générique de *Awa* homme, et le nom spécifique de *Warani*. Mais cependant ils parlaient la langue Tapïhïya qu'ils appelaient langue des Awas, et leur nom tant générique que spécifique appartient à la langue Tupï. On appelle en effet *Warani tiñga* ou guarani blanc un oiseau chanteur du Brésil, et il n'est pas douteux que ce soit cet oiseau ou un autre d'une autre couleur qui ait donné son nom aux Guaranis, comme le perroquet a donné le sien aux Marawas et Manawas, comme le poisson *piraña* l'a donné aux Mirañas, comme le sanglier l'a donné aux Caïtitus, le toucan aux Tucunas, l'*ara Maytaca* ou *Guaytaca* à la tribu du même nom etc. . . ., suivant l'usage des Indiens.

On a voulu en faire des guerriers, comme des Tapïhïyas on a voulu faire des fils de Tupa, mais avec aussi peu de fondement. Guerre se dit en tapïhïya *Warini* ou *marana* (Mont.) Guerrier se rend par *Warinisara* ou *marã tecuara* (Mont.) et non par *Warani*, d'autant plus qu'il n'est pas d'usage parmi les Indiens de se distinguer par des épithètes mais bien par des noms d'animaux et peut-être de plantes, comme *Baniwa* pour *Maniwa* manioc.

Il faut donc expliquer pourquoi les Guaranis étant frères des Tapïhïyas avaient horreur de ce nom, ou pourquoi étant d'une race étrangère ils parlaient la langue des Tapïhïyas. Je crois la réponse certaine introuvable, mais je constate que les Guaranis, tout en étant Tapïhïyas, pouvaient avoir horreur de ce nom que plusieurs victoires, ou l'oppression leur auraient appris à mépriser. Même à notre époque plusieurs Alsaciens et Suisses, les Flamands et les Hollandais n'ont-ils pas horreur du nom de Germains, et pourtant ils sont Germains et parlent une langue Germaine; par ailleurs les Irlandais parlent anglais, ont horreur du nom Anglais et ne furent jamais Anglais. L'histoire ne fournissant aucun document il est impossible de savoir si les Guaranis sont des Tapïhïyas émancipés ou des étrangers qui auront appris cette langue; et pourtant puisque personne ne parle d'un dialecte des Guaranis différent du Tupï, il semble naturel de conclure que les Guaranis sont des Tapïhïyas, car les autres tribus qui parlent le *ñeẽgatu* dans les relations avec les étrangers se servent d'un autre dialecte dans leurs rapports intimes.

Ceci nous permet de fixer le peuple tapïhïya ainsi que sa langue au pays des Guaranis dans le Paraguay, et nous amène à parler de ces autres tribus du Brésil dont quelques-unes au moins parlent deux langues, la leur et la langue tupï.

Ici je ne puis guère que balbutier, mais je crois qu'on n'a pas fait beaucoup mieux jusqu'à ce jour, malgré le ton affirmatif de quelques auteurs. Je vais donc être bref. Je me bornerai à remarquer qu'un groupe important des tribus Guyannaises et limitrophes ont des langues sœurs, ainsi qu'il ressort du récent travail de M. Koch-Grünberg qui a paru dans l'«Anthropos» (tome III, p. 83 ss.). Parmi ces tribus plusieurs portent le nom plus ou moins déguisé de Caraïbes ou Caribes. Ce même nom a été appliqué par les Tapïhïyas aux Blancs envahisseurs. Etant donc donné que depuis les temps historiques les plus reculés les Européens ont appris à connaître et redouter un peuple Caraïbe au Nord du Brésil, dans les Guyanas et les Antilles; étant donné encore qu'un peuple portant le nom de Caraïbe et situé au Nord du

Brésil parle un dialecte différent du tupï et analogue à divers autres dialectes indiens; étant donné enfin que les Tapïhïyas ont traité de Caraïbes les Européens envahisseurs qui n'avaient rien de Caraïbe, il s'ensuit que le Nord de l'Amérique du Sud où les noms geographiques sont encore du tupï, a été envahi et conquis sur les Tapïhïyas par les Caraïbes, que les Tapïhïyas les ont toujours considérés ainsi que les Blancs comme des ennemis et des étrangers, peut-être des maîtres, souvent comme des sorciers, redoutables au témoignage de Montoya. Et pour que le respect et la terreur du nom Caraïbe ait pénétré jusqu'au Paraguay, il a fallu qu'ils aient promené leurs armes et qu'ils se soient établis jusque dans ces régions éloignées. Et de fait l'on trouve des Cariyu ou Cari à teint pâle, dès les premiers temps de la découverte, aux environs de Rio-de-Janeiro, comme on trouve à l'Ouest et au Nord des Caribuna ou Caraïbes basanés, des Cariniacos, des Galibis et des Caribis.

Un autre groupe important dont la langue et parente de celle des Caraïbes porte le nom de Wayas orné d'épithétes comme celui de Tupïs et de Caris, ce sont les Wayanas, les Wayewes, les Wayamaras, les cannibales Aymorés qui tuèrent sur la côte du Brésil le premier évêque brésilien. Il est possible que leur nom désigne un groupe de tribus Caraïbes, comme celui de Francs désignaient plusieurs tribus Germaines. Ce sont ceux-là et non les Tupïs qui auront fait aux Tapïhïyas la guerre dont les Portguais du XVIe siècle apprirent les derniers souvenirs, vite oubliés par une guerre plus terrible, celle des nouveaux Caraïbes, les Portugais, contre les pauvres Indiens qui furent tragués comme des animaux, sous prétexte que n'ayant ni *f,* ni *l,* ni *r* roulé dans leur langue, ils ne pouvaient avoir ni *foi,* ni *loi,* ni *roi* et par conséquent n'étaient pas des hommes!

En dehors du groupe Tapïhïya et du groupe Caraïbe, le Brésil a encore été occupé par d'autres peuples qui ne semblent avoir de commun avec les premiers que les traits de la race indienne, traits qu'on reconnaît aussi d'après les photographies dans les Indiens de l'Amérique du Nord et plusieurs peuples de l'Océanie, mais il est un fait certain: c'est que les Tapïhïyas ont laissé partout l'empreinte ineffaçable de leur langue dans les noms de fleuves et de montagnes, depuis la mer des Antilles jusqu'au Rio de la Plata, et depuis l'Océan Atlantique jusqu'aux Cordillères, et peut-être même jusqu'à l'Océan Pacifique, et qu'ils semblent par suite avoir été les premiers possesseurs du sol.

Les autres en venant se sont mêlés à eux, chaque tribu occupant une rivière spéciale, qui lui fournissait le poisson nécessaire à la vie, et les rives de cette rivière où elle trouvait les fruits, la chasse et le terrain pour y planter le manioc, l'ananas, le padu ou cocca, le tabac et la banane ou *pakua,* car je ne puis pas croire que la *pakova* qui est de nom tupï et qui a des sœurs sauvages dans nos forêts, la *pakua-sororoka* par exemple, ait été introduite au Brésil par les Européens, sous le nom de *paru,* comme l'affirme M Koch-Grünberg dans l'article précité. Pour faire un raisonnement juste par induction il faut que le fondement soit bien solide. Sur la côte les Aymorés les Cariyos voisinaient avec les Tupïnoés, les Tamoyos, les Tupïnikins etc. . . . qui étaient Tapïhïyas . . . Dans l'intérieur, les Tapïhïyas voisinaient avec les Marawas, les Muras et autres qui sont sans doute Caraïbes. Au Nord les

Oyampis et d'autres Tapïhïyas demeurèrent mêlés aux Caraïbes. Les relations réciproques n'étaient pas toujours des relations d'amitié, mais on apprenait ou quelques uns au moins de chaque tribu apprenaient la langue de la tribu voisine pour pouvoir entretenir des relations, et ce fut ainsi que pour ses qualités, et l'étendue de son domaine, la langue tupï redevint la langue bonne, le *ńeẽgatu* ou beau parler, la langue diplomatique, la langue de relations, la langue universelle de presque tous les Indiens du Brésil. Quand les Blancs se mirent à parler cette langue et à en faire un instrument d'esclavage son influence s'accrut parmi les captifs mais diminua parmi les hommes libres et sauvages qui prirent peur et s'enfuirent, se contentant chacun de son dialecte comme ils le font généralement, et n'apprenant plus le *ńeẽńgatu* qu'en se civilisant.

Bientôt pour se civiliser il suffira de savoir le portugais. Nous en sommes déjà là et en bien des endroits les gens ont honte de parler le *ńeẽgatu* parce qu'il passe pour une langue de sauvages.

En entreprenant d'en rédiger le vocabulaire et la grammaire, je ne pense pas à l'utilité pratique de ceux qui liront ces pages; je sais que le *ńeẽńgatu* se meurt, et je veux lui dresser un mausolée, je veux rectifier certaines erreurs, je veux le montrer aux savants que mon travail pourra intéresser tel qu'il m'est apparu, et tel que je suis sûr qu'il est actuellement sur les rives de l'Amazone.

Patagonische Gesänge und Musikbogen.

Phonogrammaufnahmen und Einleitung von **Robert Lehmann-Nitsche,** Dr. phil. et med., Sektionschef für Anthropologie am Museum zu La Plata.

I. Einführung.

Obwohl erst in allerjüngster Zeit unter das Rüstzeug der forschenden Völkerkunde aufgenommen, ist der Phonograph doch sofort vom gleichen Augenblicke an, seinen Wert *ad aures* demonstrierend, vom simplen Unterhaltungsspielzeug zum wissenschaftlichen Apparate aufgestiegen. Bekannt sind ja die vor der Berliner anthropologischen Gesellschaft gegebenen Anregungen und bekannt die schönen Erfolge, die namentlich dem rastlosen Eifer des Prof. v. Luschan zu danken sind[1]. Sie veranlaßten mich, eine auch für hiesige Verhältnisse äußerst seltene Gelegenheit wahrzunehmen und die Musik der berühmten Patagonier oder Tehuelche[2] auf der phonographischen Walze zu fixieren. Zwar hatte ich schon vor einigen Jahren mit der von Hofrat Prof. Dr. Siegm. Exner geleiteten Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien in Verbindung gestanden, um Indianersprachen in bequemer und einwandfreier Weise von vorneherein mit gewiß dem besten der dem Forscher zugänglichen Apparate aufnehmen zu können, nachdem ich mich bisher mit dem üblichen Diktieren hatte behelfen müssen; aber die große Schwere desselben machte mir die Unmöglichkeit, ihn für ethnologische Zwecke zu benützen, ohne weiteres klar, und ich mußte den Plan fallen lassen. Nachher lernte ich aber während meines Aufenthaltes in Europa in der zweiten Hälfte des Jahres 1904 bei Prof. v. Luschan das Aufnahmeverfahren von Sprache und Musik vermittels der gewöhnlichen im Handel käuflichen Phonographen oder Graphophone kennen, und überraschend günstig sind ja die damit ohne weiteres zu erzielenden Resultate, welche, nach den Untersuchungen von O. Abraham und E. v. Hornbostel[3] zu urteilen, zum mindesten für musikwissenschaftliche, ich will nicht direkt sagen, rein linguistische Zwecke, vollkommen genügen.

Die Gelegenheit, mit phonographischen Aufnahmen unverzüglich zu beginnen, wurde mir förmlich aufgedrängt, kaum daß ich Mitte Jänner 1905

---

[1] von Luschan: Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien und die Bedeutung phonographischer Aufnahmen für die Völkerkunde. Zeitschrift für Ethnologie, 1904, S. 177—202.

[2] Spanische Schreibweise, in deutscher Tehueltsche.

[3] Abraham und von Hornbostel: Phonographierte türkische Melodien. Ebenda S. 203—221.

—: Über die Bedeutung des Phonographen für vergleichende Musikwissenschaft. Ebenda S. 222—233; Diskussion (Oppert, Stumpf, Hartmann, Bab, von den Steinen, Waldeyer), S. 233—236.

wieder in Argentinien glücklich angelangt war. Eine kleine Gesellschaft der südlichen Patagonier oder Tehuelche aus dem Territorium Santa Cruz, welche in der Weltausstellung zu Saint Louis sich hatte sehen lassen,[1] wartete, von da zurückgekehrt, hier in La Plata bereits auf den Abgang des Küstendampfers, der sie wieder in ihre Heimat, zunächst nach Rio Gallegos, bringen sollte. Es waren drei Erwachsene und ein alter Mann, ein altes Weib und ein Mädchen von etwa zehn Jahren. Ein anderer alter Mann war unterwegs auf der Schiffsreise von Nordamerika nach hier gestorben. Mit dem alten Ehepaare war nicht viel anzufangen. Die drei jungen Männer hingegen waren aufgeklärte Köpfe, sprachen vorzüglich Spanisch, und ich hatte mich bald mit ihnen angefreundet. Musikalisch waren freilich nur zwei, Casimiro und Bonifacio, beide junge Burschen von wohl über 20 Jahren, älter aussehend als sie in Wirklichkeit waren, prächtig an Gestalt und Wuchs, im Gesichtstypus sehr verschieden, obwohl, was indianisches Blut anbelangt, zweifellos reinrassig. Während nämlich Casimiros Kopf und Gesicht den Typus der patagonischen Riesenschädel oder Kephalonen wiedergibt, scheint Bonifacio noch anderes indianisches, vielleicht araukanisches Blut zu besitzen. Doch das nur nebenbei. Die ganze Truppe fühlt sich als echte Tehuelche und spricht unter sich nur ihr *Aônükün'k,* wie sich der Stamm selber nennt. Auf die vielen Verballhornisierungen der patagonischen Stammesnamen, von welchen die Bezeichnung „Tsoneka" die bekannteste und falscheste ist, einzugehen, ist hier indes nicht der Ort. Ich begnüge mich nochmals zu betonen, daß es sich hier um die südlichen Patagonier des Santa Cruz-Territoriums handelt, die von den nördlichen aus dem Territorium Chubut nur in der Sprache unbedeutend dialektisch verschieden sein sollen. Der Kultur nach besteht kein Unterschied.

Um zu phonographischen Aufnahmen zu gelangen, hatte ich keine Zeit zu versäumen. Trotzdem ich mich nun während meines zurzeit (Mitte 1905) bereits achtjährigen Aufenthaltes in La Plata unausgesetzt bemüht hatte, auch mit Tehuelche zusammenzukommen, war es jetzt doch das erstemal, daß mir dieses glückte, und da phonographische Aufnahmen von Sprache und Musik wegen der Transportschwierigkeiten der Walzen bei einer eventuellen Reise in Patagonien am dringendsten waren, kaufte ich unverzüglich eines der nordamerikanischen Graphophone der Columbia-Phonograph-Compagnie, die, wie eine Menge anderer Systeme, in relativ guter Qualität überall in Buenos Aires zu haben sind, wo die Vorliebe für Grapho- und Grammophonmusik die früheren Spieluhren und Spielwerke fast völlig verdrängt hat und geradezu zur Manie ausgeartet ist. In der Technik hielt ich mich genau an die von Abraham und v. Hornbostel gegebenen Vorschriften[2].

Von den rein sprachlichen Aufnahmen wurde ich nicht recht befriedigt; der Wert derselben liegt ja gewiß darin, daß die Leute ihre Texte in den Trichter hineinerzählen können, just wie ihnen der Schnabel gewachsen ist, und

---

[1] Eine ganz kurze Notiz darüber findet sich u. a. im American Anthropologist, 1905, S. 157.

[2] Abraham und von Hornbostel: Phonographierte türkische Melodien. Ebenda S. 203—221.

—: Über die Bedeutung des Phonographen für vergleichende Musikwissenschaft. Ebenda S. 222—233; Diskussion (Oppert, Stumpf, Hartmann, Bab, von den Steinen, Waldeyer), S. 233—236.

ohne den Fluß der Gedanken und der Rede verlangsamen oder ganz unterbrechen zu müssen, wie es beim Diktieren in die Feder nun einmal nicht zu ändern geht, und wodurch die ungezwungene natürliche Fassung und der Ausdruck des Gedankens zweifellos leidet. Beim Hineinsprechen in den Phonographen kann aber jedermann, nicht nur der Indianer, so natürlich reden, wie das überhaupt nur möglich ist, wenn er weiß, daß sein Wort aufgezeichnet wird. Auf jeden Fall muß man aber die betreffende Sprache genau kennen, um sie nach den Phonogrammen zu Papier bringen zu können; auch dann ist das zum Teil noch recht schwierig, und immer werden Lücken übrig bleiben, wo man beim besten Willen nichts Genaues hört. Bei einem unbekannten Idiom kann aber nur der Sprecher selbst oder jemand, der dasselbe womöglich als Muttersprache redet, die Phonogramme richtig verstehen und in die Feder diktieren, für beide Teile eine äußerst mühselige und trotzdem mitunter erfolglose Arbeit. An der Hand dieser Diktate lassen sich dann allerdings die Phonogramme studieren, mit welchem wissenschaftlichen Erfolge, müssen erst die Phonetiker entscheiden; aber auf jeden Fall sind die so erhaltenen Texte einwandfrei und ungekünstelt, soweit das überhaupt möglich ist. Die wenigen so von mir fixierten, die ersten, in welchen fortlaufende Erzählungen in dieser Sprache aufgezeichnet wurden, sollen späterhin veröffentlicht werden.

Mit dem zweiten Teil der Aufnahmen, der Musik, sollen sich die folgenden Zeilen beschäftigen, und wir haben schon daran erinnert, daß Phonogramme für musikwissenschaftliche Untersuchungen ein einwandfreies Material abgeben. Bei unseren Patagoniern handelt es sich um zweierlei, Gesang und Musikbogenmelodien, wie es schon im Titel absichtlich ausgedrückt worden ist. Ehe wir aber gesondert darauf eingehen, empfiehlt es sich, zunächst alle Literaturstellen, welche sich auf die Musik der Patagonier überhaupt beziehen, in chronologischer Reihenfolge kennen zu lernen. Erst nach einer solchen literarischen Revue werden wir uns kurz mit unseren eigenen phonographischen Aufnahmen beschäftigen, um die eigentliche fachwissenschaftliche Verarbeitung derselben den Herren Spezialisten zu überlassen, welche den zweiten Abschnitt dieser Abhandlung übernommen haben.

II. Die bisherige Literatur.

Gleich der erste Patagonier, den je ein Europäer zu Gesicht bekommen, „sang und tanzte“[1]. Nachdem nämlich Magellan und seine Leute schon zwei Monate in San Julian verweilt hatten, „erschien eines schönen Tages im Mai 1520, als es am wenigsten erwartet wurde, ein Mensch von gigantenhafter Gestalt. Er war beinahe nackt und sang und tanzte gleichzeitig und warf sich Sand auf den Kopf“. Magellan entließ ihn später zu seinen Gefährten, die inzwischen auch aufgetaucht waren. „Diese begannen sogleich ihren Tanz und Gesang, wobei sie den Zeigefinger zum Himmel streckten.“

Drake, der 1578 die patagonische Küste befuhr, hielt sich am längsten ebenfalls in San Julian auf und kam hier längere Zeit mit den Indianern in Berührung. Wahrscheinlich in diesem Hafen wurde die Gelegenheit zu den

[1] Pigafetta: Primo viaggio intorno al globo terracqueo. Milano 1800, S. 24 und 27.

folgenden Beobachtungen gegeben, die sich auf jeden Fall auf die Patagonier des heutigen Territoriums Santa Cruz beziehen[1]:

„Ihre Männer, denen der Tanz viel Freude macht, fabrizieren Musikinstrumente aus Baumrinde, die mit Fäden aus Straußdärmen wie mit Gitarrensaiten zusammengenäht und dann übermalt werden; darein kommen kleine Steine. Sie sind also unseren Kinderklappern in England ähnlich. Diese hängen sie mit Schnüren an ihre Gürtel, wenn sie mit dem Tanzvergnügen beginnen wollen."

Als Byron im Jahre 1764 zehn oder zwölf Meilen von dem östlichen Ende der Magellanstrasse an Land ging, machten seine Leute den Indianern viele Freundschaftszeichen, und diese bezeugten ihre Genugtuung, indem sie äußerst bizarre Weisen sangen und in die Hände klatschten[2].

Don Antonio de Viedma[3], der im Jahre 1780 mit der Gründung einer spanischen Niederlassung an der Mündung des Rio Deseado beauftragt war, kam dort viel mit den Eingebornen zusammen und hat uns eine Schilderung von ihnen hinterlassen, der ich folgende Stelle entnehme:

„Die Hexenmeister oder Hexenmeisterinnen müssen von Zeit zu Zeit ihr Amt ausüben und die F tische *(Camalasque)*, die alles Mögliche darstellen, unter Begleitung von zwei hohlen Kürbissen, die kleine Steinchen enthalten, ansingen. Diese Musik ist ebenso unangenehm wie ihre Stimme. In der gleichen Weise wird auch die Gottheit angerufen, um Krankheit oder Tod auf den Feind herabzusenden oder um Patienten zu heilen.

Wird jemand krank, so kommt sein Hausarzt und singt ihm mit so starker und mißtöniger, unangenehmer Stimme ins Ohr, daß der Patient davon allein sterben könnte. Wird's schlimmer, ladet der Herr Doktor seine Kollegen und die alten Weiber ein, ihm singen zu helfen, damit Tag und Nacht der Gesang nicht aufhöre. Im Falle eines tötlichen Ausganges ist aber nur der Hausarzt verantwortlich. Handelt es sich um ein junges Mädchen, so wird dies in einem besonderen, abseits von dem gemeinsamen Familienzelte, aus Ponchos hergestellten Zelte untergebracht, Männer oder verheiratete Frauen aber werden in jenem belassen. Liegt nun der Patient schon in den letzten Zügen, so ist der Gesang am stärksten, weil dann alle alten Weiber, die es überhaupt gibt, hingehen und singen; eins von ihnen, das an einem Stocke alle Schellen, die nur aufzutreiben waren, befestigt hat, lärmt damit mächtig und geht damit von Zeit zu Zeit um das Zelt herum, wobei die im Zelte selbst befindlichen alten Weiber ihre Schreierei verstärken.

Nach dem Tode weinen die Weiber aus der Verwandtschaft und Bekanntschaft des Verstorbenen, auch wenn sie keine Lust dazu haben, und seufzen so kläglich und jammervoll, daß man glaubt, sie rissen sich die Seele aus dem Leibe."

Der englische Kapitän Fitz-Roy erzählt von den Tehuelche der Gregory Bay ganz im Süden von Patagonien folgendes[4]:

„Unter verschiedenen Dingen, die man ihnen zeigte, um sie zu amüsieren, war auch eine musikalische Schnupftabakdose, die ich expreß zu dem Zwecke angeschafft hatte, ihr Erstaunen zu erregen; aber ich war überrascht, daß eine der ganz ordinären Pfeifen einen zehnmal stärkeren Eindruck auf sie machte. Diese Indifferenz musikalischen Tönen gegenüber hätte ich nicht vermutet, da sie ja häufig singen, wenn auch gewiß in monotoner Weise."

---

[1] Fletcher: The world encompassed by Sir Francis Drake; edited by Vaux, London 1854, Hakluyt Society, S. 50. — Die Mitteilung dieser sowie einer späteren Stelle (Roncagli) verdanke ich Herrn Felix F. Outes in Buenos Aires.

[2] Byron: Voyage autour du monde, fait en 1764 et 1765. Paris 1767, Préface S. LVI, LIX—LX.

[3] Viedma: Descripcion de la costa meridional del Sur, llamada vulgarmente Patagonia. Coleccion Angelis, Buenos Aires 1837, Tomo VI, S. 76.

[4] Fitz-Roy: Narrative of the surveying voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836. London 1839, Vol. I, S. 115.

D'Orbigny[1] berichtet nur, daß sie, wenn sie betrunken sind, in monotoner Weise singen, ohne in Zorn zu geraten.

Genauere Kenntnisse über die Tehuelche bekommen wir erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, wo die Erforschung Patagoniens mit der berühmten Reise des englischen Kapitäns Georges Chaworth Musters ansetzt, um durch Moreno und Lista fortgesetzt und durch den chilenisch-argentinischen Grenzstreit und seine endgültige Beilegung wesentlich gefördert zu werden, wobei sich wiederum Francisco P. Moreno die größten Verdienste erworben hat.

In Musters Reisewerke[2] finden sich eine Menge interessanter Stellen, in denen die Art und Weise der Tehuelche-Musik, so gut wie das für einen Reisenden nur möglich ist, beschrieben wird, namentlich erfahren wir aber daraus die Gelegenheiten, bei denen sich ihr musikalisches Bedürfnis Luft macht. Der Tehuelche Sam Slick, der Musters nach Santa Cruz begleitete, und dessen Skelett später von Moreno exhumiert wurde und sich jetzt im Museum zu La Plata befindet, war gewöhnlich heiterer Stimmung und während die Reisenden dahingaloppierten, „sang er ein indianisches Liedchen, das aus den in verschiedenen Tonarten vorgetragenen Worten *‚Ah dsche leh loo, Ah dsche leh loo'* bestand" (S. 35). Vor seiner Abreise von Santa Cruz erbot er sich, eine Probe von seiner Erziehung abzulegen, indem er ein Kirchenlied singen wollte, das ihm von der Mission her noch haften geblieben war, gab aber dabei deutlich zu verstehen, daß Grog eine passende Begleitung sei; da jedoch keiner vorhanden war, ging die Gelegenheit, durch seinen Gesang erbaut zu werden, verloren (S. 44, 54).

Bei den offiziellen Festlichkeiten im Leben der Tehuelche, nämlich bei Geburt eines Kindes, bei Eintritt der Mannbarkeit eines Mädchens und bei Hochzeiten, spielt Gesang und Musik eine große Rolle. Bei den beiden ersten Feiern (S. 189—190) ziehen während der Herrichtung des Festzeltes junge Männer um die aufgerichteten Zeltstangen und singen, während die Frauen mit den schauderhaftesten Zauberformeln und dem gräßlichsten Geheul einstimmen (S. 86). Dann folgt abends ein Schmaus und Tanz, und Musters gibt von dem ersten derartigen Balle, den er am Rio Chico, u. zw. aus Anlaß der ersten Menstruation eines Mädchens mitmachte, folgende anziehende Schilderung (S. 87):

„Nachdem die Mahlzeit zu Ende war, sagte mir Casimiro, am Abend werde ein Tanz stattfinden. Ich sah diesem ‚Kränzchen' mit großer Erwartung entgegen und bemerkte bald, daß einige der Frauen daran gingen, eine große Menge Brennholz zu sammeln, das außerhalb des Zeltes hingelegt wurde. Gleich darauf, als es anfing zu dämmern, wurde ein Feuer angemacht, zuerst außerhalb des geweihten Bezirkes. Die Frauen setzten sich alle in das rings umherstehende Gras, aber von den Männern, die, vier und die Musiker ausgenommen, schon im Grase saßen, etwas entfernt. Das Orchester bestand aus einer Trommel, die dadurch hergestellt war, daß man ein Stück Haut über einen Napf gespannt hatte, und aus einer Art Blasinstrument, das aus dem Schenkelbein eines Guanako gefertigt war, in welches man Löcher gebohrt hatte; es wird an den Mund gesetzt und geblasen oder auch mit einem kurzen Bogen gespielt, der eine Roßhaarsehne hat. Als alles fertig war, wobei einige der alten Hexen die

---

[1] D'Orbigny: Voyage dans l'Amérique méridionale. Paris-Strasbourg 1839—43, Tome II, p. 88—89.

[2] Musters: Unter den Patagoniern. Jena 1873.

ganze Zeit in ihrer melodischen Weise sangen, spielte das Musikkorps auf, und vier Indianer, in wollene Decken vermummt, so daß nur ihre Augen zu sehen waren, und die Köpfe mit Straußfedern geschmückt, marschierten in den Kreis hinein und fingen an langsam um das Feuer herumzuschreiten, indem sie nach der Musik Takt hielten. Nachdem sie zwei- bis dreimal herumspaziert waren, wurde das Tempo allmählich schneller, bis sie in einer Art Trab liefen, und als sie ungefähr das fünfte Mal die Runde machten, warfen sie, schnell nach der Musik tanzend, ihre Mäntel weg und zeigten sich geschmückt mit weißer Farbe, womit der ganze Leib beschmiert war, und jeder mit einem von der Schulter bis zur Hüfte reichenden Gürtel voller Glocken, die im Einklang mit den Schritten klingelten. Die ersten vier bestanden aus den Häuptlingen Casimiro, Orkeke, Crimè und Camillo. Nachdem sie mit großer Lebendigkeit (so daß sie manchmal beinahe ins Feuer getreten wären) getanzt und ihre mit Federn geschmückten Köpfe nach den Schlägen der Trommel in grotesker Weise auf beide Seiten geneigt hatten, traten sie ab, um auszuruhen, erschienen aber dann wieder und tanzten einen anderen Schritt. Als dies vorüber war, traten vier andere auf, und so ging es fort, bis alle, auch die Knaben, eine solche Tour getanzt hatten. Zuweilen trugen die Tänzer, um größeres Aufsehen zu machen, einen Bündel Binsen in der einen Hand. Gegen neun Uhr abends, wo jeder genug getanzt hatte, gab Casimiro das Zeichen zum Schluß. Die Musiker hörten auf zu spielen, und alle gingen zu Bette. Der Tanz war nicht ungraziös, wurde aber durch die abgeschmackten Bewegungen des Kopfes grotesk. Er war streng auf die Männer beschränkt, die Frauen durften bloß zuschauen."

Bei einer Hochzeitsfeier wird u. a. auch „die Braut von dem Bräutigam unter dem Jauchzen seiner Freunde und dem Gesange der Frauen nach seinem Toldo geführt" (S. 191).

Zum komplizierten Begrüßungszeremoniell beim Zusammentreffen zweier Horden gehört auch, daß eine auserlesene Schar alter Frauen singt und schreit, um den bösen Geist zu verscheuchen (S. 224). Auch beim Überbringen von Geschenken werden Frauen zum Singen (Musters nennt es „melodisches Geheule") mitgenommen (S. 226).

Daß in der Bezechtheit „Lieder geheult" werden (S. 151), darf nicht weiter wundernehmen, wenn man in den Berichten der Reisenden liest, wie die Indianer jede Gelegenheit zu alkoholischen Orgien benutzen.

Zu dem schon vorher erwähnten prophylaktischen Zwecke der Teufelsverscheuchung gehört es, wenn beim Abschied die alten Frauen recht schön singen, damit der Teufel den Abreisenden nicht in den Weg komme (S. 282), und hat der böse Geist den Indianer krank gemacht, so singen die alten Weiber, um jenen zu vertreiben und den Patienten zu heilen (S. 230).

Bei einem Todesfall ist Klagegesang eine natürliche Äußerung des Schmerzes der weiblichen Angehörigen des Verstorbenen. Beim Tode eines Kindes wird das Sattelzeug des Pferdes, auf dem es zu reisen pflegte, nachdem das Pferd selber getötet worden, verbrannt, ferner die Wiege und alles was dem Kinde gehörte, wobei die Frauen schreien und singen (S. 192). Als Musters auf der Rückreise nach Patagones begriffen war, wurden eine Menge Kinder krank; „auf jeder Seite hörte man die Klagen eines krank gewordenen Kindes und bei dem Jammergeschrei *‚Ah dsche leh lo'*, das die Frauen über ihre Lieblinge erhoben, konnte man fast die ganze Nacht nicht schlafen" (S. 263). „Es starben viele Kinder und das Lager hallte von den Klageliedern der Frauen wider" (S. 265). „Durch die eintönigen kläglichen Gesänge der Frauen wurden wir benachrichtigt, daß die Zahl der Kinder abermals durch einige Todesfälle vermindert worden sei" (S. 275).

Auf den Musikbogen Bezug hat folgende Stelle (S. 137): „Für die Indianer ist das Guanako ein in jeder Hinsicht nützliches Tier“. . . . „Aus dem Schenkelknochen schneiden sie Würfel oder stellen aus ihm ein musikalisches Instrument her“.

Letzteres ist dann auch auf S. 180 in Abb. 8 dargestellt: ein mäßiger Holzschnitt zeigt einen kleinen Bogen und einen sehr dicken Knochen, auf dem vier Ornamentgruppen mit drei Löchern abwechseln (siehe beistehende Wiedergabe von Musters Abb. 8).

Schließlich macht Musters noch folgende uns hier interessierende allgemein gehaltene Angaben (S. 185):

Patagonischer Musikbogen.
Nach Musters a. a. O. S. 180, Abb. 8.

„Die musikalischen Instrumente der Tehuelche habe ich schon beschrieben. In Teckel erfreuten wir uns außer dem einheimischen Orchester (Abb. 8) und dessen harmonischen Klängen, an die man sich bereits gewöhnt hatte, auch noch eines Kornets, mit welchem Jackechans Bruder oft unsere Abende belebte. Unter den Tehuelche konnten viele die gewöhnlichen Hornsignale blasen, die sie gehört hatten, wenn sie in Rio Negro oder in Punta Arenas waren, und die meisten von ihnen schienen ein gutes musikalisches Gehör zu haben. Ihre Gesänge jedoch klingen nicht melodisch und sind bloße Wiederholungen ganz sinn- und bedeutungsloser Worte. Casimiro sagte mir, früher hätten die alten Männer die Gewohnheit gehabt, die Sagen des Stammes und auch eine Art Gebet zu singen. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Sitte abgekommen ist. Ich versuchte bei verschiedenen Gelegenheiten über ihre Vorfahren Auskunft zu erlangen (S. 186), aber alle meine Bemühungen waren vergeblich. Als ich sie fragte, wie ihr Volk gereist sei, ehe Pferde ins Land kamen, konnten sie sich nicht vorstellen, daß dies je der Fall gewesen sei.“

Moreno, dessen erste große Reise nach Südpatagonien mit einem Mal weiße Flecken auf einem großen Teil der Karte von Patagonien verschwinden ließ, erzählt von dem Eindruck, den ein kleiner anspruchsloser Leierkasten auf die Tehuelche aus der Umgebung des Lago Argentino machte[1]:

„Eigentümliche Empfindungen ruft bei ihnen die Musik hervor. Diese musikalischen Äußerungen der menschlichen Kultur gefielen den Tehuelche ganz außerordentlich; die vier, die gerade anwesend waren, wußten nicht, wie sie ihre Zufriedenheit äußern sollten, als sie die fröhlichen französischen Weisen hörten. Von der Freude von uns Reisenden selber will ich lieber gar nicht reden; die Musik der ‚Fille de Madame Angot‘ und vor uns auf dem See die Treibeisstücke!“

Als Moreno auf gleichem Wege den Santa Cruz flußabwärts zur Insel Pavon zurückgekehrt war, besuchte er die Indianer, die inzwischen dort angekommen waren und am Flußufer ihre Zelte aufgeschlagen hatten, und beschenkte sie mit Glasperlen Decken und Schnaps. Die Nacht war daher für sie sehr fidel.

„Nur Chesko, zufrieden mit der Anwesenheit der schönen Losha und später wegen Alkoholzufuhr melancholisch gestimmt, nahm nicht Teil an der gemeinsamen Freude; er beschäftigte sich mit dem Cooll'à, dem Musikinstrumente der Tehuelche, strich mit einem hohlen Kondorknochen die Saiten dieser primitiven Violine und begleitete die ärmliche Weise, die er dem einfachen Instrumente entlockte, mit einer Art Gesang, der aus unzusammenhängenden Sätzen ohne Sinn bestand, die der verliebte Indianer nicht sprach, sondern eher stammelte.“

---

[1] Moreno: Viaje á la Patagonia Austral, emprendido bajo los auspicios del Gobierno Nacional 1876—1877, Tomo I, Buenos Aires 1879, S. 366, 445, 385.

Wenn in dem beigefügten Wörterverzeichnis der Tehuelchesprache für das Wort „Corneta" (Trompete) der Ausdruck *Co'olo* angegeben wird, so weiß ich nicht, ob das auf einem Irrtum beruht, da die Indianer für importierte Gegenstände gewiß das betreffende Fremdwort gebrauchen und kaum ein eigenes schaffen werden, oder ob, als sie nach einer einheimischen Bezeichnung dafür gefragt wurden, sie in der Verlegenheit diejenige für ihr einziges Musikinstrument, eben für den Musikbogen, angaben. *Co'olo* würde demnach Musikinstrument im allgemeinen bedeuten.

Der argentinische Paläontologe Florentino Ameghino kennt ihn auch, äußert sich aber nicht genauer betreffs der Art, wie er gespielt wird. Er spricht gelegentlich[1] von zwei der dazu gehörenden Streichknochen, die vom Rio Negro stammen. Es sind, sagt er, „zwei Kondorknochen, sehr gut poliert, mit mehreren Löchern, wonach zu urteilen es eine Art primitiver Flöten oder Violinen waren, wie sie noch jetzt die heutigen Tehuelche gebrauchen; die Oberfläche ist mit einer großen Zahl unverständlicher Zeichen bedeckt, gebildet aus klein punktierten Linien in verschiedenen Kombinationen".

Patagonischer Musikbogen.
Nach Roncagli a. a. O. Taf. I, Fig. 5.

Doch die Literatur wird immer genauer. Der italienische Marineoffizier G. Roncagli, Mitglied der 1882 von dem Kapitän Bove geleiteten antarktischen Expedition, war von diesem mit der Erforschung der Gegend zwischen Punta Arenas und Santa Cruz beauftragt worden und hat darüber später einen Bericht veröffentlicht, der u. a. folgende Angaben über die Tehuelche enthält[2]:

„Die Musik ist ihnen nicht gänzlich unbekannt; gelegentlich singen sie eine Art von Liedern ohne Rhythmus und Harmonie und spielen, um das Ensemble zu vervollständigen, ein besonderes Instrument; dies besteht aus zwei Stücken, einem kleinen mit Pferdeschweifhaaren gespannten Holzbogen und einer geglätteten Straußtibia. Den Bogen stützen sie gegen die geschlossene Zahnreihe und legen die vier ausgestreckten Finger der linken Hand auf die Sehne, dann lassen sie den mit Speichel befeuchteten Knochen auf den Pferdehaaren hin- und hergleiten und erhalten einen zitternden Ton, der seine Höhe wechselt, je nachdem ein, zwei oder alle Finger von der Saite aufgehoben werden.

Dieser Ton wird von dem Spieler gut wahrgenommen, weil er vermittelst der Zähne zum Gehirn weitergeleitet wird, aber der Zuhörer kann ihn gerade noch und auch nur bei vollkommener Stille hören".

Spegazzini hat im Jahre 1884 einen hochinteressanten Vortrag über seine patagonische Reise gehalten, der leider wenig bekannt geworden ist und

---

[1] Ameghino: La antigüedad del hombre en el Plata, Tomo I, Paris-Buenos Aires 1880, S. 496—497.

[2] Roncagli: Da Punta Arenas á Santa Cruz. Bollettino della Società Geografica Italiana, Ser. II, Vol. 9, 1884, S. 776—777.

u. a. folgende eindrucksfrische Schilderungen aus dem Leben der Tehuelche enthält, die für unser Thema von Wichtigkeit sind[1]:

„Der Mann ist im allgemeinen ein großer Faulpelz; außer jagen, Tiere abhäuten, Sattelzeug und Waffen herrichten, tut er nichts; sitzt ruhig hin, schwatzt mit den anderen Männern und spielt den *Kóóll(a)*; so verbringt er den Tag." — — —

„Eine andere Unterhaltung, die ihnen viel Spaß macht, ist das *Kóóll(a)*-Spielen. Dieses Musikinstrument ist eins der einfachsten und merkwürdigsten, die ich gesehen habe; es besteht aus zwei nicht miteinander verbundenen Stücken, erstens einem kleinen Bogen von hartem Holz, mit einem Bündel Pferdehaare gespannt, und zweitens einem Röhrenknochen vom Strauße mit 4 oder 5 Löchern auf einer Seite. Man spielt das Instrument in der Weise, daß man den Bogen mit der linken Hand an einem Ende festhält und das andere Ende an die Schneidezähne stützt, während man mit der rechten Hand den Straußenknochen über die Sehne streichen läßt."

Eines Tages befand ich mich in einem Indianerzelt am Rio Gallegos und plauderte gerade mit einem Chonosindianer (dem einzigen, den ich gesehen), welcher seit längerer Zeit unter den Tehuelche lebte und ziemlich gut Spanisch sprach; andere Indianer standen dabei und hörten uns zu; das Zelt war eins von denen, welche im Winter gebraucht werden und gehörig voll Rauch; die Temperatur darin war mild trotz der Kälte, die draußen herrschte. Da traf plötzlich eine schwermütige und nicht unangenehme Musik mein Ohr; es war, als ob eine Violine gespielt würde, aber in sehr weiter Ferne, und die Melodie schien ein Chopinscher Trauermarsch zu sein; ich hörte ein Weilchen zu, dann stand ich auf und ging aus dem Zelte, mich umzusehen; draußen hörte man aber nichts und ich überzeugte mich, daß im Zelte selber gespielt wurde. Richtig, in einer Abteilung desselben traf ich den alten Mérikan, uralt und blind; er lag auf dem Bauche und vertrieb sich die Zeit mit dem *Kóóll(a)*; ich betrachtete ihn eine lange Weile und lauschte mit wirklichem Genuß jener äußerst zarten, wenn auch sehr leisen und eintönigen Weise; ich erinnere mich noch, wie mich eine tiefe Traurigkeit, fast ein Anfall von Heimweh beschlich. Ohne zu wollen, vergaß ich ganz den Ort, wo ich mich befand und sah im Geiste wie in einem Spiegel mein Vaterland, meine Berge; ein weißes Häuschen, einige wohl bekannte liebe Gesichter .... aber plötzlich hörte die Musik auf, der Traum entschwand und ich befand mich .... in einem Indianerzelte in Patagonien.

Noch oft konnte ich seitdem den *Kóóll(a)* spielen hören, und immer machte es mir Vergnügen; der ‚Dr. Enrique', der Feuerländer, von dem ich schon gesprochen habe, spielte darauf sogar ein Stückchen aus der ‚Tochter der Madame Angot'. Wo hatte er's gelernt? In Punta Arenas!

Welch ein Unterschied zwischen der Tehuelchenmusik und der der afrikanischen Völker! Jene mild, traurig, still, diese ganz Funken und Feuer, voller Donner und Blitz! Die gleichen Unterschiede wie im Charakter der Kinder der patagonischen Einöden und der Dickichte Afrikas ...

Diese Musik der Tehuelche ist schön, nicht aber ihr Gesang, und gewiß noch mancher wird meiner Meinung sein, wenn er diesen hören würde. Das einzige, womit ich ihn vergleichen kann, ist das Froschgequake in den eurobäischen Sümpfen, ehe es regnet. Sowie mich die alten Indianerweiber nur ankommen sahen, setzten sie sich hin und begannen zu singen, bis ich jeder ein kleines Geschenk verabfolgt hatte und das tat ich möglichst schnell, um sie nicht zu lange zu ermüden.

Mehr oder weniger den gleichen Wert haben die Gesänge der Feuerländer; sie sind ohne irgend welchen Rhythmus und bestehen selten aus Worten, die etwas bedeuten; eher scheinen es Seufzer als Ausdrücke der Zufriedenheit zu sein."

Der argentinische Reisende Ramon Lista macht in seinem Buche über seine Forschungen und Entdeckungen in Patagonien gelegentlich Bemerkungen über die gesanglichen Leistungen der Tehuelche. An der Stelle, wo er die zweifelhaften Freuden schildert, welche das Logieren in einem Indianerzelte mit sich bringt, heißt es zuletzt[2]:

---

[1] Spegazzini: Costumbres de los Patagones. Anales de la Sociedad Cientifica Argentina, Bd. 17, 1884, S. 229, 234—236.

[2] Lista: Viaje al pais de los Tehuelches. Buenos Aires 1879, S. 42. — Mis esploraciones y descubrimientos en la Patagonia 1877—1880. Buenos Aires 1880, S. 60.

„Und kommt die Nacht und will man schlafen, balgen sich die Hunde oder irgend so ein altes Weib fängt einen schaurigen Sang an, der wegen seiner Länge gar nicht auszuhalten ist."

An einer weiteren Stelle[1] werden ebenfalls die Störungen der Nachtruhe veranschaulicht, als ein altes Weib einen unerträglichen Gesang, der die Nerven schrecklich angriff, im Gedenken an ihren schon vor zehn Jahren verstorbenen Ehegeliebter anstimmte und nicht zum Aufhören zu bringen war.

In dem letzten Buche Listas[2] schließlich, in welchem er sich mit den Patagoniern beschäftigt, ist das ganze fünfte Kapitel der Musik und was dazu gehört, gewidmet; wir lassen es ungekürzt in Übersetzung folgen.

„Es ist eigentlich nicht zu verwundern, wenn der Tehuelche die Musik fast gar nicht kennt; das einzige Musikinstrument, was er besitzt, besteht aus einem kleinen, etwa fußlangen und ein drittel Zoll dicken Bogen, aus biegsamem Holze gefertigt und mit einer Sehne aus Pferdehaaren versehen; ein polierter Knochen, auf dem mitunter Zeichnungen eingeritzt sind, fast immer ein Kondorhumerus (sollte eher Ulna heißen, L.-N.), dient zur Ergänzung. Der Bogen wird an einem Ende mit Daumen und Zeigefinger der linken Hand gehalten und mit dem andern Ende an die Zähne gestützt, der Knochen aber leicht mit Speichel befeuchtet und sanft über die Bogensehne hin- und hergeführt. Auf diese Weise und durch abwechselndes Aufheben von Zeige- und Ringfinger kommen zarte Töne zustande, die, wie die Indianer sagen, den Galopp des Pferdes oder das Rauschen des Windes nachahmen.

Dieses Lieblingsinstrument der Jugend heißt *Koolo*. Außer ihm gibt es noch die bekannte Trommel, ehemals hergestellt aus einer Art kleinem Gefäße von Buchen- oder sonst einem Holze, das mit einem Stück frischer Guanako- oder Hasenhaut überzogen wurde, die beim Trocknen sich fest anzieht und vollkommen gespannt bleibt.

Der *Koolo* bildet heute noch die Unterhaltung der Kinder in den heißen Sommerstunden, und die Trommel spielt auf zum Tanz, den die Indianer sehr lieben; sie wirkt mit bei allen freudigen Ereignissen des Lebens und wird mit zwei unbiegsamen leichten Stäbchen geschlagen.

Es gibt nur einen Tanz und der heißt ‚Straußentanz', wobei die Jugend und mitunter sogar die Alten die graziösen Bewegungen dieser Vögel nachahmen wollen, wann sie zur Brunstzeit einander suchen oder wann sie gemächlich hie und da eine Blume picken oder Insekten sammeln.

Die Geburt eines Kindes, das Durchbohren der Ohrläppchen zum Anlegen der silbernen Ohrgehänge (was nie vor dem vierten Jahre des Kindes stattfindet), die erste Menstruation, die Hochzeit usw. geben Veranlassung zu lärmenden Festlichkeiten, bei welchen man unter den Strahlen der Sonne oder im Dunkel der Nacht um die im Freien brennenden Feuer tanzt.

Das Interessanteste an diesen Festen ist der Umstand, daß nur die Männer tanzen, u. zw. mitten im Kreise der Frauen, welche ruhig sitzen bleiben, singen und mit den Händen klatschen.

Jene tanzen mit nackten Beinen und bloßem Rücken; auf der Brust tragen sie, mit einer Binde befestigt, schellenbesetzte Lederstreifen und auf dem Kopfe einige lange Straußenfedern. Der ‚Tanz' selber besteht aus vier Teilen; zu jedem einzelnen ist die Musik verschieden, und jedesmal, wenn eine neue Figur kommt, treten die Tänzer aus dem Kreise, um sofort im Gänsemarsch und in einem Schritt, den man beinahe gymnastisch nennen könnte, zurückzukehren.

Die Lieder oder Sangweisen der Tehuelche sind von einer verzweifelten Monotonie; wenn man sie Nachts in der Stille der Einöde hört, lösen sie keine angenehmen Empfindungen aus; sie erinnern etwas an das Geschrei des Käuzchens und scheinen das wirre Sausen und Seufzen des Windes nachzumachen[3]:

Ya yau güe
Ya yau güe
Ya gu gué

---

[1] Lista: Mis esploraciones etc. S. 96.

[2] Lista: Una raza que desaparece. Los indios Tehuelches. Buenos Aires 1894, S. 56—59.

[3] Man beachte, daß die folgenden Silben in der spanischen Schreibweise des Originals wiedergegeben sind; *güe* wäre also in deutscher *gue* (*u* und *e* getrennt zu sprechen), *gué* in deutscher *ge*.

Mai ya gu gué
Mai go yú
Mai go beyú
Eye mai gabu-yé.

Diese unübersetzbare Probe von traditioneller Poesie genügt zwar nicht, um über das musikalische Empfinden der Tehuelche ein Urteil zu bekommen; aber mag es sich auch um einen Gesang von Barbaren handeln, so zeigt er doch schon einen gewissen Grad von Kultur."

Die letzten Angaben in der Literatur schließlich stammen von ten Kate[1]; sie beziehen sich speziell auf den Musikbogen und wurden durch einen Artikel von Otis T. Mason über die geographische Verbreitung dieses Instrumentes veranlaßt, in welchem Patagonien ausgelassen war. Wir geben, um alles, was sich auf patagonische Musik bezieht, zusammen zu haben, erst ten Kate das Wort und kommen dann noch auf unsere eigenen Untersuchungen zu sprechen, ehe wir auf Masons Aufsatz und die dazu gehörenden Arbeiten eingehen. ten Kate schreibt:

Junger Tehuelche, den *Koh'lo* spielend.
Nach einer Photographie von H. ten Kate

„Prof. Otis T. Masons Abhandlung über die Musikbogen (Am. Anthr. X, Nr. 11) veranlaßt mich, einige Bemerkungen zuzufügen.

Eine weitere Verbreitungszone dieser Bogen ist Patagonien. Im August 1896 hatte ich Gelegenheit, im La-Plata-Museum einige Individuen aus dem westlichen Zentral-Patagonien anzutreffen. Einer von ihnen, ein Jüngling Tehuelche- und Araukaner-Mischblut[2], besaß ein merkwürdiges Musikinstrument, das ich bis dahin noch niemals gesehen hatte. Es besteht aus einem

[1] Ten Kate: Geographical distribution of the musical bows. American Anthropologist, 1898, S. 93—94.

[2] Ten Kate veröffentlichte später seine anthropologischen Untersuchungen über diesen wie über andere Indianer: Matériaux pour servir à l'anthropologie des Indiens de la République Argentine. Revista del Museo de La Plata, XII, 1904, S. 31—58.

sehr einfachen, ungefähr 30 *cm* langen Holzbogen mit einer einfachen, aus einem Bündel Pferdehaare hergestellten Sehne. Wenn der Indianer auf dem Instrumente spielte, hielt er das eine Ende des Bogens zwischen den Zähnen, das andere Ende mit der linken Hand. Die Sehne strich er, ähnlich wie mit einem Fiedelbogen, mit einem der langen Knochen des Kondors, den er mit der rechten Hand hielt. (Siehe die beigefugte Abbildung.) [Statt dieser reproduzieren wir die im Museum zu La Plata aufbewahrte Originalphotographie, nach welcher die von ten Kate veröffentlichte Zeichnung hergestellt wurde.]

Der hervorgebrachte Ton, obwohl ganz eigenartig und melancholisch, war nicht unangenehm. Er hat einen eigentümlichen, fremdartigen Reiz, charakteristisch für die einsamen Ebenen und stillen Seen des westlichen Patagoniens. Dieses Instrument heißt in der Tehuelchesprache *Koh'lo*, und es ist merkwürdig, daß dies Wort eine gewisse Ähnlichkeit mit *Hool*, dem Mayaworte für den Musikbogen, und mit *Kolove*, womit ihn die Eingebornen von Florida (Salomonsinseln) bezeichnen, aufweist.

Dieser *Koh'lo* wurde von dem Indianer für das La-Plata-Museum angekauft und wird jetzt dort in der ethnologischen Abteilung aufbewahrt (siehe weiter unten Abb *A*).

Was Prof. Masons Meinung anbelangt, ‚daß musikalische Saiteninstrumente den Eingebornen der westlichen Hemisphäre vor Columbus Ankunft unbekannt waren', so kann ich solche nach den gegenwärtig vorliegenden Beweisen nicht akzeptieren. Ich glaube im Gegenteil, daß der Musikbogen in seinen verschiedenen Formen ein primitives und infolgedessen sehr altes Instrument ist, nicht allein in Amerika, sondern überall in der Welt, wo er sich findet, und glaube, daß er an verschiedenen voneinander unabhängigen Stellen erfunden ist und sich nicht unbedingt von einem bestimmten Zentrum aus ausgebreitet hat."

Balfour schließlich in seiner Monographie über den Musikbogen[1], auf die wir noch eingehen werden, reproduziert eine der Stellen bei Musters und den Aufsatz von ten Kate, beides von uns wiedergegeben, und erwähnt ganz kurz, daß sich auch im Berliner Museum *Colo* befinden, mit der Bezeichnung ‚sowohl Flöte als Streichinstrument'. Er klagt über die Ungenauigkeit der Musterschen Angabe betreffs der Verwendung des Knochens als Flöte, neigt sich schließlich zu der Ansicht, daß eine Kombination von Flöte und Musikbogen vorliegen kann und sieht in ten Kates Aufsatz einen Beweis dafür, daß es sich bei Musters um einen wirklichen Musikbogen handelt. — Die Exemplare des Berliner Museums werden in dieser Arbeit später noch genauer beschrieben werden.

So weit diese literarische Übersicht über alles, was sich überhaupt auf die Musik der Tehuelche bezieht. Die einschlägigen Stellen wurden der Gleichförmigkeit halber in deutscher Übersetzung mitgeteilt und absichtlich ungekürzt gelassen, da sie sich in zum Teil seltenen und schwer zugänglichen Schriften zerstreut vorfinden, und es durchaus notwendig erschien, daß sich der Leser bequem ein selbständiges Urteil bilden konnte. Es ist gewiß möglich, daß sonst noch kurze Notizen gelegentlich einmal in der sehr zersplitterten Literatur vorkommen, obwohl ich den größten Teil derselben und oft mit negativem Erfolge durchgesehen habe, aber gewiß behandeln sie den Gegenstand nicht ausführlicher als die hier mitgeteilten, und wir haben nicht viel daran verloren. Für die eigentlichen musikwissenschaftlichen Untersuchungen des zweiten Teils, welchen dieser erste ja nur einleiten soll, dürfte es auch ziemlich gleichgültig sein, ob noch der oder jener Reisende die Patagonier habe singen hören.

Nun können wir zu den phonographischen Aufnahmen des Gesanges und der Musikbogenmusik übergehen.

---

[1] Balfour: The natural history of the musical bow. Oxford 1899, p. 48—50.

III. Meine phonographischen Aufnahmen.

Da die beiden musikalischen Individuen der Truppe, Casimiro und Bonifacio, willig waren, konnte ich Gesänge ohne weiteres aufnehmen. Den Phonograph und das Grammophon in Aktion kannten sie sehr genau von S. Louis her, das Wesen desselben war ihnen natürlich vollkommen fremd geblieben und praktischen Aufnahmen hatten sie auch nie beigewohnt. Daß man daraus die eigene Stimme unmittelbar wiederschallen hört, versetzte sie in grenzenloses Erstaunen, beinahe Bestürzung, begeisterte sie aber gleichzeitig so für die Sache, daß sie mir so viel sangen, als ich nur irgend wollte. Die Aufnahmen dürften im allgemeinen gelungen sein, obwohl ich erst allmählich mit den Feinheiten der Technik vertrauter wurde, und wir viel unter der Hitze des Sommers zu leiden hatten. Die Leute veranlaßte ich, genau so zu singen, wie es ihre Art war, durchaus nicht etwa mit deutlicherer Aussprache, was im Interesse einer leichteren Transkription recht wünschenswert gewesen wäre, auch nicht lauter oder leiser. So weit das mit dem Phonographen zurzeit überhaupt möglich ist, geben daher die Phonogramme ein getreues Echo des Tehuelche-Gesanges, u. zw. dessen, was die Leute bei guter Laune singen, nicht etwa therapeutische und Klagegesänge (siehe Musters). Dieser besteht aus Silbenkomplexen, die absolut keine Bedeutung haben, wie ich genau feststellte, und die immerzu mit geringen Variationen wiederholt werden. Ich stellte ausdrücklich fest, daß die Leute nur solche und keine andere Art Gesang kannten.

Um ein möglichst genaues musikwissenschaftliches Studium zu ermöglichen, nahm ich auf jeder Walze nur ein Motiv auf, nur auf Walze I zwei, das zweite Motiv wurde aber auf Walze II wiederholt.

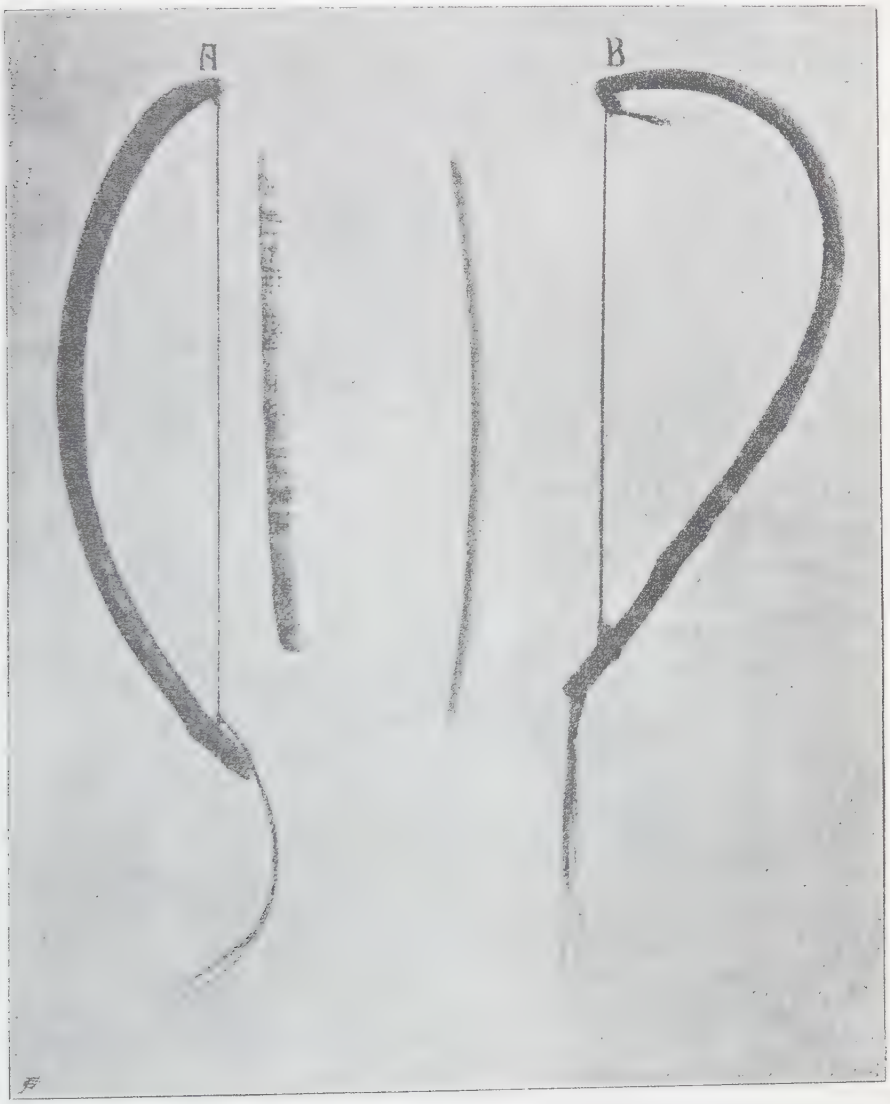
Vier der Aufnahmen wurden ein paar Tage später wiederholt, nachdem ich die ersten Aufnahmen hatte zu Gehör bringen lassen; trotz meiner Aufforderung, genau so wie früher zu singen, weichen sie naturgemäß von der ersten etwas ab. So sind im ganzen 50 verschiedene Melodien auf ebensoviel Walzen phonographiert worden.

Die Texte zu den Gesängen ließ ich mir unmittelbar nach der Aufnahme von dem Sänger selber diktieren. Walze I bis X ist von Casimiro besungen, die übrigen von Bonifacio, der nicht zusammen mit seinen Gefährten abreiste und noch längere Zeit in La Plata blieb. In einem Verzeichnis habe ich laufende Nummer, Datum der Aufnahme und Anfang des Textes eines jeden Motives zusammengestellt, außerdem Phonogramm I und II genau textlich analysiert, eine recht mühsame Aufgabe. Beide Verzeichnisse finden aber im zweiten, rein musikalischen Abschnitt im Zusammhang mit den fachwissenschaftlichen Untersuchungen ihren richtigen Platz.

Recht begierig war ich, die Musikbogenmusik zu fixieren. Im Museum zu La Plata ist zu dem von ten Kate erwähnten Exemplare *(A)* inzwischen noch ein weiteres hinzugekommen *(B)*. Beide wurden von Casimiro frisch mit Pferdeschweifhaar besaitet, um darauf besser spielen zu können (siehe Abbildung auf S. 929.).

Die Bogen sind recht klein (die Sehne 25 resp. 28 *cm* lang), kaum kleinfingerdick und aus einem mit dem Messer roh entrindeten Ästchen, jedenfalls

der patagonischen Buche *(Notofagus antarctica),* hergestellt. Auf derjenigen Hälfte, welche an den Mund gestützt wird, sind beide Krümmungsaußenseiten mit dem Messer abgeflacht, so daß sich der Bogen im oberen Drittel stärker krümmen kann, ohne indes viel von seiner Widerstandsfähigkeit einzubüßen. An diesem oberen Ende ist auch eine Kerbe zum Befestigen des einen Endes



Patagonische Musikbogen aus dem Museum zu La Plata.

der Roßhaarsehne eingeschnitten, deren anderes Ende lang gelassen und um das untere Ende des Bogens herumgeschlungen wird. Beim Spielen stützte Casimiro den Bogen gegen die geschlossene Zahnreihe und konnte durch Aufheben der drei mittleren Finger und Andrücken an die Sehne vier verschiedene zarte summende Töne erzielen, wenn er mit dem vorher quer durch den Mund gezogenen Knochen, den er in der rechten Hand hielt, darüber

hinstrich. Dabei hockte er sich mit gekreuzten Beinen auf die Erde, und in dieser Stellung habe ich ihn photographiert, um die Art des Spielens recht anschaulich zu machen. Eine besondere Stellung oder sonstiges beim Gesange war nicht wahrzunehmen. Man erkennt auf dieser ganz unabhängig und unbeeinflußt von ten Kates Abbildung aufgenommenen Photographie die genau gleiche Haltung des Instrumentes wie auf jener.

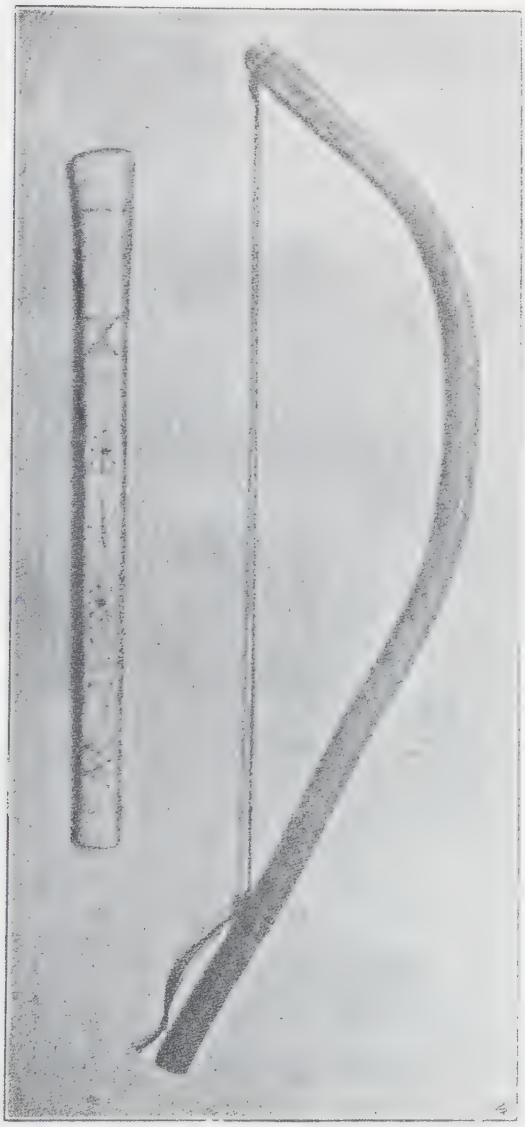
Casimiro, den *Kolo* spielend.

Nach einer Photographie von R. Lehmann-Nitsche.

Die Knochen sind beide Kondorulnen-Diaphysen von der rechten resp. linken Seite, deren Epiphysen sorgfältig mit einem scharfen Messer quer durch abgetrennt sind. Da der Knochen „lufthaltig" und ohne Spongiosa ist, entsteht so eine lange dünnwandige, leicht gebogene Röhre, die gewiß beim Schwingen der Pferdehaarsaite tonverstärkend wirkt. Die Oberfläche ist beim Reinigen des frischen Knochens von Periost etc. und speziell zum Entfernen der longitudinalen Höckerreihe mit dem Messer abgeschabt und dementsprechend vielfach höckerig und uneben. Der eine der beiden Knochen *(B)* aus dem La-Plata-Museum zeigt weiter keine Verzierungen, und solche unverzierte scheinen jetzt häufiger in Gebrauch zu sein. Der andere *(A)* hat auf der planen Fläche ein einfaches geometrisches Ornament aus Punkten und Strichen eingeritzt,

zu dem auch drei Löcher gehören, welche die Knochenwandung perforieren. Die Punkte stehen entweder in Gruppen oder sind durch feine Linien zu einer geometrischen Figur miteinander verbunden.

Was schließlich die einheimischen Bezeichnungen anbelangt, so wurde mir für das ganze Instrument *Kolo*, für den Bogen *T'kchā* (deutsche Schreibweise), für die Pferdehaarsehne *T'ār*, für den Knochen *T'kchôo* mitgeteilt. Das Wort für Bogen im allgemeinen lautet *Kchā*, für Knochen *Kchôo*, leider habe ich verabsäumt, die Bedeutung des *T'* zu ermitteln.



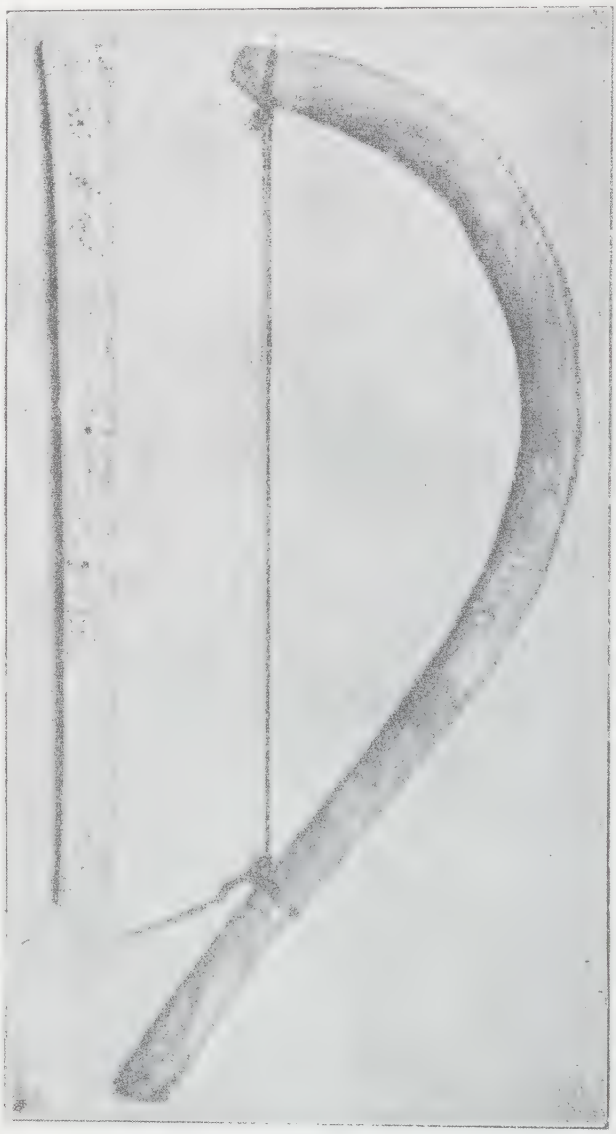
Südpatagonischer Musikbogen aus dem Berliner Museum für Völkerkunde.
(VB 96 1/2 n. Gr.)

Auch im Berliner Museum für Völkerkunde befindet sich ein patagonischer *Kolo*, worauf schon Balfour l. c. p. 49—50 (Anm.) kurz hingewiesen hat, und Herr Dr. Max Schmidt hatte die Liebenswürdigkeit, folgende Beschreibung hier einzuschalten:

Beistehende Abbildungen geben zwei Musikinstrumente aus Südpatagonien wieder, welche sich im Berliner Museum für Völkerkunde befinden (VB 96 und VB 97). Diese Musikinstrumente bestehen aus einem Holzbogen mit Roßhaarsehne und einem Vogel-Röhrenknochen. Der letztere ist mit eingeritzten geometrischen Figuren ornamentiert und mit zwei Schall löchern versehen. Bei VB 96 ist auch das Bogenholz durch eine Reihe nebeneinander liegender Dreiecksfiguren ornamentiert.

Ob die Musikbogenmusik sich nach den Phonogrammen studieren läßt, kann ich beim Abfassen dieser Zeilen nicht wissen, hoffe es aber. Da ich selber die Aufnahmen gemacht, höre ich natürlich die Phonogramme und erkenne auch die sehr leise Melodie, weiß aber nicht, inwieweit das für andere möglich sein wird. Mühe habe ich mir gewiß damit gegeben, nicht weniger wie Casimiro selber, der einzige aus der Truppe, der *Kolo* spielte, und von dem auch die sechs Melodien her-

rühren. Nach vergeblichen Versuchen, hörbare Phonogramme zu erzielen, kam ich auf die Idee, das nicht an die Lippen gestützte Ende des Musikbogens auf den Rücken einer Gitarre anstemmen und das Schallloch derselben direkt vor den Aufnahmetrichter des Phonographen halten und den Bogen so stark als möglich streichen zu lassen. So wurde der Ton wesentlich verstärkt. Casimiro und seine Gefährten halfen redlich mit, daß die Gitarre immer in der richtigen Stellung verblieb, und hatten ersichtlich selber Interesse daran, daß die Aufnahmen gelangen.



Südpatagonischer Musikbogen aus dem Berliner Museum für Völkerkunde.
(VB 97 1/2 n. Gr.)

Fassen wir nun knapp alles zusammen, was von der Musik der Tehuelche bekannt ist. Was den Gesang anbelangt, so kennen sie nur noch ein Singen auf sinnlosen Silben, während Lieder und Gebete nicht mehr wie früher gesungen werden. An den diesbezüglichen Angaben Musters zu zweifeln liegt kein Grund vor. Dieser jetzige Gesang (Silbenkomplexe ohne Sinn, die dem Ohr des Sängers schön klingen) hat sich offenbar unverändert als altertümliche Dauerform von den allerältesten Zeiten her so erhalten, wie er nach theoretischen Erwägungen ja die erste gesangliche Leistung des Urmenschen darstellt; ich glaube nicht, daß wir in ihm eine Degeneration des Liedergesanges (Worte mit Sinn und ganze Sätze) zu erblicken haben, der sich gewiß separat entwickelte und später wieder verloren ging. Darin liegt auch meines Erachtens das große wissenschaftliche Interesse unserer patagonischen Phonogramme.

Alle Autoren beschreiben den Gesang mehr oder weniger ausdrucksvoll, jeder in seiner Weise, und als erste haben Musters und Lista den Text dazu aufzuzeichnen versucht.

V. Der patagonische Musikbogen.

Der Musikbogen ist ein so eigentümliches Musikinstrument, daß er eine genauere Betrachtung verdient. Abgesehen von der heute nicht mehr üblichen Rassel (Drake 1578, Viedma 1780), über deren Auffassung als Musikinstrument sich außerdem streiten läßt, und der Trommel (Musters 1870), ist es ja das einzige musikalische Instrument der Tehuelche, das dem Musiker wirkliche Betätigung seiner künstlerischen Befähigung gestattet. Aus der chronologischen Übersicht der Literatur geht aber hervor, daß sie ihn erst seit kurzem, seit Musters' Zeit, alles in allem wohl also etwa seit Mitte des XIX. Jahrhunderts besitzen, und es ist nicht anzunehmen, daß den älteren Beobachtern, die mit den Indianern Patagoniens in nähere Berührung getreten sind, ein so auffallendes Musikinstrument entgangen wäre. Seine Form variiert nur hinsichtlich des Streichknochens, der aus den langen Röhrenknochen vom Guanako, Kondor oder Strauße hergestellt wird.

Die Frage, wie die Patagonier zu ihrem Musikbogen gekommen sind, ob sie ihn selbständig erfunden oder anderswoher entlehnt haben, erhebt sich daher ganz von selbst. Versuchen wir, ihn bei den in Betracht kommenden benachbarten Indianerstämmen aufzufinden.

Die Ona auf der Insel Feuerland, der südlichste Zweig der Tehuelche jenseits der Magellanstraße, singen und bringen gelegentlich mal auf einer frischen Vogelluftröhre durch Hineinblasen und Zusammenquetschen der Kehlkopfpartie mit den Fingern quitschende Töne hervor. Das ist alles; Musikinstrumente kennen sie nicht. (Nach eigenen Ermittlungen in Feuerland selber und persönlichen Mitteilungen von Lucas Bridges.)

Die südlichen Nachbarn der Ona, zwischen Beagle-Kanal und Kap Horn, die Yámana, kennen den Bogen ebenfalls nicht. Es wird nur berichtet, daß sie singen[1].

Wilkes hat uns sogar von den Yámana von Orange Harbor, westlich von Nassau Bay, aus dem Jahre 1839 die Noten zu zwei Liedchen übermittelt[2].

Über den letzten feuerländischen Stamm, die Alacaluf, in den Kanälen westlich der Magellanstraße, fehlen genauere Notizen, aber bei der großen Gleichförmigkeit des Kulturbesitzes der feuerländischen Eingebornen kann das Fehlen des Musikbogens als sicher gelten.

---

[1] Bridges: La Tierra del Fuego y sus habitantes. Boletin del Instituto Geográfico Argentino, XIV, 1893, S. 239.

[2] Charles Wilkes: Narrative of the United States Exploring Expedition during the years 1838, 39, 40, 41, 42. Vol. I. Philadelphia 1844.

Die beiden hier interessierenden Stellen geben wir des Interesses und der Seltenheit der bibliographischen Quelle wegen unverkürzt wieder: p. 129: "They were found to be great mimics, bot in gesture and sound, and would repeat any word of our language, with great correctness of pronunciation. Their imitations of sounds were truly astonishing. One of them ascended and descended the octave perfectly, following the sounds of the violin correctly. It was then found he could sound the common chords, and follow through the semitone scale, with scarcely an

Von direkten Nachbarn der Tehuelche, mit welchen sie ja von jeher in freund- und feindschaftlichen Beziehungen gestanden haben, kämen zunächst die Puelche aus dem Übergangsgebiet zwischen Pampa und Patagonien in betracht, die jetzt bis auf vereinzelte Individuen ausgestorben sind. Vergebens suchen wir bei d'Orbigny, dem einzigen Reisenden, der sie genauer beschrieben, nach dem Musikbogen bei ihnen, den d'Orbigny genau kennt, da er ihn von den Araukanern erwähnt (siehe weiter unten). Er sagt von ihnen nur ganz allgemein, daß sie im Rausche monoton singen, ohne in Zorn zu geraten (siehe weiter unten). Es ist auch kaum anzunehmen, daß die schon damals nicht zahlreichen Puelche, die im XVIII. Jahrhundert durch die Pocken außerordentlich dezimiert waren, bedeutenden Einfluß auf die Kultur der benachbarten Indianerstämme gehabt hätten. Dies war jedoch durchaus der Fall mit den Araukanern, die wir als das eigentliche Kulturelement des südlichsten Teiles von Südamerika aufzufassen haben. Bei ihnen finden wir in der Tat den Musikbogen!

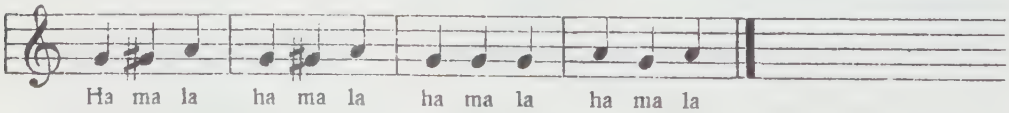
Alle alten Daten über die Araukaner sind von Don Toribio Medina in seinem Werke über die Ureinwohner Chiles größtenteils in wörtlichen Zitaten zusammengestellt worden, so daß wir darin bequem und rasch nachschlagen können[1]. Abgesehen von allgemeinen Angaben über den Gesang werden als Musikinstrumente der alten Araukaner angeführt (S. 301): kleine Trommel, Schneckenschalenhorn, Trompete und Flöte, letztere in verschiedenen Arten, mitunter (S. 297) aus dem Schienbeine der getöteten Feinde hergestellt; augenblicklich hätten sie nur noch eine Rohrpfeife. Vom Musikbogen ist bei Medina nirgends die Rede.

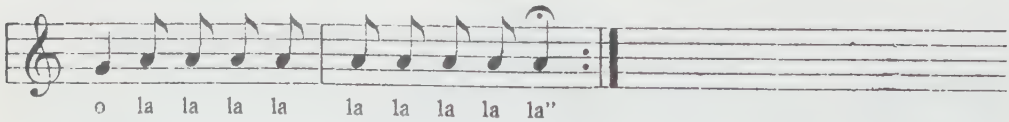
Alcides d'Orbigny, der bei Carmen de Patagones an der Mündung des Rio Negro in den Atlantischen Ozean häufig mit Pampaaraukanern zusammenkam, spricht[2] ganz allgemein von ihrem monotonen Gesinge im

---

error. They all have musical voices, speak in the note G sharp, ending with the semitone A when asking for presents, and were continually singing

p. 13, I: "Their mode of expressing friendship is by jumping up and down. They made Messrs. Waldron and Drayton jump with them on the beach, before entering the hut took hold of their arms, facing them, and jumping two or three inches from the ground, making them keep time to the following song





[1] Medina: Los aborijenes de Chile. Santiago 1882.

[2] D'Orbigny: Voyage dans l'Amérique méridionale. Paris—Strasbourg 1839—43, Tome II.

Rausche (S. 88—89) und von ihrem therapeutischen Gesange bei Behandlung eines Patienten (S. 253), spezieller aber (S. 89) von den Musikinstrumenten, mit welchen zum Tanze aufgespielt wird. Es sind dies zunächst eine fünflöcherige Rohrflöte, auf welcher einige dumpfe monotone näselnde Töne hervorgebracht werden; „sie erhalten ferner eine Art plumper Musik dadurch, daß sie einen großen Vogelknochen auf einem Bogen, dessen Sehne durch Pferdehaare gebildet wird, reiben oder auch damit in eine Kalabasse blasen".

A. Guinnard, welcher drei Jahre von den Indianern in Gefangenschaft gehalten wurde, hat später seine Erlebnisse veröffentlicht[1]. Obwohl auf dem Titel des Buches „Patagonier" steht, handelt es sich, wie aus den Angaben über die Sprache hervorgeht, um Araukaner, die ja mit den Tehuelche und den jetzt fast ausgestorbenen Puelche auch in Nordpatagonien angetroffen werden. Als Musikinstrumente zählt er auf: Flageolett, Violine, Gitarre, Trommel und Flöte. „Die Violine besteht aus zwei Pferderippen, die eine Art von Fiedelbogen darstellen; die Sehne (offenbar aus Pferdehaar, L.-N.) ist straff gespannt und wird mit Speichel benetzt. Gespielt wird in der Weise, daß man eine Sehne mit der andern streicht. Dabei kann jedes Stück ohne Unterschied als eigentliche Violine oder als Bogen dienen. Dasjenige, welches das eigentliche Instrument bilden soll, wird zwischen die geschlossenen Zähne genommen und horizontal mit der linken Hand gehalten. Das andere ist dann der Bogen und wird lebhaft hin- und hergeführt. Durch solches Hin- und Herkratzen kommen leise Töne zustande, die von den unbeschäftigten Fingern der linken Hand in genau derselben Weise, wie es unsere Musiker tun, moduliert werden. Die Indianer können zwar nicht verschiedene Weisen spielen, aber sie reproduzieren sehr geschickt einige Worte ihrer gutturalen Sprache."

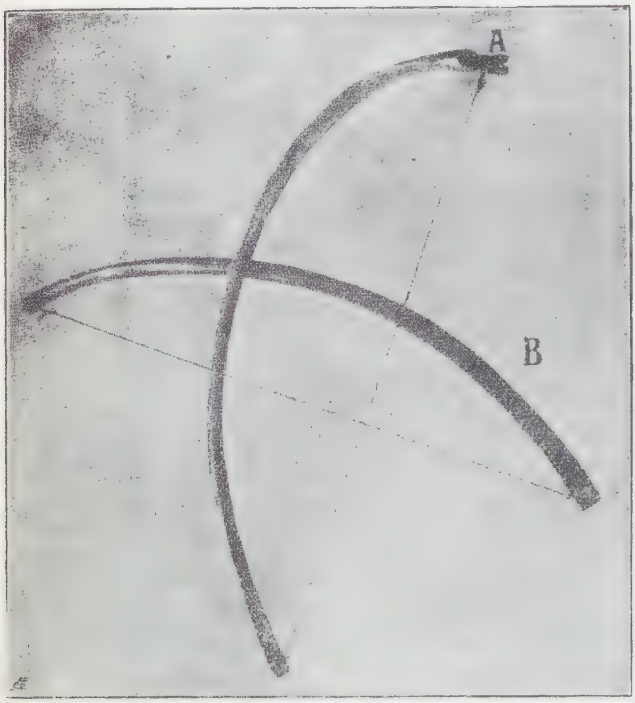
Solche Musikbogen waren auch in Genua auf der anläßlich der 400jährigen Wiederkehr der Entdeckung Amerikas veranstalteten Ausstellung zu sehen und Hamy hat sie beschrieben[2]. Sie stammten vom Rio Quarto in der argentinischen Provinz Cordoba und, obwohl nicht ausdrücklich angegeben, kommen nur die Araukaner in betracht, womit auch das von Hamy dafür mitgeteilte Wort *Quinquer caliné* (verdruckt) in Einklang steht, welches Guevara (siehe weiter unten) sicher richtiger *Quinquecahue* (spanische Schreibweise, in deutscher *Kinkekahue*) schreibt. Sie sind „hergestellt aus einer Rinderrippe mit Einkerbungen, zwischen welchen Pferdehaare ausgespannt sind, die mit einem ebenfalls mit Pferdehaaren bespannten Holzbogen gestrichen werden. Die Indianer spielen auf diesem primitiven Instrumente etwa wie wir auf der Violine spielen, stützen aber dabei das eine Ende der Rippe an den Mund und variieren die Töne mit der linken Hand, während die rechte den Holzbogen über die Sehne gleiten läßt".

Thomas Guevara, dem wir die letzte geschlossene Darstellung über die Kultur und Geschichte der Araukaner in ihren chilenischen Stammsitzen

[1] Guinnard: Three years' slavery among the Patagonians. London 1871, S. 196.

[2] Hamy: Étude sur les collections américaines réunies à Gênes à l'occasion du IVe Centenaire de la découverte de l'Amérique. Journal de la Société des Américanistes de Paris, I, 1895/96, S. 26. — Abgedruckt in: Decades Americanae, 3e et 4e déc., Paris 1898, S. 173.

verdanken[1], erwähnt bei Aufzählung ihrer Musikinstrumente auch die „*Quinquecahue* genannte Violine, gebildet aus zwei mit Pferdehaar bespannten Weidenrutenbogen", um sich mit dieser knappen Angabe zu begnügen. Die übrigen von Guevara aufgezählten araukanischen Musikinstrumente sind zwei Arten von Trommeln, eine Pfeife (früher aus Stein oder dem Schienbein der zum Tode verurteilten Gefangenen hergestellt), ein 4 bis 5 *m* langes „Alphorn", das Ochsenhorn, eine Art Flöte, eine Tute, Kürbisrasseln (jetzt durch die europäische Schelle ersetzt), Muschelklappern und gelegentlich die moderne Militärtrompete.



Araukanischer Musikbogen.

Herr Luis Maria Torres aus Buenos Aires hat, wie er mir erzählte, als Knabe, also in den achtziger Jahren, einen Pampa-Araukaner, der in seinem elterlichen Hause beschäftigt wurde, öfters den Musikbogen spielen hören. Das Instrument bestand aus zwei mit Pferdehaaren bespannten großen Rippen vom Pferd oder Rind, die ineinander hingen, also nicht voneinander zu trennen waren. Der Indianer hielt den einen Bogen mit der linken Hand an den Mund gestützt und strich mit der Saite des anderen, in der rechten Hand gehaltenen, von unten her über die Saite des ersten Bogens. Dadurch, daß er den linken Zeigefinger auf der Sehne des ersten Bogens hinauf- und hinuntergleiten ließ, konnte er Läufer und gewiß eine Oktave spielen, nicht die paar Töne wie Casimiro, der die einzelnen Finger der linken Hand (Zeige- bis Ringfinger) aufhob und andrückte. So spielte er ziemlich weit hörbare Stückchen, von denen einige das Getrappel der Pferde nachahmen sollten (man vergleiche die analoge Angabe Listas betreffs der Tehuelche).

Seit der Vernichtung der Selbständigkeit der argentinischen Araukaner durch General Roca wurden viele Gefangene und solche, die sich freiwillig ergeben hatten, in den argentinischen Provinzen zerstreut und sind jetzt als Soldaten, Feuerwehrleute, Polizisten, Ordonnanzen usw. überall anzutreffen. Auch hier in La Plata gibt es eine Anzahl Familien. Ich erkundigte mich nach dem

[1] Guevara: Historia de la civilizacion de Araucania. Anales de la Universidad de Chile, Tomo 104, 1899, S. 502. — Buchausgabe Bd. I, 1900, S. 282.

Musikbogen und der *„Kinküllkahué“* war ihnen wohlbekannt. Einer der Leute fertigte mir auch ein Exemplar, wie er es von früher her kannte (siehe die nebenstehende Abbildung); selber spielen konnte er es allerdings nicht und zufälligerweise ist auch momentan in La Plata kein Musikbogenvirtuose aufzufinden, mein Gewährsmann war aber mit der Sache vollkommen vertraut. Er hatte Rinderrippen genommen, die er gerade zur Hand hatte, obwohl gewöhnlich Pferderippen verwandt werden, die besser sein sollen. Die beiden Bogen hängen ineinander, genau so wie wir es eben in der Mitteilung des Herrn Torres kennen gelernt haben. Der das eigentliche Instrument darstellende Bogen *(A)* ist (entgegen der Angabe bei Guinnard) von dem Streichbogen *(B)* verschieden, denn zu letzterem wird gewöhnlich eine der kürzeren und weniger gekrümmten Rippen benützt; bei unserem Exemplare (siehe die nebenstehende Abbildung) war dafür nicht der ganz geeignete Knochen zur Hand gewesen. Vor dem Spielen wird die Pferdehaarsehne mit Holzkohle eingerieben. Der Musiker spielt nur auf dem Bogen, er singt nicht etwa auch dazu, aber sein Gefiedel soll genau das ausdrücken, was sonst der Gesang. Gespielt wird das Instrument so wie wir es eben angegeben haben. Phonographische Aufnahmen durch Araukaner, die es spielen können, und die sich schon noch werden auffinden lassen, will ich aber erst vornehmen, bis ich aus dem zweiten Teil dieser Abhandlung ersehen kann, ob die bisherigen der Tehuelche-Kolo-Musik auch verwertbar sind. Aber auch im negativen Falle behalten die im vorhergehenden gemachten Angaben über den Musikbogen einen gewissen Wert.

Wir haben somit bei den Araukanern den Musikbogen in sehr interessanten und äußerst archaischen Variationen (Pferde- oder Rinderrippe!), u. zw. erst seit Anfang des XIX. Jahrhunderts (d'Orbigny). Wie sind sie nun auf ihn gekommen? Was zunächst die diesbezüglichen Beziehungen zwischen Araukanern und Patagoniern anbelangt, so glaube ich mit der Annahme nicht fehl zu gehen, daß die Tehuelche, bei denen er später auftritt als bei den Araukanern, ihn wie sonstige Zierden des Lebens von diesen entlehnt und in seiner ursprünglichen Form, Bogen + Knochen, beibehalten haben, während sich diese Kombination bei den Araukanern nur im Anfang, später nicht mehr findet und sich zu einer komplizierteren, Bogen + Bogen, entwickelt hat, wobei indes die archaische Ausbildung mitunter erhalten blieb. Außerdem sind die Araukaner ein sehr musikalisches Volk und besitzen eine Menge Musikinstrumente, während die Tehuelche auch hierin in primitiven Verhältnissen stehen geblieben sind.

Wie kamen nun die Araukaner auf diese eigentümliche Idee? Von selber oder nicht? Die Literatur läßt uns zur Lösung dieser Frage auch diesmal wie so oft im Stich. Die Pferdehaarsehne ist als solche zunächst einmal europäisch. Hat sie vielleicht eine Sehne aus einer anderen Substanz (Darmsaite etc.) ersetzt? Kaum! Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, als ob wir im araukanischen (und damit dem patagonischen) Musikbogen eine originelle Kombination alter europäischer Musikinstrumente vor uns haben, des großen Bogens für Baß oder Cello und irgend einer Flöte oder Querpfeife. Auf dem Streichknochen versuchen die Tehuelche zu blasen (Musters) und die Araukaner bliesen daraus in große Kalebassen (d'Orbigny), und die Löcher auf den

verzierten Exemplaren sind wohl ursprünglich nicht wie jetzt rein ornamental gewesen. Am wahrscheinlichsten dürfte sein, daß der eigentliche Musikbogen den Araukanern Chiles durch afrikanische Sklaven vermittelt wurde, welche ja sehr bald nach der Conquista dort eingeführt wurden. Nach Aufhören der Einwirkung des afrikanischen Elements konnte er sich dann eigenartig kombinieren und variieren. Für afrikanischen Ursprung spricht, daß vielfach die eigentümliche Gangart von Tieren damit nachgemacht wird; die Damara (Balfour l. c. p. 6) imitieren darauf den Galopp oder Trab verschiedener Tiere, nach einer genaueren Quelle den ungeschickten Galopp der Giraffe, den scharfen Trab des Zebra und die munteren Kapriolen der zierlichen Gazelle; die Araukaner (vgl. Torres) das Getrappel der Pferde, die Tehuelche (vgl. Lista) den Galopp des Pferdes oder das Rauschen des Windes. Für afrikanischen Ursprung spricht ferner vielleicht das gelegentliche Vorkommen des Doppelbogens bei Buschmännern (Balfour l. c. p. 30 und Fig. 25) wie bei den Araukanern (Torres, Lehmann-Nitsche), ferner folgende drei Punkte, nach Balfour (l. c. p. 75) charakteristisch für alte afrikanische Musikbogen: daß darauf mit einem kleinen Stock gespielt, daß das eine Ende des Bogens an den Mund gestützt und daß auf der Sehne gefingert wird, um den Ton zu variieren (im vierten Punkte unterscheiden sich die Bogen). Mag dem sein wie ihm wolle, die auf dem Bogen gespielten Melodien sind sicher der schöpferischen Idee der Indianer entsprungen, ähneln, wenigstens was die Tehuelche anbelangt, meines Erachtens dem Jodelgesang und haben nichts Europäisches an sich, und das ist für die Untersuchungen des zweiten Teils die Hauptsache.

VII. Die Verbreitung des Musikbogens auf der Erde.

Mit Aufrollung der eben behandelten Frage kommen wir ganz naturgemäß zu einer anderen, derjenigen nach der Verbreitung des Musikbogens auf der Erde. Auch hier wieder die alten Probleme: was ist selbständig entstanden, was entlehnt; und weiter: sind jetzt gleiche Formen, die man zunächst einmal ganz allgemein als Isomorphien bezeichnen kann, auch ihrem Ursprung (genetisch), also ihrem inneren Wesen nach, dieselben, oder haben sich ursprünglich ganz verschiedene, durch speziell zu erforschende Vorgänge zu ganz ähnlichen oder gleichen Formen entwickelt (Konvergenz).

Ich habe nach Einsicht der mir vielleicht nicht ganz bekannten einschlägigen Literatur[1] über den Musikbogen nicht den Eindruck gewinnen können, als ob das zweite Problem genauer ins Auge gefaßt worden sei, es scheint vielmehr, daß es sich auch bei der Frage von dem Auftreten des

[1] Die zerstreuten Angaben über den Musikbogen sind von Balfour in einer Monographie zusammengestellt (*a*). Von den Araukanern erwähnt er nichts, von den Patagoniern nur einige Stellen, wie wir schon früher gesehen haben. Die seit Balfours Monographie erschienenen diesbezüglichen Aufsätze sind meines Wissens die folgenden (*b* usw.):

a) Balfour: The natural history of the musical bow. Oxford 1899, 87 pp.

b) Mason: Pre-Columbian music again. Science, 16. Sept. 1898, p. 371.

c) Dixon: The musical bow in California. Science 15. Febr. 1901, p. 274.

d) Ten Kate: The musical bow in Formosa. American Anthropologist, 1903, p. 581.

e) Lumholtz: El México desconocido. Nueva York 1904, I, p. 463, 482, 509, 511; II, p. 153.

Musikbogens auf der Erde wohl öfters als man vermutet um Konvergenzerscheinungen handelt. In ganz ähnlicher Weise äußert sich auch Balfour (l. c. p. 83), wenn er von einem phylogenetischen Ursprung spricht. Balfour hat die Frage in einer besonderen Monographie sorgfältig vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte aus behandelt und u. a. auf die vielen Lücken in unserer derzeitigen Kenntnis hingewiesen. Er unterscheidet drei Haupttypen: der erste ist der gewöhnliche Schießbogen, gelegentlich als Musikbogen benutzt; der zweite ein einsaitiges Instrument, ausschließlich zu musikalischen Zwecken; am dritten ist ein Resonator angebracht. Die Typen, die uns in vorliegender Arbeit beschäftigt haben, gehören der zweiten Art an. Ohne auf die Typenunterschiede hier einzugehen, wollen wir nach Balfour die Verbreitung des Musikbogens auf der Erde zur allgemeinen Orientierung kurz mitteilen und dabei diejenigen Arbeiten dem Buche Balfours zufügen, welche seitdem darüber erschienen sind. Wo nichts besonderes bemerkt, ist die Belegstelle in Balfours Buche nachzusehen.

Der Musikbogen findet sich in Afrika (Damara, Mandingo, Kaffern, Niger und Benuè-Eingeborne, Bimbia, Kamerun, Niederguinea, Bubi [Fernando Po], Angola, Bongo, Niam Niam, Zulu, Basuto, Mashona, Swazi, Mussorongo, Congo, Aruwimi, Ba-ngala, Ba-lunda, Ki-bunda, Malange, Bechuana, Batlapin, Manica, Hottentotten, Buschmänner, Zambesi, Mozambik, Wamakua, Wagogo, Wanyamwesi, Seenregion, Madagascar, Réunion, Chagosinseln, Galla) und Asien (Nordindien [Hindostan], Bhuiyârs von Mirzapur, Korwas, Shânârs von Travancore und Tinnevelly, Chota Nagpûr, Orissa, Siam, Cambodja, Laos, Tenasserim, Kelantan; Borneo, Timor, Timor Laut, Gilolo [Halmahera]; ferner (siehe Anm. p. 938 *d*) bei den Tsoo, Vonum und Pnyuma (der Insel Formosa), auch in der Südsee (Neuguinea, u. zw. wohl im östlichen Teil, Neu-Britannien, Salomons-Inseln und Pfingsteninseln[1], Santa Cruz-Inseln, Neu-Hebriden, Marquesas-Inseln, Hawaii).

Was Amerika anbelangt, das uns hier vor allem interessiert, so will Saville unter einer Reihe musizierender Männer, die in einem alten mexikanischen Kodex (Le Manuscrit du Cacique) dargestellt sind, auch einen Musikbogenspieler erblicken. Ich erkenne wohl den gabelförmigen Gegenstand, den der betreffende Künstler in der rechten Hand hält, und der nach Saville zum Streichen bestimmt ist, nicht aber den Bogen, den er in der linken Hand halten soll. Auch Balfour (siehe Anm. p. 938 *a*) kann darin keinen musikalischen Bogen erkennen. Wenn nun auch von anderer in mexikanischer Altertumswissenschaft kompetenter Seite diese angebliche Darstellung eines vorkolumbischen Musikbogens nicht bestätigt werden sollte[2], so wäre dies für die Frage nach dem präkolumbischen Vorkommen dieses Musikinstrumentes im mittleren Amerika doch nicht weiter entscheidend. Die heutigen Maya im Innern von Yucatan, bei denen er *hool* heißt, besitzen ihn wohl aus dieser Zeit her, obwohl Sapper (siehe Anm. p. 938 *b*) ihn hier aus Afrika eingeführt sein läßt; ferner besitzen ihn die Tepehuanes und Azteken, die Huicholes

[1] Nach Mason in Am. Anthr., 1897, p. 377—380, von Balfour nicht berücksichtigt.
[2] Herr Prof. Seler hatte die Güte, folgendes hier mitzuteilen.

und Coras (siehe Anm. p. 938 *e*), und Lumholtz glaubt nicht, daß ihn zu diesen vier Stämmen die afrikanischen Sklaven importiert haben, denn solche gab es kaum im nordwestlichen Mexiko, und dann würde ein fremdes Instrument unmöglich eine so große Rolle bei den religiösen Zeremonien dieser vier Stämme spielen. Bei solchen verwendet wird er auch von den Maidu (siehe Anm. p. 938 *c*) am Westabhang der Sierra Nevada im Nordwesten von San Francisco in Kalifornien, und bekannt ist er ferner in Kalifornien und Neu-Mexiko, ferner bei den Xicaques in Honduras (siehe Anm. p. 938 *b*), in Kalifornien und in Neu-Mexiko, bei den Lencas in Honduras[1], in Mosquitia, in San Salvador und Guatemala (Kekchi), Nicaragua, Costa Rica und dem modernen Mexiko. Ferner kennen ihn die Neger Surinams und Brasiliens (Bahia). Ganz allgemein gehalten ist die Angabe, daß er im Innern von Brasilien vorkommt. Seiner Verbreitung unter den Patagoniern und Araukanern war ein Teil des vorliegenden Aufsatzes gewidmet.

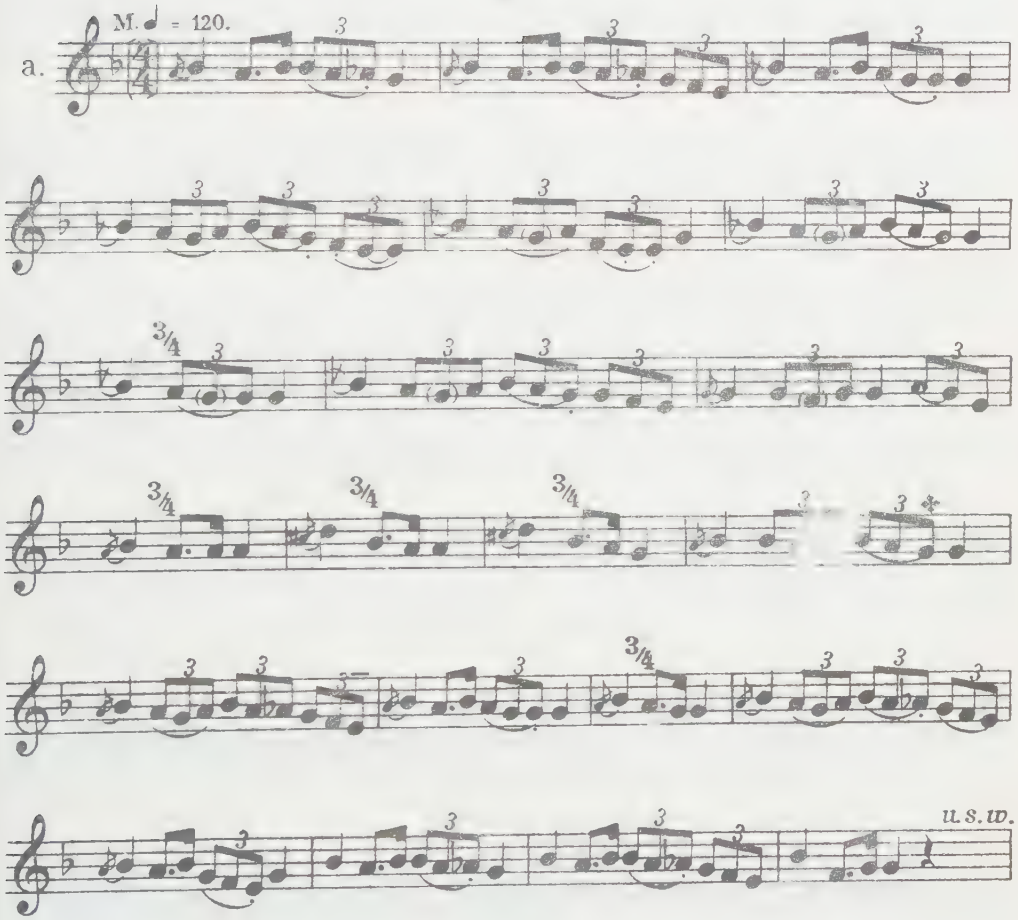
Wie gesagt, wenn man das interessante Problem von der geographischen Verbreitung des Musikbogens ernst auffassen will, scheint es angezeigt, erst seine einzelnen Formen womöglich in ihren verschiedenen Variationen und Entwicklungen zu studieren, so wie es hier für den patagonischen und araukanischen Musikbogen geschehen ist, ehe man seine geographisch voneinander getrennten Formen miteinander vergleichen und außerdem an die Frage, was selbständig entstanden — was entlehnt, herantreten kann. Balfours Arbeit bietet bereits eine schätzenswerte Materialsammlung in kritischer naturwissenschaftlicher Beleuchtung. Das eben Gesagte gilt sowohl für die Erde im allgemeinen, wie für den amerikanischen Kontinent im besonderen; Balfour hält hier das präkolumbische Vorkommen nicht für erwiesen; aber wäre dieses auch an bestimmten Stellen mit Sicherheit nachgewiesen, so bewiese das doch noch lange nichts für andere Distrikte. Der Begriff „präkolumbianisches Amerika" ist viel zu lange als einheitlich gebraucht worden und sollte endlich ganz verschwinden und durch präzisere Angaben der Gegend, welche man im Auge hat, ersetzt werd· Mögen die von mir aufgenommenen Phonogramme, richtige *Monumenta cerea Patagoniae*, dazu beitragen, auch diese Auffassungen zu fördern und zu klären!

[1] Die von Balfour angegebene Quelle ist unauffindbar.

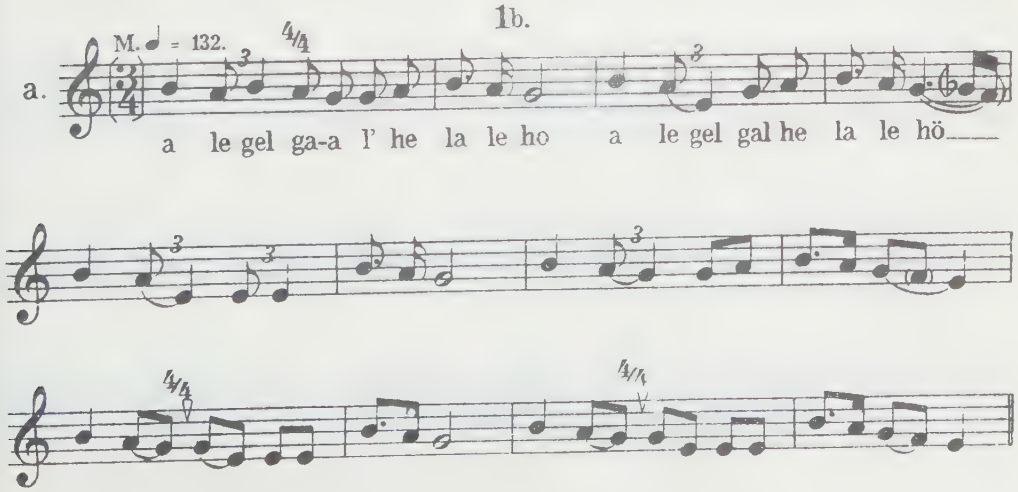
Erklärung der Zeichen:

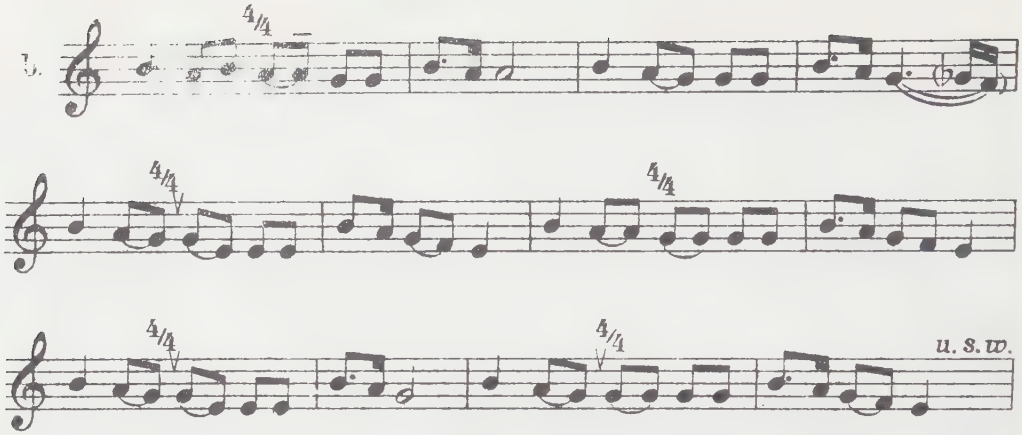
✣ = erhöhter Ton
— = vertiefter Ton
V = Atempause
↑ od. ↓ = Vorschlag von unbestimmter Tonhöhe
⌒ = Glissando (stark gebunden)
⌒ = äußerst gebunden

1a.

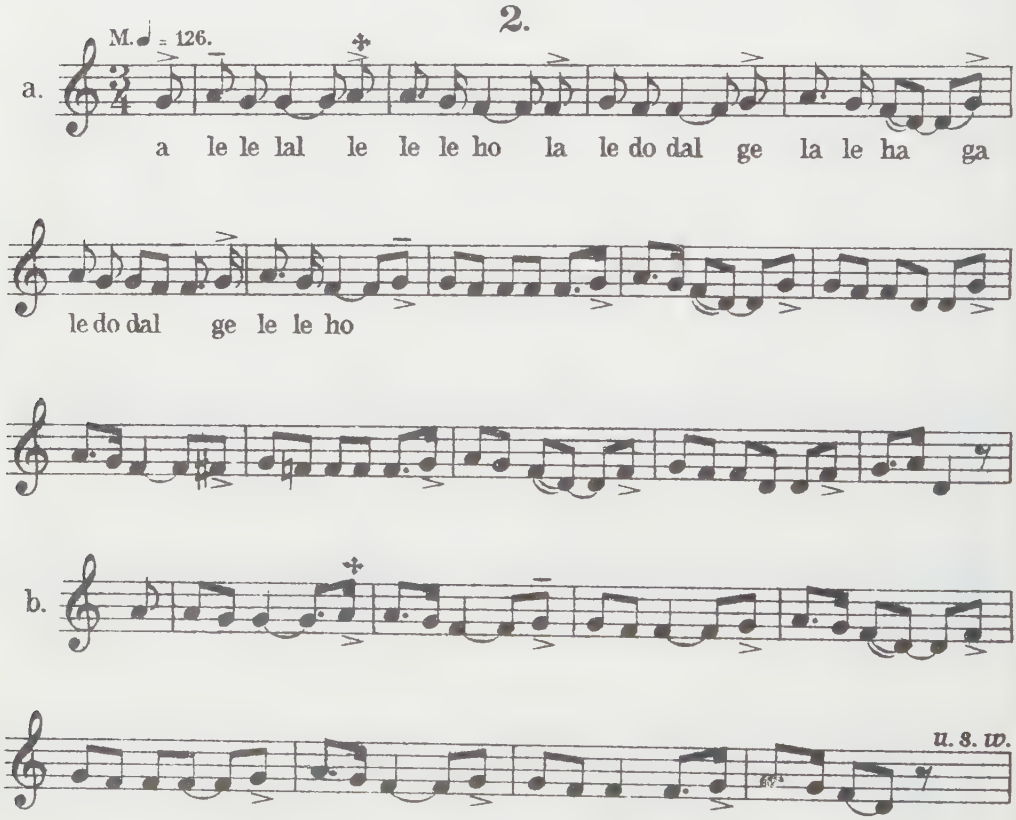


1b.

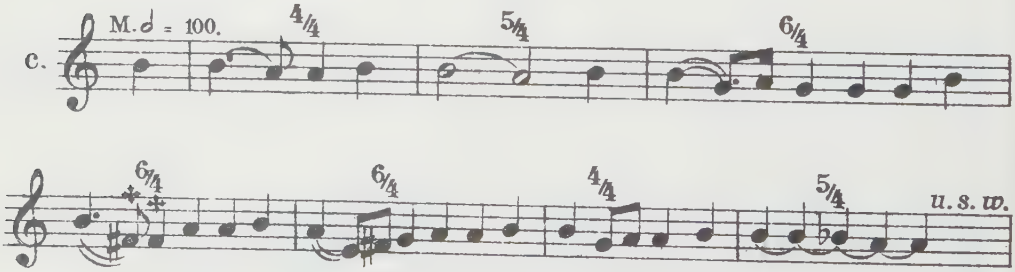


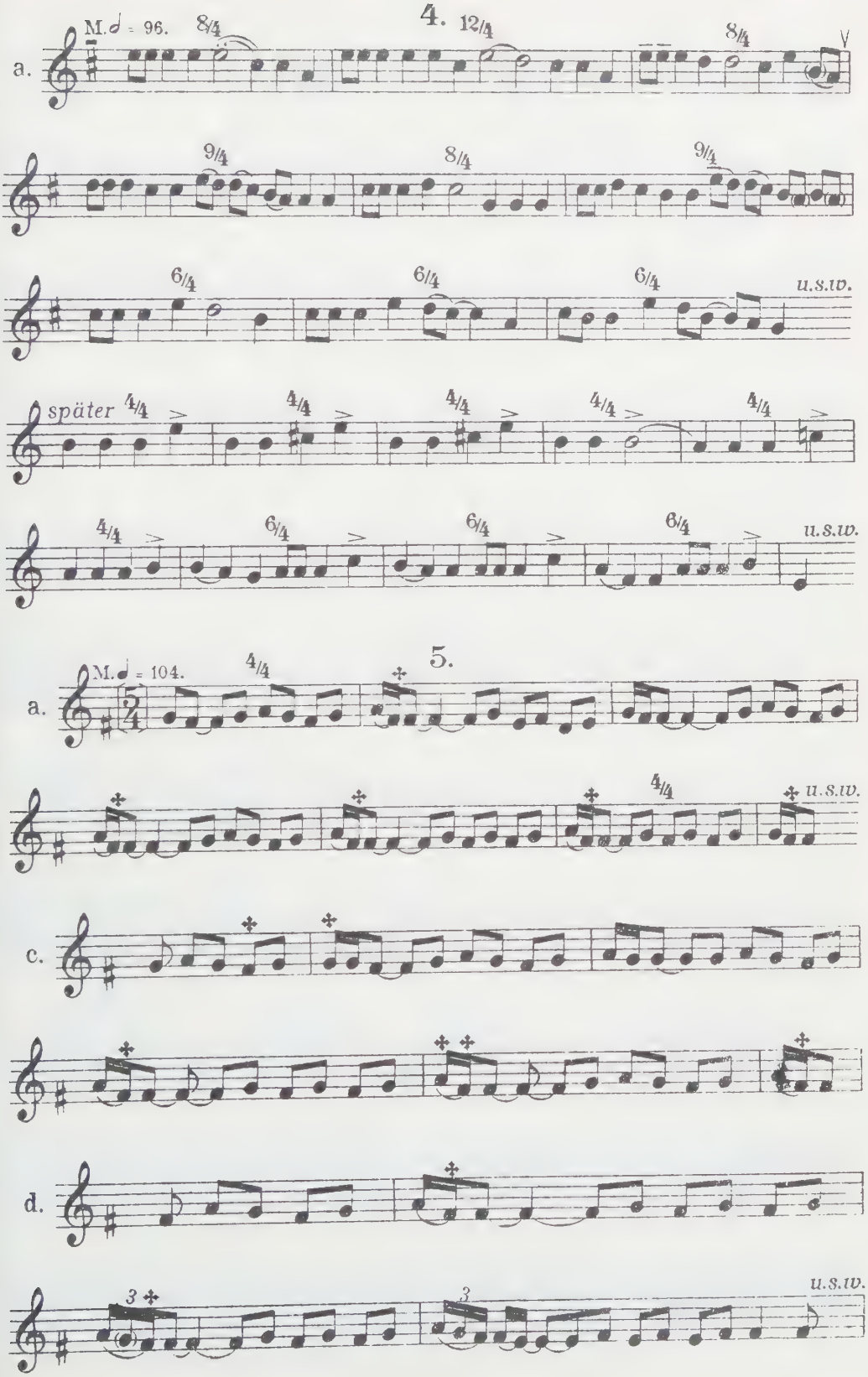

b.
4/4
u. s. w.

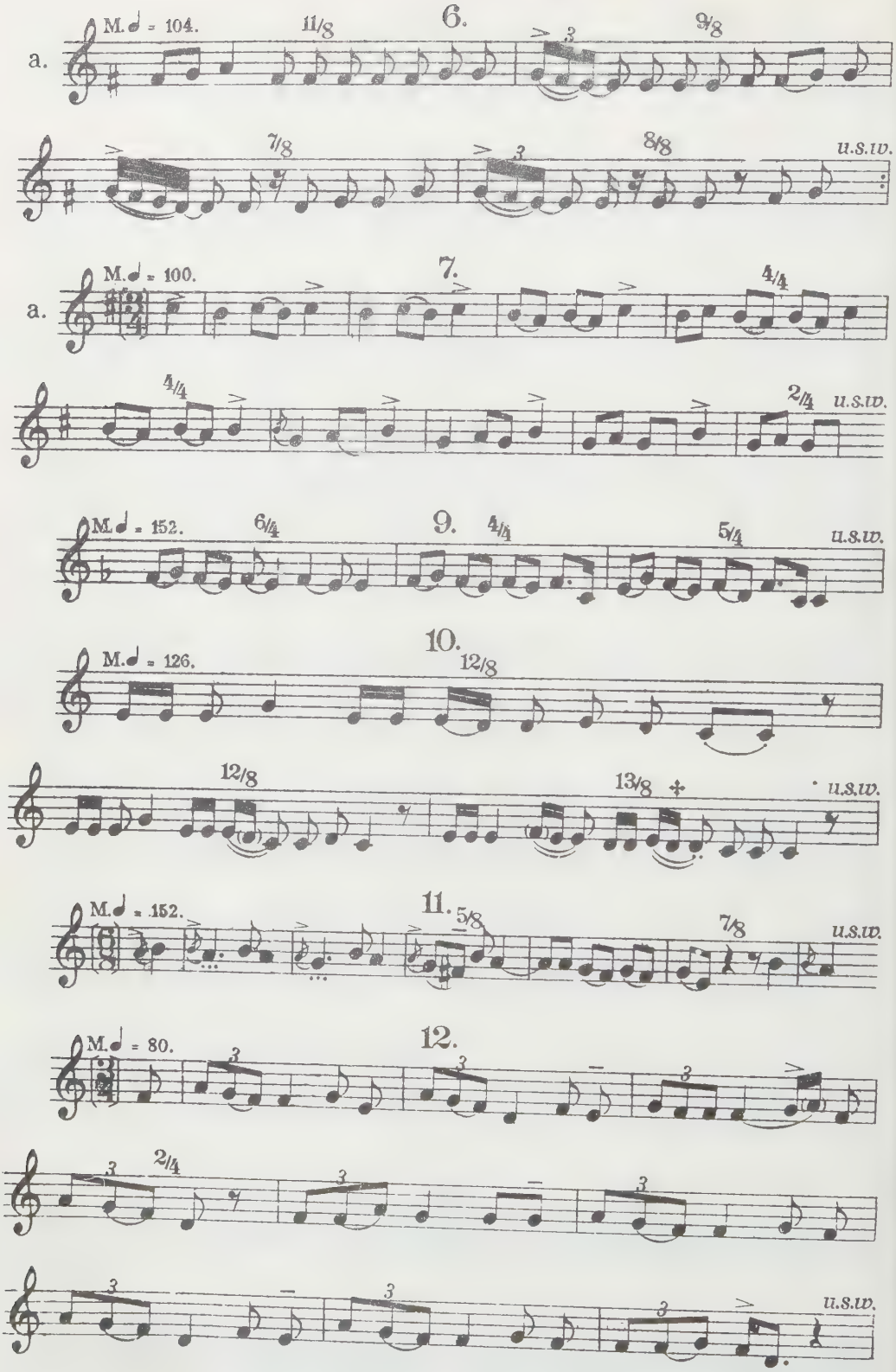
2.

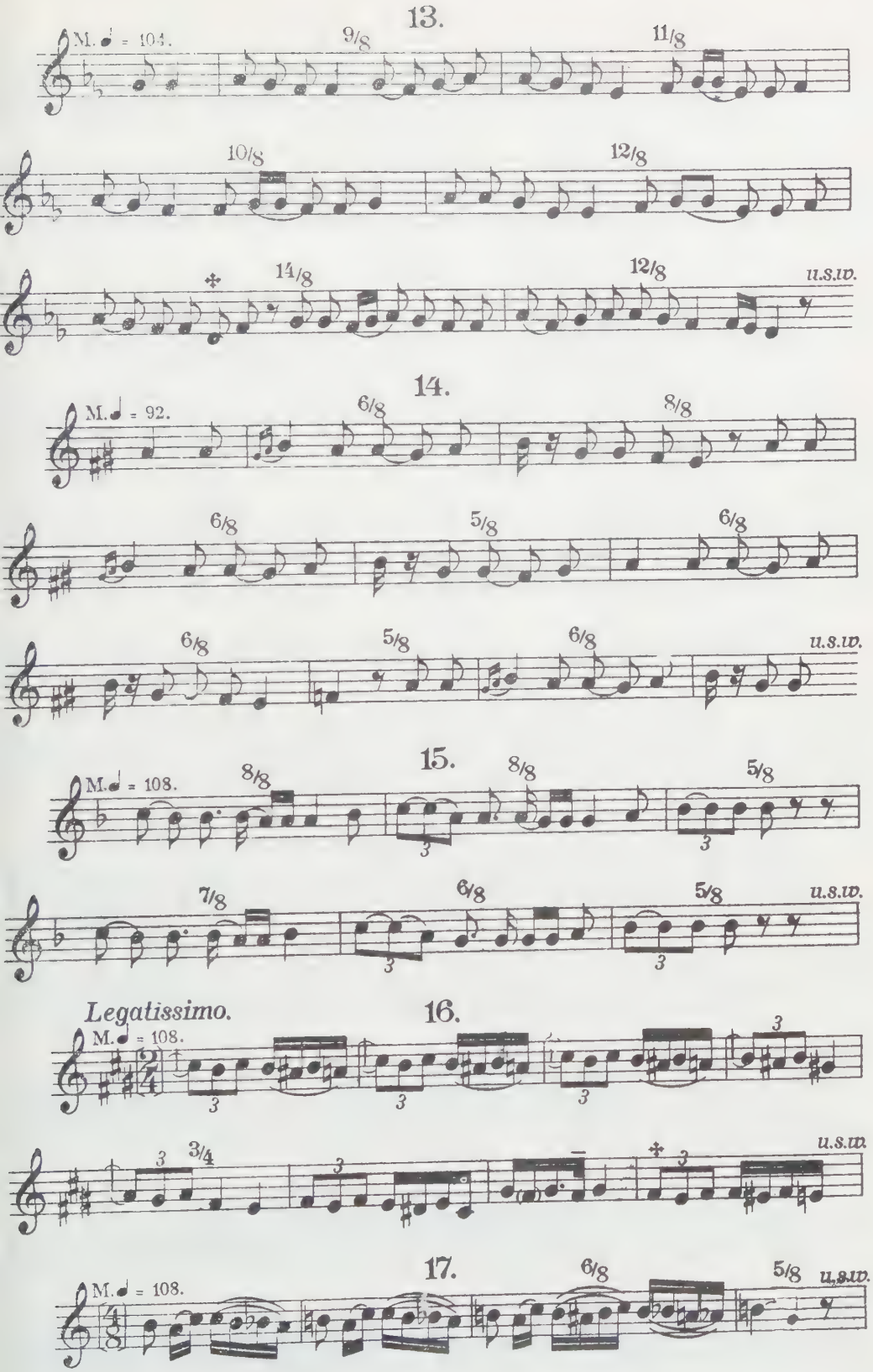

M. ♩ = 126.
a.
a le le lal le le le ho la le do dal ge la le ha ga
le do dal ge le le ho
b.
u. s. w.

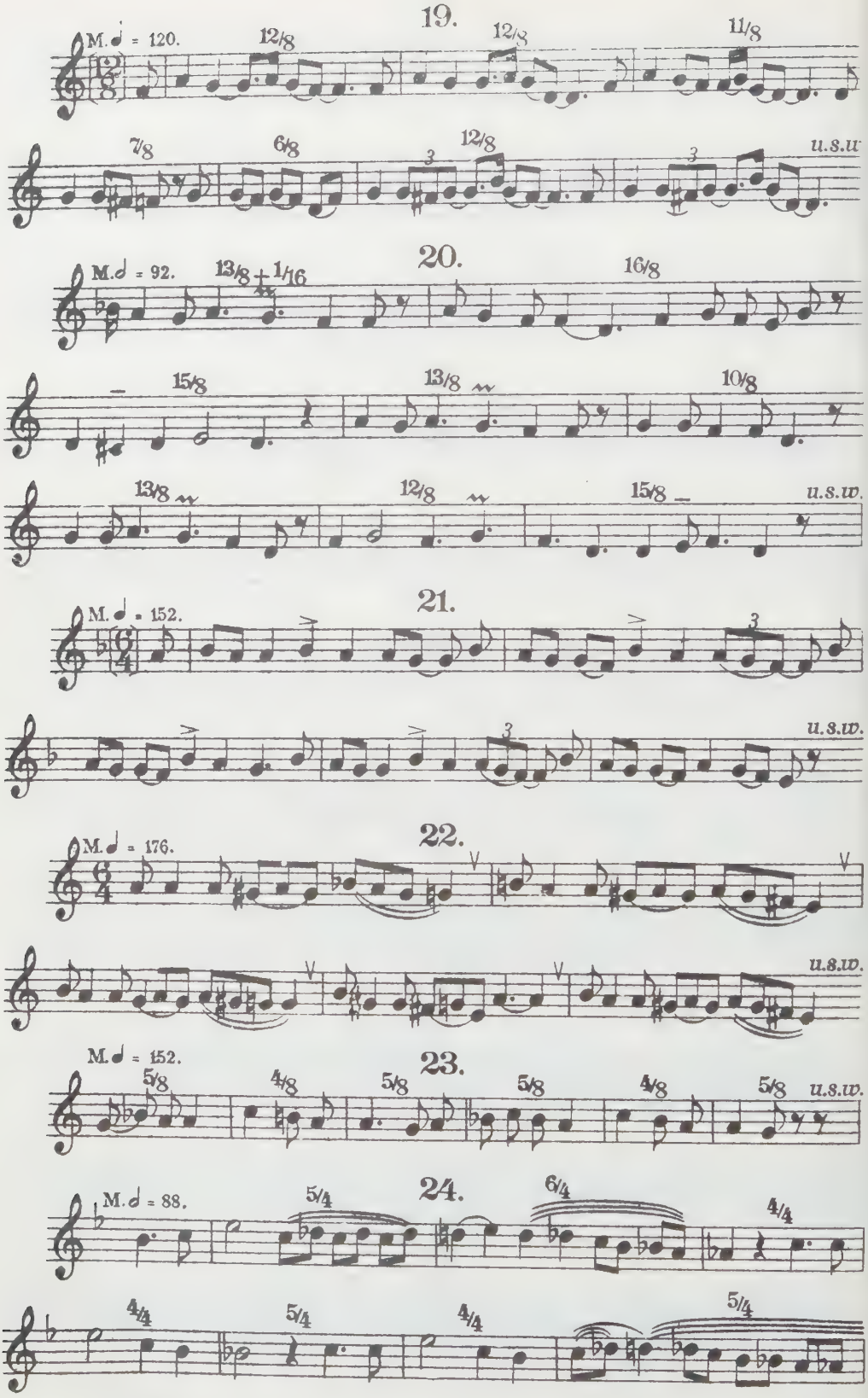
3.

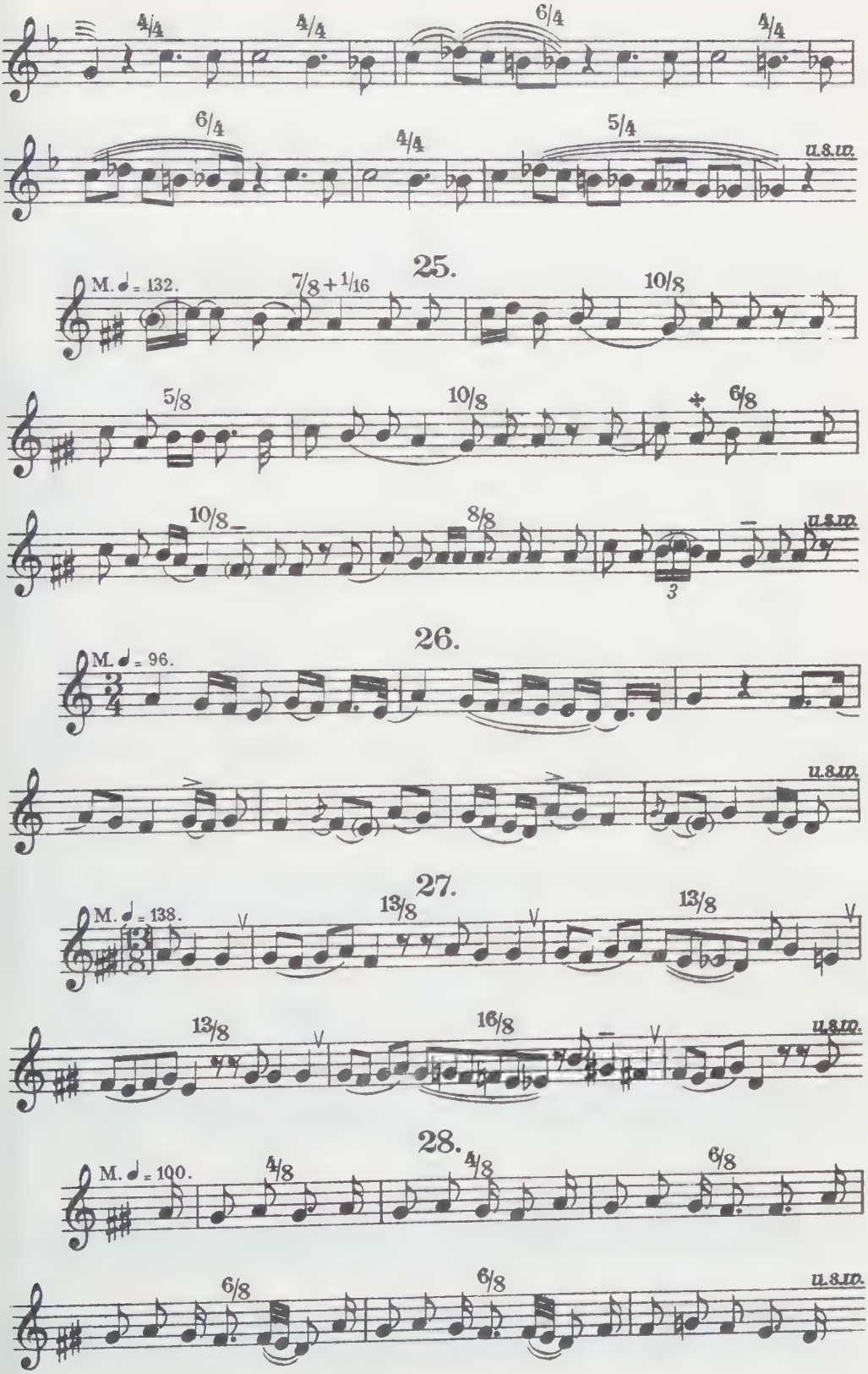

M. 𝅗𝅥 = 100.
c.
4/4
5/4
6/4
u. s. w.


4.
M. ♩ = 96.
a.
8/4
12/4
8/4
9/4
8/4
9/4
6/4
6/4
6/4
u.s.w.
später
4/4
4/4
4/4
4/4
4/4
4/4
6/4
6/4
6/4
u.s.w.
5.
M. ♩ = 104.
a.
4/4
4/4
u.s.w.
c.
d.
3
3
u.s.w.


a.
M. ♩ = 104.
6.
11/8
9/8
7/8
8/8
u.s.w.
a.
M. ♩ = 100.
7.
4/4
4/4
2/4
u.s.w.
M. ♩ = 152.
9.
6/4
4/4
5/4
u.s.w.
M. ♩ = 126.
10.
12/8
12/8
13/8
u.s.w.
M. ♩ = 152.
11.
5/8
7/8
u.s.w.
M. ♩ = 80.
12.
2/4
u.s.w.


13.
M. ♩ = 104.
9/8
11/8
10/8
12/8
14/8
12/8
u.s.w.
14.
M. ♩ = 92.
6/8
8/8
6/8
5/8
6/8
6/8
5/8
6/8
u.s.w.
15.
M. ♩ = 108.
8/8
8/8
5/8
7/8
6/8
5/8
u.s.w.
Legatissimo.
16.
M. ♩ = 108.
3/4
u.s.w.
17.
M. ♩ = 108.
6/8
5/8
u.s.w.


19.
M. ♩ = 120.
12/8
12/8
11/8
7/8
6/8
12/8
u.s.w.
20.
M. ♩ = 92.
13/8 + 1/16
16/8
15/8
13/8
10/8
13/8
12/8
15/8
u.s.w.
21.
M. ♩ = 152.
u.s.w.
22.
M. ♩ = 176.
u.s.w.
23.
M. ♩ = 152.
5/8
4/8
5/8
5/8
4/8
5/8
u.s.w.
24.
M. ♩ = 88.
5/4
6/4
4/4
4/4
5/4
4/4
5/4


4/4
4/4
6/4
4/4
6/4
4/4
5/4
u.s.w.
25.
M. ♩ = 132.
7/8 + 1/16
10/8
5/8
10/8
6/8
10/8
8/8
u.s.w.
26.
M. ♩ = 96.
u.s.w.
27.
M. ♩ = 138.
13/8
13/8
13/8
16/8
u.s.w.
28.
M. ♩ = 100.
4/8
4/8
6/8
6/8
6/8
u.s.w.

29.

M. ♩ = 108.

u.s.w.

30.

M. ♩ = 120.

3/4 3 3 4/4 3 4/4 3/4 u.s.w.

31.

M. ♩ = 104.

u.s.w.

32.

M. ♩ = 104.

12/8 10/8 12/8 u.s.w.

35.

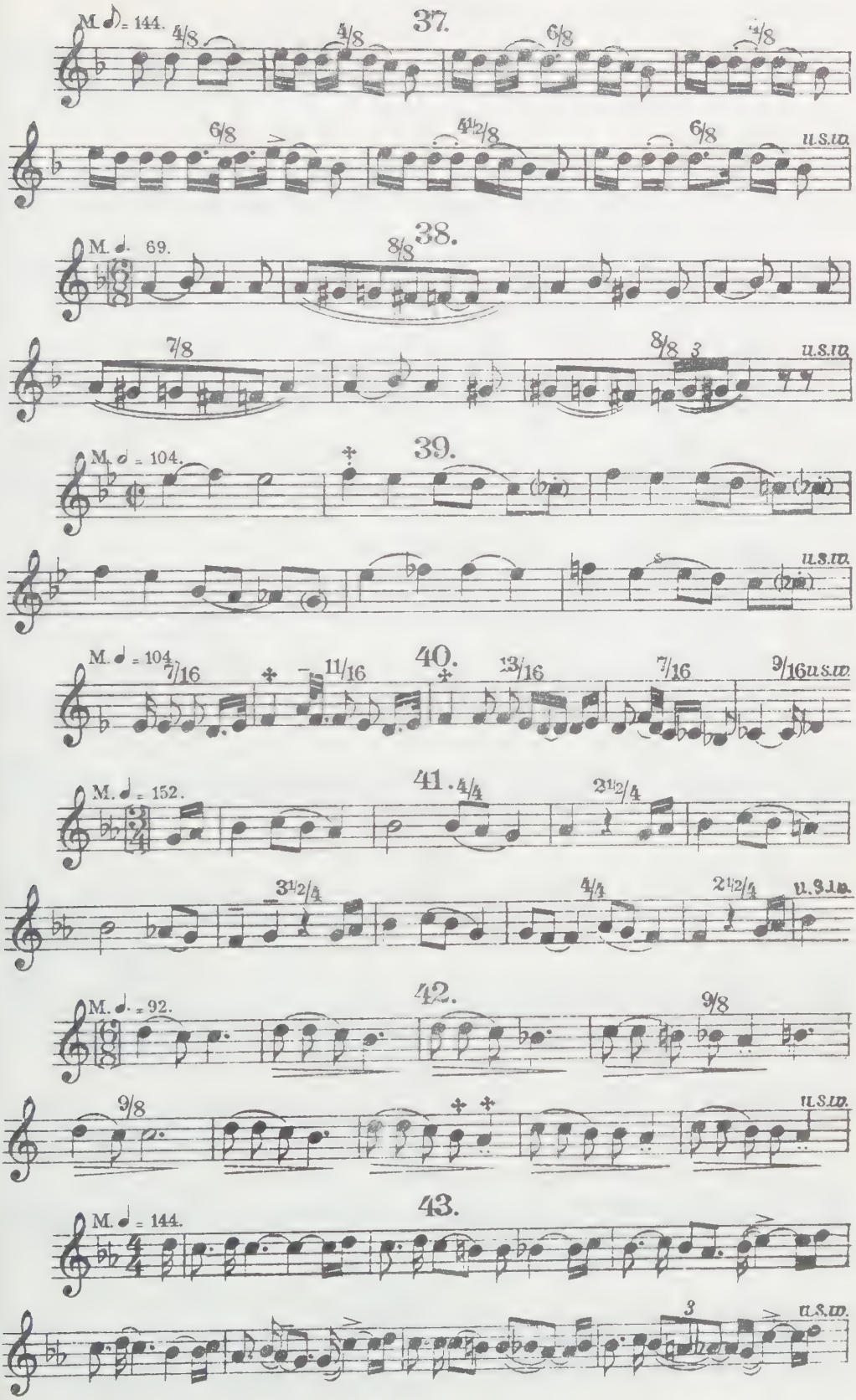
M. ♩ = 104.

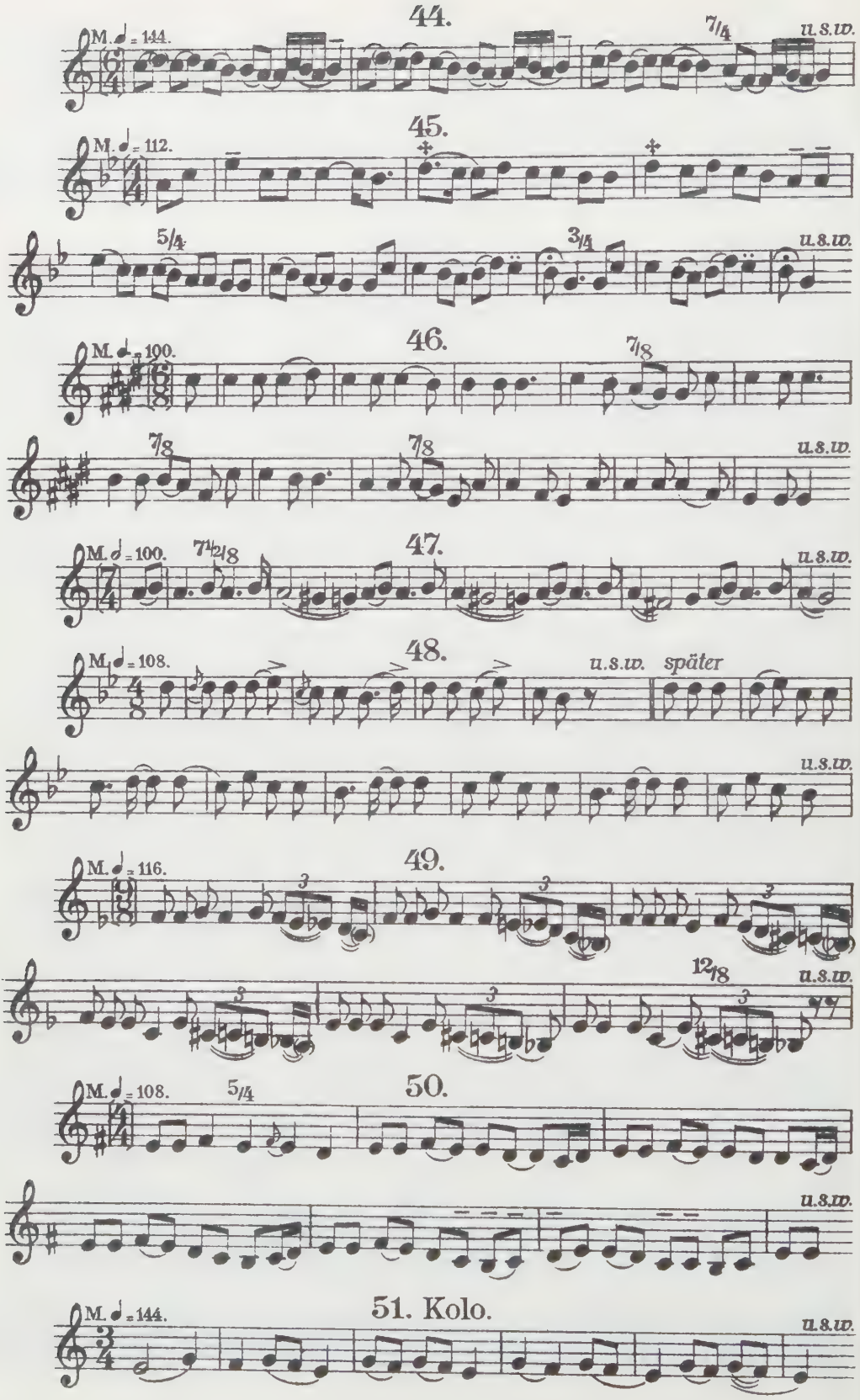
11/8 u.s.w.

36.

M. ♩ = 126.

11/8 u.s.w.


M. ♩ = 144.
37.
4/8
4/8
6/8
4/8
6/8
4½/8
6/8
u.s.w.
M. ♩ 69.
38.
8/8
7/8
8/8
3
u.s.w.
M. ♩ = 104.
39.
u.s.w.
M. ♩ = 104
7/16
11/16
40.
13/16
7/16
9/16
u.s.w.
M. ♩ = 152.
41.
4/4
2½/4
3½/4
4/4
2½/4
u.s.w.
M. ♩ = 92.
42.
9/8
9/8
u.s.w.
M. ♩ = 144.
43.
3
u.s.w.


44.
M. ♩ = 144.
7/4
u.s.w.
45.
M. ♩ = 112.
5/4
3/4
u.s.w.
46.
M. ♩ = 100.
7/8
7/8
7/8
u.s.w.
47.
M. ♩ = 100.
7½/8
u.s.w.
48.
M. ♩ = 108.
u.s.w.
später
u.s.w.
49.
M. ♩ = 116.
12/8
u.s.w.
50.
M. ♩ = 108.
5/4
u.s.w.
51. Kolo.
M. ♩ = 144.
u.s.w.

Patagonische Musik.

Nach phonographischen Aufnahmen. Von **Erich Fischer.**

(Aus dem Phonogrammarchiv des psychologischen Institutes der Universität Berlin.)

Das Material zu vorliegender Arbeit stammt von Herrn Prof. Dr. Lehmann-Nitzsche in La Plata, welcher seine Aufnahmen in liebenswürdiger Weise dem Phonogrammarchiv der Berliner Universität zur Bearbeitung überlassen hat.

Bevor ich die Resultate mitteile, sei es mir gestattet, eine kurze Bemerkung vorauszuschicken.

Die Musik der sogenannten Naturvölker macht auf jeden Europäer beim ersten Anhören den Eindruck, als ob er es hier mit Produktionen bar aller Kunstform und jedes ästhetischen Wertes zu tun habe. Denn in keiner Kunst sind wir so sehr von Vorurteilen beherrscht, wie dies bei der Musik der Fall ist. Dadurch nämlich, daß wir gewohnt sind, harmonische Musik zu hören, fügen wir jeder Melodie entweder bestimmte harmonische Vorstellungen hinzu oder wir fassen sie unwillkürlich gefühlsmäßig harmonisch auf. Aus diesem Grunde stehen wir einer Musik, die nicht nur keine Harmonien kennt, sondern auch keinerlei melodische Anzeichen eines Harmoniegefühls (Tonika, Dominante, Leitton) aufweist, zuerst ohne jedes Verständnis gegenüber. Gewöhnt man sich aber mit der Zeit daran, die exotische Musik rein melodisch zu betrachten, d. h. nur auf Melodiebewegung, Rhythmus und Vortragsweise als hauptsächliche Ausdrucksmittel zu achten, so erweckt doch manches Stück solcher „Naturmusik“ nicht nur das wissenschaftliche, sondern auch das ästhetische Interesse des Hörers.

Es ist mit mancher Schwierigkeit verknüpft, exotische Musik, besonders aber Vokalmusik — und um solche handelt es sich hier fast ausschließlich — durch unser Notierungssystem zum Ausdruck zu bringen. Da nämlich bei der primitiven Musik zumeist die ungefähre Größe des Intervalls und nicht die Höhe des einzelnen Tones von Bedeutung ist, so kann von einer Tonleiter in unserm Sinne nicht die Rede sein. Ebenso ist eine Auffassung von Moll und Dur, wie sie für exotische Musik vielfach in der Literatur erscheint, nicht allein wegen des Mangels an Harmoniegefühl, sondern auch wegen der schwankenden Intervallgröße (dieselbe Terz kommt oftmals im gleichen Stück als kleine, neutrale und große vor) meist unmöglich.

Da der Phonograph die Möglichkeit bietet, jede einzelne Stelle der Aufnahme beliebig oft zu wiederholen, läßt sich eine möglichst getreue Niederschrift des Originals geben. Auch die originale Tonhöhe konnte wieder hergestellt werden, da vor Beginn jeder Nummer das *a* einer Stimmpfeife auf der Walze aufgenommen wurde.

Auf die Texte, die den patagonischen Gesängen untergelegt sind, mußte ich bei der Übertragung Verzicht leisten, weil die von Prof. Lehmann-Nitzsche am Schluß seiner Arbeit mitgeteilten Textsilben sehr häufig mit der Melodie

und dem Rhythmus des betreffenden Stückes nicht genau übereinstimmten, aus dem Phonographen selbst aber die Laute nicht deutlich genug vernehmbar waren. Wegen der äußerst geringen Tongebung des Musikbogens, die bei der phonographischen Wiedergabe oft völlig erlischt, konnte ich auch von den Kolo-Stücken nur eine kurze Probe (Nr. 51) geben, die jedoch als Charakteristikum für die Vortragsweise auf diesem Instrument angesehen werden darf.

Da den Gesängen keine den poetischen Inhalt bezeichnenden Titel beigegeben sind, kommt für unsere Untersuchung nur das rein Musikalische in Betracht.

I. Tonumfang und Tonleiter.

Die Töne liegen hauptsächlich in der kleinen Oktave. Der tiefste vorkommende Ton ist *B*, der höchste *f'*: der Gesamtumfang entspricht also dem eines Tenorbarytons. Weitaus am häufigsten, nämlich in 19 Gesängen, kommt als Umfang die Quinte; rechnet man die unbestimmten Töne hinzu, d. h. Noten, welche in mehr oder weniger unselbständiger Form legatissimo gesungene Tongruppen begrenzen, so erhöht sich ihre Zahl auf 22. Bei 5 Gesängen findet sich als Umfang die kleine Terz, bei 6 die Quart, bei 4 die übermäßige Quart, bei 3 die kleine Sext, bei 3, resp. 4 die große Sext, bei 1 die große Septime. Die kleinste Stufenzahl beträgt 3; wir treffen sie bei 5 Gesängen. 18 Gesänge enthalten 4 Tonstufen, 14, resp. 23 deren 5 und 4, resp. 6 als größte Stufenzahl 6.

Was die Fixierung der einzelnen Töne anbelangt, so mußte sie oftmals willkürlich gewählt werden. Dies trifft besonders bei den Legatissimo-Stellen zu (vergl. Nr. 16, 22, 24, 27), wo die einzelnen Töne, wie beim Glissando, so sehr ineinander verschwommen sind, daß sich ein Hervorheben bestimmter Noten nicht mehr bemerken läßt. Bei den meisten Gesängen jedoch konnten die Töne sehr gut festgestellt werden; nur auf eine Fixierung ihrer Schwingungszahlen mußte ich verzichten, da es sich bei einem solchen Versuch mittels des Appunnschen Tonmessers herausstellte, daß ein und derselbe Ton im gleichen Gesange bei seiner Wiederkehr doch allzu verschieden intoniert wurde. In den ersten 9 Takten des Gesanges Nr. 4 finden sich mehrfach die Töne *e* und *c*. Ihre Schwingungszahlen betragen:

In Takt 1	$e = \underline{637}$	$c = \underline{493}$
„ „ 2	$e = 637$	$c = 493$
„ „ 3	$e = 605$	$c = 481$
„ „ 4		$c = 481$
„ „ 5		$c = 484$
„ „ 6	$e = \underline{591}$	$c = 490$
„ „ 7	$e = 605$	$c = \underline{478}$
„ „ 8	$e = 605$	$c = 490$
„ „ 9	$e = 600$	$c = 488$

Der Unterschied der einzelnen Schwingungszahlen beträgt also für beide Töne je einen Halbton. Daß nun diese Töne auch wirklich vom Sänger als dieselben gedacht sind, ist aus ihrer Stellung in der Melodieführung klar ersichtlich.

Die meisten Tonleitern bestehen aus einer Folge von ganzen und halben Tönen. 30 Gesänge — rechnet man die nur ausnahmsweise vorkommenden halben Töne hinzu, so werden es 36 — enthalten 1 Halbtonstufe. In 2, resp 5 finden sich zwei solche Stufen, in einem Gesang kommt ausnahmsweise noch eine dritte vor. Bei 3 Gesängen finden sich nur ganze Töne, und sieht man von den nur in einzelnen Variationen oder als Durchgangsnoten vorkommenden halben Tönen ab, so erhöht sich ihre Zahl auf 10. 3 Gesänge enthalten einen kleinen Terzenschritt, und zwar gehören 2 davon zu denen, welche keinen Halbton aufweisen. Der größte vorkommende Intervallsprung ist zumeist die Quinte (in Nr. 2 von oben nach unten, in Nr. 4, 16, 26, von unten nach oben schreitend). Einmal (Nr. 39) findet sich auch die Sext, von unten nach oben schreitend. Von einer eigentlichen Chromatik kann nicht die Rede sein; denn wenn auch in den Beispielen verschiedentlich einzelne Tonfolgen als chromatisch notiert wurden, so soll das eben nur die Verschwommenheit dieser Passagen zum Ausdruck bringen. Daß das Tonsystem der Patagonier so kleine als getrennt beabsichtigte Tonstufen wirklich enthalte, ist sehr unwahrscheinlich, weil jene auf die einzelnen Tonhöhen, wie bereits erwähnt keinen Wert legen. Ich zweifle auch, ob die Tehuelche imstande wären, eine Art von Tonleiter zu konstruieren, die sie nicht aus einem ihrer Gesänge entlehnen könnten.

Allgemeine Folgerungen aber — das muß ausdrücklich betont werden — lassen sich aus diesen Beispielen nur ganz hypothetisch aufstellen. Um über die Musik eines fremden Volkes wirklichen Aufschluß geben zu können, bedarf es nicht nur einer gründlichen Kenntnis seiner gesamten musikalischen Praxis und Theorie, soweit eine solche in Frage kommt, sondern auch der Kenntnis der historischen Entwicklung der betreffenden Musik, ebenso wie des psychologischen Experimentes an exotischen Musikern selbst.

II. Melodieführung, Vortragsweise und Aufbau.

Nicht so konsequent, wie es bei den nordamerikanischen Indianern und manchen anderen exotischen Völkern der Fall ist, befolgen die patagonischen Gesänge in der Melodieführung eine absteigende Bewegung. Dies geht schon aus der Stellung des Anfangstones eines jeden Gesanges zu dem melodischen Schwerpunkt hervor. Unter diesem verstehen wir den Ton (in jedem Gesang), der sich vor den übrigen durch seine häufige Wiederholung auszeichnet, meist aber auch zugleich durch seine Dauer und Stärke, wie auch durch eine Gruppierung der anderen Töne um ihn herum bedeutsam wird. Der Anfangston fällt nun in 20 Gesängen mit dem melodischen Schwerpunkt zusammen, in 15 Gesängen liegt er über, in 7 unter ihm. Zur deutlicheren Anschauung füge ich eine Tabelle ein, in welcher alle Gesänge, ausgenommen die, deren Töne allzu schwer bestimmbar waren, nach C-dur transponiert und nach ihren gleichen melodischen Schwerpunkten (die unterstrichen wurden) in 6 Gruppen geteilt sind. Der Anfangston jedes Gesanges ist durch einen über ihn, der Schlußton durch einen unter ihn gesetzten Punkt bezeichnet. Die Durchgangsnoten sind in runde, die nur in einzelnen Variationen vorkommenden Töne in eckige Klammer gesetzt.

Nummer	Leiter	Umfang	Stufenzahl	Zahl der Halbtöne
1 *b*	e f g a h·	5	5	1
7	.f g a h·	# 4	4	0
20	(g) a (h) c d e (f·)	5 (g.6)	4 (6)	0 (3)
23	.g· a h· c	4	4 (5)	1 (2)
25	.a h· c d	4	4	1
30	e — g .a h·	5	4	0
35	.e (f·) g a — c	kl. 6	4 (5)	0 (1)
37	(c) .f g a· h	# 4 (5)	4 (5)	0 (1)
43	·e ·f g a h·	5	5	1
50	·e f g a· h	5	5	1
	Summe: 5(6) 5(6) 8(9) 10 8(9) 4 2 1 (1)			
	Fundament			
1 *a*	.h c d e f· g	kl. 6	6	2
9	.a — c d· e	5	4	0
11	.a h c d e·	5	5	1
19	.a h c· d e	5	5	1
36	.a (h) c· d e	5	4 (5)	0 (1)
41	.a h· c d e	5	5	1
45	.a h· c d e f	kl. 6	6	1 (2)
49	.g a (h) c d· e	gr. 6	5 (6)	0 (1)
	Summe: 1 7 5(7) 8 8 8 1(2) 1			
	Fundament			
2	.a h c d e·	5	5	1
11	.a h c d e·	5	5	1
12	.a h c· d e	5	5	1
14	.g a h c· d	5	5	1
15	a h .c d·	4	4	1
26	.a h c d e·	5	5	1
28	(.f) (g) a h c·	kl. 3 (5)	3 (5)	1
39	.a h c· d	4	4	1
40	.h c· d	kl. 3	3	1
42	.a h c d·	4	4	1
44	f .g a h c· d	gr. 6	6	1
49	.g a (h) c d· e	gr. 6	5 (6)	0 (1)
	Summe: 1(2) 3(4) 11 11(12) 12 11 5			
	Fundament			
5	[.g a] h· c d	kl. 3 (5)	3 (5)	1
6	g .a h· c d	5	5	1
10	.g a h· c d	5	5	1
17	.g a h· c	4	4	1
28	(.f) (g) a h c·	kl. 3 (5)	3 (5)	1
29	.e (f) g a h·	5	4 (5)	0 (1)
31	a .h c·	kl. 3	3	1
32	.a· h c	kl. 3	3	1
44	f .g a h c· d	gr. 6	6	1
46	.c d e f g a h·	gr. 7	7	1
48	.g a h· c	4	4	1
	Summe: 1 1 2 2(4) 7(9) 10(11) 11 9 4			
	Fundament			

Nummer	Leiter	Umfang	Stufenzahl	Zahl der Halbtöne
1 *a*	.h c d e f g	kl. 6	6	2
3	a (h) .c d e	5	4 (5)	0 (1)
4	.g a h c d e	gr. 6	6	1
13	(.h) c d e f	4 (♯4)	4 (5)	1 (2)
21	.h c d e f	♯ 4	5	2
	Summe: 1 2 3(5) 5 5 5 3 1 (Fundament)			
8	f g a h c	5	5	1

Wie ersichtlich, liegt der melodische Schwerpunkt in der Regel etwas über der Mitte, so daß sich durchschnittlich die Summe der in der Skala unter ihm liegenden Töne zu derjenigen der über ihm befindlichen verhält wie 3 : 2. Die Stellung des Halbtons zum melodischen Schwerpunkt ist so verschieden, daß man die etwaige Vermutung fallen lassen muß, es könnte, weil bei der größten (dritten) Gruppe die höhere Note des Halbtonschritts den melodischen Schwerpunkt (*c*) bildet, dieser als Tonika und das *h* als Leitton angesehen werden. Aus den Melodien ergibt sich, daß dies keineswegs der Fall ist. Ebenso möge man sich hüten, sich durch eine anscheinende Ähnlichkeit zu einer Vergleichung des Tonsystems der Tehuelche mit anderen theoretisch genau bestimmten und formulierten Systemen verleiten zu lassen. Das patagonische Tonsystem ist, wie bereits gesagt, an und für sich so problematisch, daß man nur mit großer Vorsicht und äußerster Beschränkung von einem System reden darf.

In bezug auf den Vortrag sind besonders drei Eigentümlichkeiten zu beachten. Die eine besteht in einem leichten, rhythmischen Unterbrechen eines längeren Tones, das sich anhört, wie wenn der Sänger sich hier mehrmals mit der flachen Hand auf den Mund geschlagen hätte (siehe Nr. 30 und 45). Bei den Omaha[1] geschieht dies beim Singen tatsächlich. Eine zweite Absonderlichkeit bilden die betonten, mit Fistelstimme gesungenen Vorschläge, meist von unbestimmter Tonhöhe, wie sie z. B. in Nr. 1 *a*, 16, 31 und 32 vorkommen. Zuletzt seien noch die Atempausen erwähnt, die in einigen Melodien sich ganz regelmäßig wiederholen und den Rhythmus oft nicht unwesentlich beeinflussen, ohne doch als wirkliche Pausen angesehen werden zu können (vergl. Nr. 1 *b*, 22 und 27).

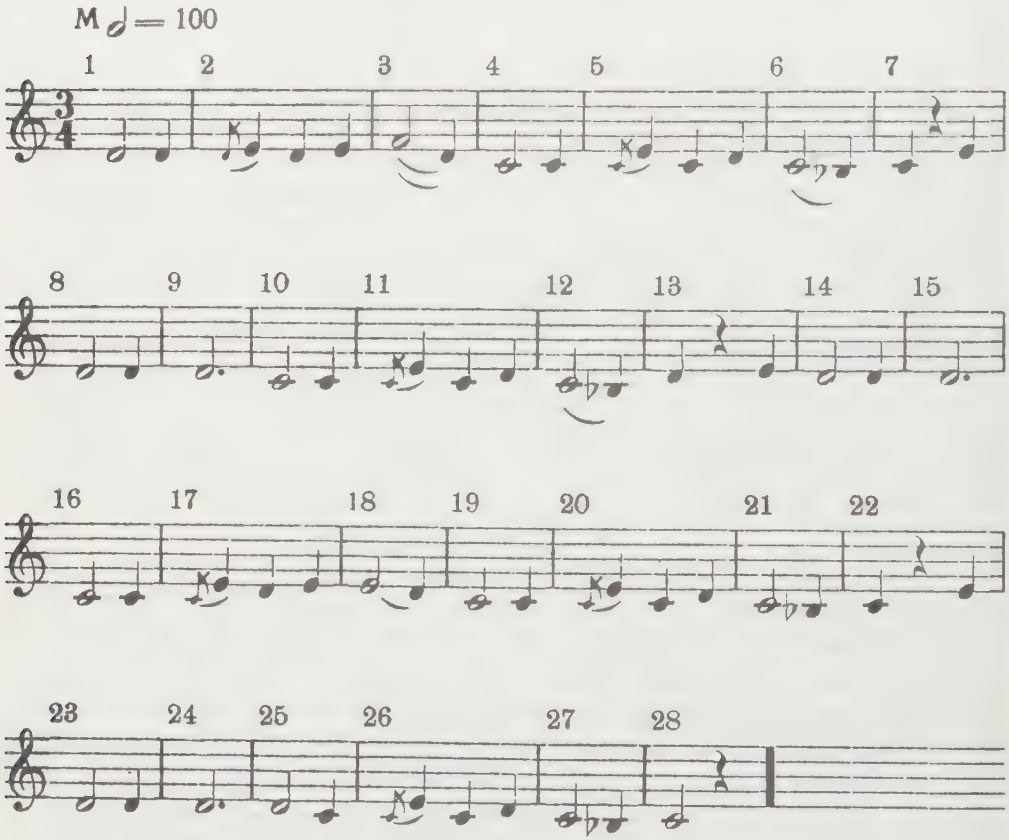
Diese Eigentümlichkeiten im Vortrag haben die Tehuelche mit sehr vielen anderen exotischen Völkern gemein; besonders aber bei den nordamerikanischen Indianern treffen wir sie in überraschend ähnlicher Weise an.

Der Aufbau der Melodien ist sehr einfach. Die Motive haben im allgemeinen eine Ausdehnung von 4 und 6 Takten. Sehr oft ist die Fixierung eines wirklichen Melodieabschlusses aber nicht möglich, indem die beständige,

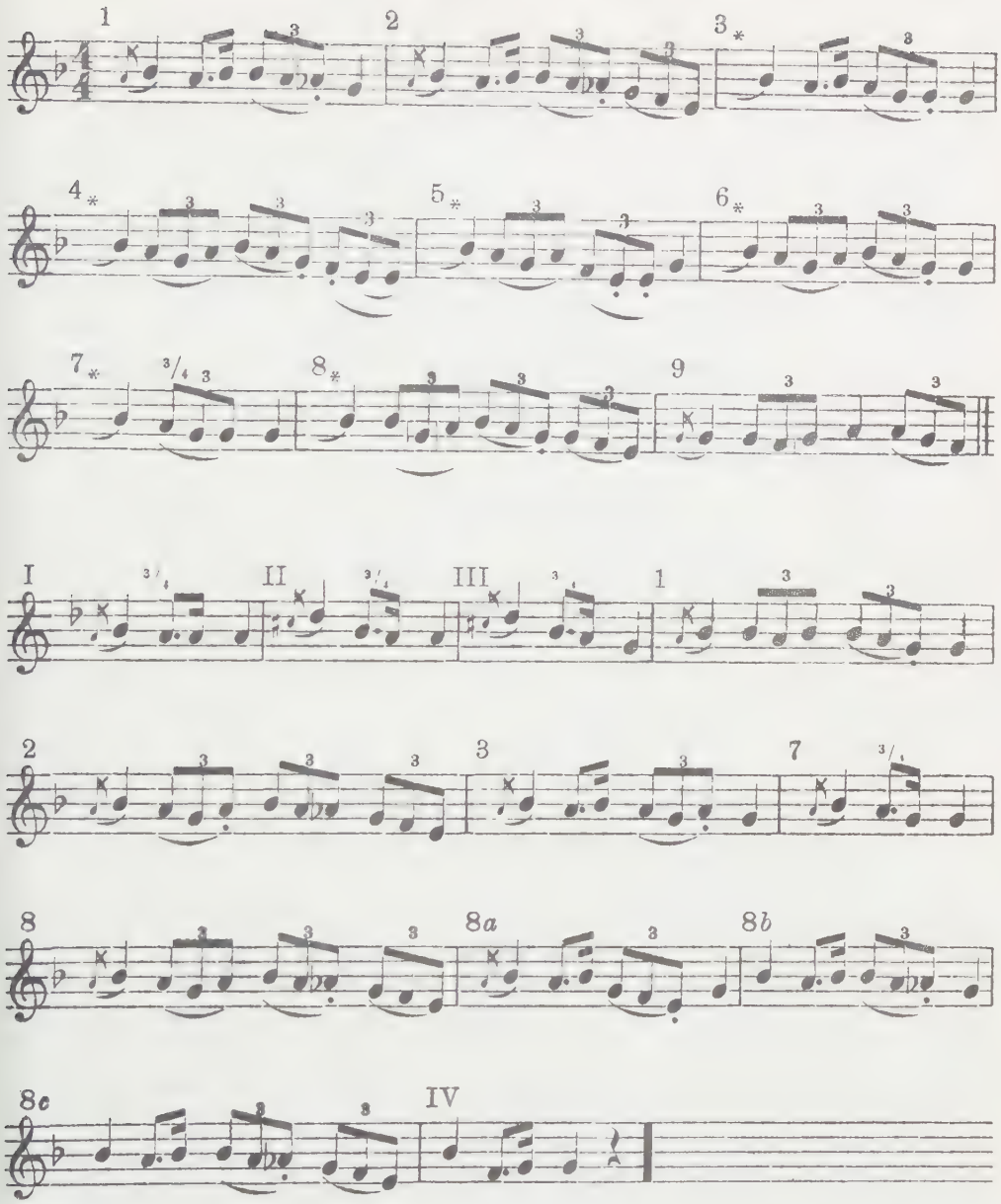
[1] A. C. Fletcher: A Study of Omaha Indian Music.

jeweilig etwas variierte Wiederholung eine kurzen Phrase sozusagen eine unendliche Melodie bewirkt.

Die Variationen bestehen hauptsächlich in einer — wohl zufälligen — Wiederholung, Veränderung und Umstellung einzelner Melodieabschnitte. Am interessantesten in dieser Beziehung erscheint Nr. 8, wo man von einem kleinen Periodenbau sprechen kann, indem sich nämlich hier ein regelrechter Vorder- (Takt 1 bis 7) und Nachsatz (Takt 8 bis 13) zeigt, und indem bei der ersten Wiederholung des Nachsatzes (Takt 14 bis 22) seine zweite Hälfte in kunstmäßiger Form durch die Einfügung der Takte 17, 18 und 19 verlängert wird, worauf als energischen Abschluß eine zweite Wiederholung ihn wieder in der ursprünglichen Fassung bringt.



Es ist dies aber auch ziemlich das einzige Mal, wo man von einer Satzgliederung sprechen kann. Weitaus die meisten Gesänge entbehren in ihren Variationen für unser Gefühl jeder Regel und Kunstform. Gleich das erste Beispiel kann dafür zum Belege dienen. Vergleichen wir hier die zweite Variante mit der ersten, so sehen wir, daß zuerst 3 vollständig neue Takte hinzutreten. Dann erst folgen die ursprünglich ersten 3 Takte, während Takt 4, 5 und 6 ausgelassen werden. Takt 7 und 8 sind ziemlich getreu wied gegeben, nun aber wird Takt 8 dreimal wiederholt, und zwar die beiden ersten Male in veränderter Gestalt. An Stelle des neunten Taktes tritt ein neuer Takt.



Man könnte noch viel verworrenere Beispiele anführen, aber dies wird genügen, um die Überzeugung zu gewinnen, daß es ganz und gar unmöglich ist, irgend welche Systematik in den Aufbau der patagonischen Gesänge zu bringen.

III. Rhythmus und Tempo.

In fast noch größeres Dunkel ist der Rhythmus dieser Gesänge für uns gehüllt. Man kann in seinen für uns so komplizierten Formen ebenso gut eine hohe Entwicklung sehen, als man annehmen kann, daß er sich noch in ganz primitivem Zustand befindet. Wir können den Rhythmus für das Wichtigste

* Vorschläge von unbestimmter Höhe.

bei den Gesängen erachten, indem wir von dem Standpunkt ausgehen, daß es den Tehuelche vor allem auf eine rhythmisch interessante Deklamation ihrer geheimnisvollen Silben ankommt. Man kann aber mit genau eben demselben Recht die Meinung vertreten, daß der Rhythmus das unbeabsichtigte Ergebnis einer natürlichen Deklamation sei, daß also für das musikalische Interesse nur die Melodie, als eine von den Tehuelche gewollte Kunstform, in Betracht kommt.

Bei der Einteilung in Takte verfuhr ich so, daß ich vor jede stärker betonte Note einen Taktstrich setzte, indem ich zugleich eine möglichste Gleichmäßigkeit der metrischen Länge aller Takte anstrebte. Fand sich z. B. in einem Gesange, wo durchwegs nur jedes sechste Achtel betont war, eine Stelle, an welcher auch das dritte Achtel durch besondere Betonung hervorgehoben wurde, so machte ich vor dieses, um den sonst regelmäßigen Sechsachteltakt nicht zu unterbrechen, keinen Taktstrich, sondern stattete es nur mit einem Betonungszeichen aus.

Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß die Auftakte stets mehr oder weniger betont sind (vergl. Nr. 2, 7 und 48). Daß ich sie in vielen Fällen als Auftakte notierte, tat ich gleichfalls, um eine möglichst einfache und klare Takteinteilung (in unserem Sinne) zu erzielen.

Einer wenn auch noch so beschränkten Analyse der Rhythmik müssen wir uns also enthalten. Denn wenn wir auch in 10 Gesängen einem durchgehenden Takt von metrischer Gleichheit begegnen, so stehen dem so viele andere Gesänge gegenüber, in welchen fast jeder Takt einen anderen metrischen Wert besitzt (vergl. Nr. 6, 13, 15, 19, 20, 25 etc.), daß wir von einer Kritik hier mehr wie sonst absehen müssen. Selbst über eine Vorliebe für geraden oder ungeraden Takt läßt sich nichts Festes behaupten.

Das Tempo ist im allgemeinen ziemlich gleichmäßig. Von Interesse ist hier nur die Tatsache, daß jeder Gesang in ziemlich konstantem Tempo durchgeführt wird. Wenn wir es, wie Prof. Lehmann-Nitzsche angibt, im wesentlichen mit Tanzliedern zu tun haben, erscheint uns dies im Hinblick auf unsere Tänze zunächst ganz erklärlich. Bedenkt man aber, wie bei den meisten exotischen Völkern durch die leidenschaftliche Erregung beim Tanzen das Tempo immer mehr beschleunigt wird, so daß der Tanz oft mit doppelter Anfangsgeschwindigkeit endet, so muß uns diese Erscheinung doch befremden. Aber es bietet sich hiefür ausnahmsweise eine Erklärung. Der Phonograph nämlich mag die beiden Sänger so sehr aller Illusion, und damit Leidenschaft, beraubt haben, daß sie, statt vom Gesang sich hinreißen zu lassen, sich die äußerste Mühe gaben, möglichst korrekt zu singen. Ob ihnen dies gelungen ist, ob wir von Casimiro und Bonifacio einen mustergiltigen Vortrag der patagonischen Gesänge erhalten haben, das entzieht sich unserer Beurteilung; wir wollen es aber, der vorliegenden Arbeit zuliebe, hoffen.

Verzeichnis der Walzen.

Nummer	Datum	Anfang des Textes
1 *a*	19. Jänner 1905	*Tak le gä mä ä ma*
1 *b*	19. „ 1905	*a le gel gá a l', he lá le ho*
2	20. „ 1905	*a le lel lal, le lá le ho*
3	19. „ 1905	*rau né ne ha, ne ne ne e e*
4	20. „ 1905	*ta lu üll ket ké in, ná a yä a ma*
5	20. „ 1905	*nä, na u án aun a uä né i mi*
6	24. „ 1905	*a gü gä, gä gna gä nä mä*
7	24. „ 1905	*ná an, yé k kön*
9	24. „ 1905	*da e, yö ö mej, á me he, he má*
10	24. „ 1905	*ha le me lá, ha ma lä ä lä, he lá a*
11	20. „ 1905	*hä u ür ve ya*
12	20. „ 1905	*gé shio, gé re ri da*
13	20. „ 1905	*ra ra, a ré ro ru ru*
14	24. „ 1905	*yö gö a. gö yö ge ri ri*
15	24. „ 1905	*e ri yé ke ya, va a ré i ri ri*
16	24. „ 1905	*gä u ä na ha*
17	24. „ 1905	*yau u ün u ä ä i di*
19	4. Februar 1905	*a gä, gä u a mä*
20	4. „ 1905	*ha lä kä lä, lei le kä*
21	4. „ 1905	*ga lä kä lá, ka á lu u lu u*
22	4. „ 1905	*a gu gá, ä u gä é i*
23	4. „ 1905	*ya u ü le le i, ya á lü lel yi é i*
24	4. „ 1905	*a ru rá ke, u ür u ür ru é u*
25	4. „ 1905	*yá gül gä la, ka la e la ha há a li la*
26	10. „ 1905	*ha u ür ne i, he (?) u (?) ür (?), u á ä ma*
27	10. „ 1905	*ke u ä yä na, u ä u ü ke i [ne é né hi, he u ür*
28	10. „ 1905	*e la ye no*
29	10. „ 1905	*e yä a lá a gal, ku ü ye u ä lá a lal*
30	10. „ 1905	*yä, nu nau a, nun o ú u ä o u ü*
31	19. „ 1905	*di a ré i yür, yür, ür ür*
32	19. „ 1905	*e e é e ro ro, dya ro ro*
35	19. „ 1905	*na na an né nau na hä, nä*
36	28. „ 1905	*a hä a, ma mä kó a, á ma (?) mä*
37	28. „ 1905	*oä yá, a yá a yám, or yá a yá a yá a yám*
38	28. „ 1905	*a yä gül gá a, na né i*
39	28. „ 1905	*a gü gá, he ú ga, he ú ga*
40	28. „ 1905	*ge lá e lá he le ól*
41	März 1905	*a a a, gé roi ya a á a*
42	„ 1905	*yä ye yo na, yä ye yo no*
43	„ 1905	*ai yol vä u ä nä, ai yol vä u á na*
44	„ 1905	*na a ya e né o no u, e u á*
45	„ 1905	*nu ä hi u á na köl na*
46	„ 1905	*ya lul la la*
47	„ 1905	*ye u ül uá le la a i ne ha a la*
48	„ 1905	*a gle ge la i li . . . . . .*
49	„ 1905	*a gle ge lá ge u ó o lo lo*
50	„ 1905	*a la lä, lo ro lo o ä.*

Text von Walze I a, I b und II.

Walze I a.

1. *tak le gä mä ä ma*
2. „ „ „ „ „ „
3. „ *lu gu lu u lu*
4. „ *lä gä mä ä mä*
5. „ „ „ „ „ „
6. „ „ „ „ „ „
7. „ „ „ „
8. „ „ „ „ „ *ma*
9. „ „ „ „ *mä u*

Pause.

10. *tak lä kä lä*
11. „ *lu ku lu*
12. „ „ „ „
13. „ *lä gä mä ä ma*
14. „ „ „ „ „ „
15. „ „ „ „ „ „
16. „ *lo kör lo*
17. „ „ *gä mä ä ma*
18. „ „ *go lo o lo*
19. „ *lä gä mä ä ma*
20. „ „ „ „ „ „
21. „ „ *kä lä.*

Walze I b.

1. *a le gel ga a l, he la le ho*
2. „ „ „ „ „ *le,* „ „ „ *hö*
3. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*
4. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hö*
5. *ä lü gon gal,* „ „ „ *ho*
6. *a* „ *göl* „ „ „ „ *hö*

Pause.

7. *a lü göl ga a le, he la le ho*
8. „ „ *gel* „ „ „ „ „ „ *hö*
9. „ „ *göl* „ „ „ „ „ „ *ho*
10. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hö*
11. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
12. *a lü göl ga a le, he la le ho*
13. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hö*
14. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*
15. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hö*
16. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*
17. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ha*

Pause.

18. *a lü gel ga a le, he lö le ho*
19. *ga lä* „ „ „ „ „ *la* „ *ha*
20. *a le* „ „ „ „ „ „ „ *hö*
21. „ *lü* „ „ „ „ „ „ „ *ha*
22. *ä* „ *ge lān, ge la le hö*
23. *gä* „ *go lan,* „ „ „ *ho*

Walze II.

1. *a le le lal, le la le ho*
2. *la* „ *do dal, ge* „ „ *hā*
3. *ga* „ „ „ „ „ *ho*
4. *da* „ „ „ „ „ „ *ha*
5. *gä* „ „ „ „ „ „ *ho*
6. *ga* „ „ „ „ „ „ *ha*
7. „ „ „ „ „ „ „ *hö*

8. *ge lil ye gal, ge lo le*
9. *ga la heu(?) dal,* „ *la ha*
10. „ „ „ „ „ „ „ *hö*
11. *gä nü* „ „ „ „ „ *ho*

12. *gä nü nu vül, ge la le ho*
13. *a uä uäl ual, uä na ne ha*
14. „ *ne ne nä na a ne, he na ne hö*
15. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*

16. *la lü gä lal, he la le ho*
17. „ „ *ga* „ „ „ „ *ha*
18. *la lü läu* „ „ „ „ *ho*
19. *ga le göl ga a le, gä la le hu*
20. „ „ „ „ *al, ge la le ha*
21. „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*

22. *ga lü göl ga al, he la le hu*
23. *da* „ *dau da a le, he la le ha*
24. *ga* „ *gel ga* „ „ „ „ „ *ho*
25. *a* „ *de da* „ „ „ „ „ *ha*

26. *gä lü gö ga a le, ge la le hu*
27. *da* „ *dau da* „ „ „ „ *ha*
28. „ „ „ „ „ „ *he* „ „ *hö*
29. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*

30. *da lü dau da a le, ge la le ha*
31. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hu*
32. „ „ „ „ „ „ *he* „ „ *ha*

33. *da lü go ga* „ „ „ „ „ *hu*
34. „ „ *dau da* „ „ *ge* „ „ *ha*

35. *da lü dau da a le, he la le ho*
36. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hö*

37. *gö lü gö ga al, ge la le hu*
38. *a lü dau da al, ge la le ha*
39. *da* „ „ „ „ „ „ „ *hö*
40. „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*

41. *ä lü göl gà al ge lo le hu*
42. *da lü dau da a le ge la le ha*
43. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *hä*
44. *ga* „ *göl ga* „ „ „ „ „ *ho*
45. *da* „ „ „ „ „ „ „ „ *ha*

46. *a lü göl ga a le ge la le hö*
47. „ „ „ „ „ „ „ „ „ —

48. *ä lü li da a le he la le ho*
49. *da* „ *dau* „ „ „ *ge* „ „ *ha*
50. „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ho*
51. „ „ *dyö* „ „ „ „ „ „ *hö*
52. „ „ „ „ „ „ „ „ - *ha*
53. „ „ *dau* „ „ „ „ „ „ *hö*

54. *hö ö lüt gen ga a le, lo a le ha*
55. *gò a a le, go a le ha*
56. „ „ „ „ *go* „ „ „
57. „ *lüt gen ga a le go a le hö*
58. *hö* „ „ „ „ *l,* „ „ „ *ha*

Die Hianákoto-Umáua.

Von **Dr. Theodor Koch-Grünberg**, Berlin.

(Schluß.)

Lautwandel.

Das an- und inlautende *p, b* in den meisten übrigen Sprachen wird im Hianákoto in der Regel zu *h*, wie aus zahlreichen Beispielen in der Wörterliste hervorgeht. Doch kommt anlautendes *b* in folgenden Fällen vor:

bandłi = Ohr, mit den davon abgeleiteten Wörtern.
bútuhę = Kopf. *bobętāłi* = Wange. *bętę* = Oberschenkel.
buhúłu = Fuß, mit den davon abgeleiteten Wörtern.
bëmëłi = Hals. *bałúłu* = Nacken. *bonętłi* = Nabel.
būnú = Fleisch. *bisákułu* = Gehirn. *bëtë* = Gattin.
bāłí = Enkel. *bā(d)yamú* = Enkelin. *bëoëdyałę* = links.

Auch dieses anlautende *b* wird zu *h*, sobald ein Pronominalpräfix oder ein bestimmender Ausdruck davortritt, wodurch der ursprüngliche Anlaut zu einer Art sekundären Inlauts wird.

tę-hána = sein Ohr (reflexiv)[1]. *i-hutuęhę* = sein Schädel.
i-hohętāłi = seine Wangen = Kiemenklappen des Fisches.
i-hisákūłu = sein Gehirn.
yałókęłę-hútuhę = Peniskopf = Glans.
kudyuí-hutuęhę = Schädel des Cujubim.
i-hánāłę = sein Geweih. *ułáłęto-hánāłę* = Hirschgeweih.
híhi-hętę = älterer Bruder der Gattin = Schwager.

Nur wenige Beispiele finden sich für inlautendes *p, b*.

yępítāłi = mein Kinnbacken. *yībá* = mein Schulterblatt.
bobętāłi[2] = Wange. Außerdem in sämtlichen mit dem Suffix *-bę* versehenen Ausdrücken:
tuhítębę = verlassene Pflanzung. *ihętębę* = Witwe etc.[3].

Auch in diesen letztgenannten Ausdrücken ist das *b* gewissermaßen nur ein sekundärer Inlaut.

Verhältnis des Hianákoto zu den übrigen Sprachen.

Dem *h* im Hianákoto, das an Stelle von *p, b* in den meisten anderen Karaibensprachen steht, entsprechen häufig im Bakairí: *w, x, h* oder ein ausgefallener Laut, im Nahuquá: *v, x, h*, im Apiaká: *w*, im Maquiritaré: *h*, wie aus der folgenden vergleichenden Liste hervorgeht:

---

[1] Im Adjektiv *tę-hána-kę-dałkę* = taub; vergleiche weiter unten.
[2] Auch dieses inlautende *b* kann zu *h* werden: *i-hohętāłi*.
[3] Siehe weiter unten.

	Cum., Tam., Gal., Rouc. etc.	Hianákoto	Bakairí	Nahuquá	Apiaká	Maquiritaré
Fuß	Gal.: *boubourou*	*buhúłu (i-huhúłu)*	*kxuxúlu*			*ohorro*[1]
Oberschenkel	Gal.: *i-piti*	*bę̄tę (i-hę̄tę)*	*kxiwę̄te*		*i-wĕt*	*i-hête*
Arm	Gal.: *apori*	*y-ahę̄łi*	*kxawari*			
Ohr	Gal.: *pana* Rouc. 1: *panari*	*banā́łi (i-hánāłi)*	*i-wanatári*	*u-vanari*	*i-wanăn*	*i-hanarri*
Haar	Gal.: *pote*	*- - - hōtę*	*xuto*			
Fleisch	Tam.: *punu*	*būnú (i-húnu)*	*ĩúno*			
Feuer	Cum.: *apoto*	*mahóto*				*guahato*
Himmel	Gal.: *capou* Kal., Trio 2: *kapu*	*káhu*	*kxáu*	*kavü*		*caho*[2]
Regen	Gal.: *connobo* Trio 2: *kënopo*	*konóho*		*konóoho, kxõóovo*		*connonhon*
Stein	Tam.: *tepu* Trio 2: *tëpu*	*tę́hu*	*túxu*	*tăvu, tehu*	*ewö*	*thaho*
Pfeil	Mak.: *purau*	*hóu(d)ya*		*hüré, xüré*		
Gattin	Gal.: *poéte*	*bę̄tē, bę́tę (i-hę́tę)*	*i-wete*			
Tucano	Araquaju: *yapoko*	*dx̯ahóko*				*tchaoco (=tchahoco)*
Araruna		*kahę̄ta*	*kxawita*			
Rochen	Gal.: *chipari*	*đihāłi*	*šiwári*	*tivali*		
Pium	Gal.: *mapiri*	*mahę́łi, máhiłi*				*mahirri*
Rinde	Rouc. 2: *pitpe* Mak.: *ipipé*	*hitihę́*				*hiihe*
Batate	Gal.: *napi*	*nahí*	*nahóto*			
Cará	Pian. 2: *napeuque* Trio 2: *napökö*	*nahę́kę*	*náwi*	*navi*		
braten	Rouc. 2: *ipou*	*i(x̯)hu*	*ixu*			
brennen	Mak.: *ipo*	*ihó(x)*	*xuγe*			
greifen	Rouc. 1: *apoui*	*ahę̄*	*s-awö*			

Crevaux hat im Carijona, das vom Hianákoto nur dialektisch verschieden ist, das anlautende *h* nicht empfunden, denn er schreibt: *anari* = Ohr; *outouhé* = Kopf; dagegen: *caho* = Himmel; *conoho* = Regen; *cahéta* = Ara; *mahiri* = Pium; *nahi* = Batate; *nahaké* = Igname, Cará. In anderen Ausdrücken ist das inlautende *p* im Gegensatz zum Hianákoto erhalten: *tepo* = Stein, Fels; *kinapoui* = Mörserkeule, Stößel; *ericapoui* = Sieb; *couroutpé* = Schildkröte. Dies ist vielleicht auch darauf zurückzuführen, daß Crevaux bei

[1] Im Majongkong, das vom Maquiritaré nur dialektisch verschieden ist, heißt Fuß — *ohutu*.

[2] Inselkaraibisch: *cáhoüe*.

seiner Aufnahme des Carijona durch das Roucouyenne, das er beherrschte, beeinflußt war.

Von dem *h* im Maquiritaré gibt Chaffanjon an: «*h* au commencement du mot est fortement aspirée; dans le courant du mot l'aspiration est faible, cependant assez marquée»[1].

Habitus der Sprache.

An Affrikaten kommen im An- und Inlaut vor: *ď, ǰ, dx̯*. *ď* ist bisweilen von *ǰ, ǰ* bisweilen von *dx̯* kaum zu unterscheiden:

ǰítu = Ameise. *ǰíkẹ* = Sandfloh. *moyóǰi* = Spinne.
maǰihuƚi, neben: *maďíhuƚi* = Tapir.
ikúǰa, neben: *ikúdx̯a* = Fische.
ǰíhẹ = Krankheitsbemalung. *yẹǰíhōtẹ* = Augenwimpern.
yitaǰíhōtẹ = Bart; und viele andere.
máďu = Taracuá-Ameise. *ďunáƚi* = Heuschrecke u. a.
dx̯úhi = Wassertopf. *ƚádx̯a* = Blasrohr. *dx̯oẹ́kāƚẹ* = Bild u. a.

Ziemlich häufig ist die inlautliche Verbindung von *n* mit dem Halbvokal *y*:

yinyíko = Zunge. *yẹ́nyaƚẹ* = Hand. *manyítuƚu* = Fußknöchel.
kokonyẹnẹ́ǰi = Abenddämmerung. *ínyõ* = Ehemann. *tẹ́nyi* = eins etc.

Bisweilen findet sich ein sehr leichter *d*-Vorschlag vor *y* und *s*, sowohl im Anlaut wie im Inlaut:

(d)yauí = Fischotter. *buhúƚu(d)yumu* = große Zehe.
i-(d)yẹ́tihẹ = Knochen. *kadyákẹ* = Hirsch.
mó(d)yo = Fischfalle. *hú(d)ya* = Pfeil etc.
(d)samútu = Sand. *(d)sōhẹ́*, neben: *sōhẹ́* = Strohhut.
maná(d)so = Schambinde. *uē(d)sẹ́nẹ* = Spiegel.
uẹ(d)sákẹ, neben: *uẹsákẹ* = Flatus etc.

Nur im Inlaut findet sich ein sehr leichter *x*-Vorschlag vor *k* und *n*, seltener vor *m* und *t* und sehr vereinzelt vor *s*:

yahẹ́ƚiha(x)kāƚẹ = Ellbogengelenk. *hẹnáƚẹ(x)katẹ́* = Morgen.
axkuẹ́tẹhẹ = Trommelschlägel. *dx̯axkáƚaua* = Japeim (Vogel) u. a.
ẹ́xnāmẹ = Rindengürtel. *yẹsẹ́(x)nāƚi* = Knie.
ya(x)núƚu, neben: *yanúƚu* = Bach u. a.
taxmíƚẹmẹ = rot, Perlen. *ihẹ́(x)mẽnẹ* = Sternbild.
ẹ(x)mákẹ nẹ(x)kayákane = Morgenröte u. a.
átuxtẹ = Tragkorb. *maxtáhi* = Mandiokaschlauch u. a.
uo(x)sóƚoƚo, neben: *osóƚoƚo* = Inambú (Rebhuhn).

Der Auslaut ist nur vokalisch, meistens *i* oder *ẹ*, die häufig kaum voneinander zu unterscheiden waren, so daß z. B. im Suffix bald *-ƚi*, bald *-ƚẹ* notiert wurde. Doch kommen auch *a, o, u (õ, ũ)* vor, besonders bei den Tier- und Pflanzennamen.

---

[1] J. Chaffanjon: L'Orénoque et le Caura. p. 342.

Im Anlaut finden sich alle Vokale und Konsonanten außer *x, x̰;* selten *ł:*

łúhuhi = Baststoff. *łę(ę)łę́* = Fledermaus.
łę́łęję = Grille. *łęłę́ikę* = Möwe.
łádx̰a, neben: *(ę)łádx̰a* = Blasrohr.
łáta = Silber (Fremdwort vom spanischen: *plata*).

Die Betonung eines Wortes ist häufig verschieden, je nachdem es allein ausgesprochen oder in einem Satz gebraucht wird.

Grammatikalische Bemerkungen.

Substantivum.

Wie in allen Karaibensprachen, außer dem Inselkaraibisch, so hat auch im Hianákoto das Substantiv kein Geschlecht. Nur in seltenen Fällen, wenn die Unterscheidung des Geschlechts zum Verständnis notwendig ist, wird den Verwandtschaftsbezeichnungen und Tiernamen *gḗłę* = Mann oder *uę́łiji* = Weib nachgesetzt; z. B. *kahę́łi* = Hahn, Huhn (allgemein); *kahę́łi gḗłę* = Hahn (im Gegensatz zur Henne); *kahę́łi uęłíji* = Henne.

Der Plural wird nicht ausgedrückt. Doch scheinen die Partikel *-(d)ya, -dx̰a, -ja* bei gewissen Wörtern eine Art von Pluralsuffix zu sein:

gḗ-łę = der Mann. *gḗ-(d)ya* = die Männer.
nó-dxa = die Weiber. Nach Analogie von *gḗ-łę, gḗ-(d)ya* müßte diesem *nó-dx̰a* eine Singularform *nó-łę, nó-łi* entsprechen. Indessen habe ich im Singular stets nur *uęłíji, uęłíji* erhalten.
ęłáku-dx̰a, ęłáku-ja = die Kolombianer.
ikû-dx̰a, ikû-ja = die Fische; im allgemeinen, ohne eine Unterscheidung der einzelnen Arten.

Kasus gibt es nicht. Die kasuellen Beziehungen werden ausgedrückt durch die Stellung der Substantiva zueinander und im Satz und durch Postpositionen[1]. Der Genitiv geht dem Ausdruck voran, den er näher bestimmt:

yętáłę-hítihę = Mundhaut = Lippe.
yęnúłu-hítihę = Augenhaut = Lid.
buhûłu-amosáiłi = Fußnagel. *kadyákę-amosáiłi* = Hirschklaue.
uęłíji-manátęłi = Weiberbrust.
yałókęłę-hútuhę = Peniskopf = Glans. *yałókęłę-hítihę* = Penishaut = Praeputium.
káhu-áko = Himmelsschaum = Wolke.
kajíłi-áko = Manikuéraschaum.
kanáua-mḗnę = Bootshaus = Schutzdach des Bootes.
two-tę́hu = Gespensterstein (Vorfahrenstein) = Steinbeil.
kumę́na-hanáłę = Keulenohr = Griff der Keule.
kęwęi-onáłę = Angelnase = Widerhaken am Angelhaken.

---

[1] Siehe weiter hinten.

uęłĭǰi-manáďołi = Weiberschurz.
ďihámata-yę̄łi = Pfeilzahn = Widerhaken an der Pfeilspitze.
kałihóna-ťwo = Leuteseelen = Gespenster.
maǰíhułi-hítihę = Ochsenhaut = Leder.
maǰíhułi-huhúłu = Tapirfuß.
maǰíhułi-anuťłiłi = Tapirschwanz.
maǰíhułi-ałókęłę = Tapirglied.
ułáłęto-hánāłę = Hirschgeweih.
kauá(d)yu-amosáiłi = Pferdenagel = Pferdehuf.
łóło-ónāłi = Papageinase = Papageischnabel.
łóło-ałókęłę = Papageischwanz. *łóło-ahę́łiłi* = Papageiflügel.
kułí(d)sa-hítihę = Tartarugahaut = Tartarugaschild.
uęuę-hítihę = Baumhaut = Rinde.
uęué-mītę = Baumsehne = Wurzel.
kałihóna-amółęhę = Leuteschatten.
wę́i-amółęłę = Sonnenschatten = Sonnenstrahl.
ikúǰa-kábę̄łi = Bratrost der Fische, für Fische.

Bei dieser Nebeneinanderstellung zweier Substantiva, die zusammen einen neuen Begriff bilden, können vokalischer Auslaut und Anlaut verschmelzen:

yonáłotáłi = *yonáłi-otáłi* = Nasenloch.
banáłotáłi = *banáłi-otáłi* = Ohrloch.
nōnotáłi = *nóno-otáłi* = Erdloch.
tę́hutáłi = *tę́hu-otáłi* = Steinloch = Höhle[1].
łādx̯onáłi = *łádx̯a-onáłi* = Blasrohrnase = Visier auf dem Blasrohr.
ďihámatonáłę = *ďihámata-onálę* = Pfeilnase = Pfeilspitze.
kaikúǰałókęłę = *kaikúǰi-ałókęłę* = Hundeschwanz.
ikúǰałokęłę = *ikúǰa-ałokęłę* = Fischschwanz[2].
ikúǰahę́łiłi = *ikúǰa-ahę́łiłi* = Fischflügel = Fischflosse.
hĕnękátę = *hĕnę-ikátę* = Piranhafett.
kúłi(d)sá(x)mu = *kúłi(d)sá-ť(x)mu* = Tartarugaei.
uę́uałi = *uę́uę-áłi* = Baumhaare = Baumblätter (*koaí-āłi* = Miritíblätter).
butuháłi = *bútuhę-áłi* = Haupthaar.

Den Ausdruck *áłi* gebrauchen die Hianákoto nur für das „Haupthaar" und davon abgeleitet für die „Blätter des Baumes". Das übrige Körperhaar beim Menschen, das Fellhaar des Tieres und die Federn des Vogels werden mit dem Wort *hótę* bezeichnet, das sich in mehreren Zusammensetzungen findet:

m-ótę = Schamhaar.
yęmęyakutútułi-hótę = Augenbrauen. *yęǰi-hótę* = Augenwimpern.

---

[1] Vagina und Eingang (zum Haus) wurden mir einfach *otáłi* = Loch genannt. Doch können sicherlich auch hier zur näheren Charakterisierung die bestimmenden Ausdrücke hinzutreten: *uełĭǰi-otáłi, mẽnę-otáłi, yę́tałi* = mein, sein Mund ist wohl entstanden aus *yi-otāłi*.

[2] Interessant ist das Verhalten von *ałókęłę*, das bald „Schwanz", bald Membrum virile bedeuten kann, wie wir aus den obigen Beispielen sehen. Ähnlich ist es in den anderen Karaibensprachen; vgl. die Wörterliste.

yitají-hõtę = Bart.
yęyátati-hõtę = Achselhaar (*yęhiyátatę* = Achselhöhle).
yęjikatúhutu-hõtę = Haare an den Beinen (*yęjikatúhutu* = Schienbein).
tóto-hotę́ = Federn des Papagei *(tóto)*.

Auch die Bezeichnung des Stoffes, aus dem etwas hergestellt ist, wird dem zu bestimmenden Ausdruck vorangesetzt, wodurch eine Art Genitivverhältnis ausgedrückt wird:

koái-atatę = Hängematte aus Miritíi(fasern).
amánatatę = *amána-atatę* = Hängematte aus Tucum(fasern).
máutukahęhę-atatę = Hängematte aus Baumwollestoff.
anáji-uókę = Mais-Kaschiri.

In einem solchen Genitivverhältnis stehen auch die Substantiva, die mit *-kahę, -kahęhę* zusammengesetzt sind, wobei diese Endung eine Decke oder einen Behälter bezeichnet: *hákatãti-káhęhę* = *hákata-ãti-kahęhę*, kann sowohl eine Matte aus *hákata*-Blättern (zum Zudecken der Gefäße), als auch einen Kasten aus *hákata*-Blattstreifen (zum Aufbewahren des Federschmucks) bedeuten.

koai-ãti-káhęhę = Matte aus Miritíi-Blättern.
máutu-káhęhę = Kleidung aus Baumwolle.
hõno iyęti-kahę = Binden aus Bast (die um den starren Bastgürtel gelegt werden).
nõno ahi-kahę = Grab[1].

Einen „Behälter für etwas" bezeichnet ferner die Endung *-yę̃nę:*

uëi-(d)yę̃nę = Behälter für Mandiokamasse *(uëi)*.
kutãti-yę̃nę́ = Töpfchen für Pfeilgift *(kutãti)*.
tamę̃mę-(d)yę̃nę = Topfschale (als Eßgeschirr).

Als Genitivverhältnis müssen wir endlich die Zusammensetzungen mit *-kutu* = Saft, Flüssigkeit ansehen:

yętá-kutu = Mundsaft = Speichel.
yęná-kutu = Augensaft = Träne. *bisá-kutu* = Gehirn.
yętęisú-kutu = Galle. *yętamú-kutu* = Schweiß.
uęuę-hú-kutu = Baumsaft. *dohotę́-kutu* = Getränk aus der Knolle *doháte*.

In den anderen Karaibensprachen finden sich *cur, coure, ecur, ecuru, ekuro, kuru, coulou* alleinstehend oder in Zusammensetzungen für „Körperflüssigkeiten, Saft, Milch einer Pflanze, Getränke":

Cum.: *eta-cur* = Speichel. *ch-ena-cur* = Träne. *chirere chu-curu* = Galle. *ecur* = Saft des Baumes.
Tam.: *it-ècuru* = Saft des Baumes. *y-attacuru* = Speichel.
Chaym.: *y-etaz-cur* = Speichel. *chu-cur* = Urin. *u-yaramo-cur* = Schweiß.
Inselkar: *i-chi-coulou* = mein Urin. *teoù-coulou* = Likör. *hu-iramu-coulou* = Schweiß.
Rouc. 2: *i-éta-coure* = Speichel. *coutouli-écoure* = cachiri de tapioca. *parourou-écoure* = cachiri de bananes etc.
Up.: *napi-ekurë* = Mus aus süßen Kartoffeln. *palulu-ekurë* = Mus aus Bananen.
Ap. 2: *imauré-écourou* = cachiri de tapioca. *achinacé-écourou* = cachiri de maïs etc.
Bak.: *ekúro* = Saft des Fleisches, des Baumes. *kxareno-kúru* = Galle. *kxu-yúru* = Samen.

[1] *nõno* = Erdboden. *ahi* ist Verbalstamm: „sterben".

Für die Nachstellung der Genitivform erhielt ich nur zwei Beispiele:

hëtë-akémihe = Gattin des jüngeren Bruders = Schwägerin.
hihi-hete = älterer Bruder der Gattin = Schwager.

Doch beweist dies nichts gegenüber der Fülle der anderen Beispiele und ist wohl nur auf einen Irrtum meines Gewährsmannes bei der ihm ungewohnten Arbeit der Sprachaufnahme zurückzuführen, zumal bei anderen Verwandtschaftsgraden die Genitivform vorangestellt wird:

y-auóɨi múguɨu = Sohn meines Oheims = mein Vetter.
y-auóɨi ejiɨe = Tochter meines Oheims = meine Kusine.

Das Akkusativ-Objekt wird gewöhnlich an die Spitze des einfachen Satzes gestellt:

hâtai isákake = fegen den Hausplatz.
ikûja isáxkata = er hat Fische gefangen. *uómi etâke* = höre das Wort!
ɨúhuhi ɨamêɨi = Baststoff nähen. *tâme nêɨêɨi* = Tabak trinken (rauchen).
iuá(d)sa ahihike = schleife das Messer! *uóke nêɨêɨi* = ein Getränk trinken.
máuɨukahehe i(d)su(d)súxkake = wasche die Kleider!
atâte kanê(x)teke = fertige eine Hängematte! *uéue etâteke* = hole Brennholz herbei!
mahóto ieɨêteke = zünde Feuer an! *ûme mêku hëne* = (sie) töten viele Affen!
hâɨu ekaɨâmake (d)yi(d)ya = gib mir Bananen! *tûna (d)séuai* = ich will Wasser haben.
tûna kaɨâmauanai (d)yi(d)ya = er gibt mir kein Wasser.
tēnyiɨeke majihuɨi nehènehe dotóɨo = einen Tapir hat der Doktor getötet.
ikûja ehóɨiuanai kaɨihóna = die Leute haben keine Fische gefangen.
úme kaɨihóna hënêhe ekâkudxa = die Kolombianer haben viele Leute getötet.

Manche Begriffe, die wir mit einem Substantiv bezeichnen, werden im Hianákoto durch einen beschreibenden Satz ausgedrückt:

nehâtaka nûne = es kommt der Mond = Neumond.
nûne náhēhe = der Mond stirbt = Mondfinsternis.
wêi náhēhe = die Sonne stirbt = Sonnenfinsternis.

Tritt ein Adjektiv oder Zahlwort als nähere Bestimmung zu einem Substantiv, so wird es diesem vorangestellt:

kûɨenai wêi = schöne Sonne = Trockenzeit.
móno hehêji = großer Wind = Gewittersturm.
mônome nûne = großer Mond = Vollmond.
môno iuâsa = großes Waldmesser.
kuɨakéno uómiɨi = schlechte Sprache.
ûme mêku = viele Affen. *ûme kaɨihóna* = viele Leute.
tēnyiɨeke majihuɨi = einen Tapir.
tēnyiɨeke hiyâji = einen Zauberarzt.

Als einzige Ausnahme findet sich:

kaɨiua môno = große Trinkkalebasse.

Postpositionen:

-tauẹ = **in** c. dat.

mẽnẹ́-tauẹ t-óni(d)sẹ = im Hause schläft er.

mẽnẹ́-tauẹ kaɫihóna á(x)kẹnai̯ = in dem Hause sind keine Leute.

Cum.: *pata-tau, pata-dau* = in dem Hause. *cap-iau* = in dem Himmel.
Chaym.: *ch-etao* = innen. *nono-yao* = in der Erde, auf der Erde.
Tam.: *auto-yave* = in dem Hause.
Rouc. 2: *héma-tawe* = auf dem Wege. *pacara-iawe* = in dem Korb.
Ap. 2: *acema-tawe* = auf dem Wege. *pacara-iawe* = in dem Korb.
Ak.: *yuwuh-taow, yuwuh-tow, owtuh-dow* = in dem Hause.
Gal.: *hueyu-ta* = in der Sonne. *auto-ta* = in dem Hause.
Trio 2: *kanawa-ta̱* = im Kanu.
Car.: *toubo-ta* = auf einem Felsen.
Inselkar: *ema-ta* = auf dem Wege. *balana-ta* = in dem Meere.
Bak.: *y-eti-ta* = in meinem Hause.

-tẹɫẹ = **in** c. dat.

mẽnẹ-(x)-tẹɫẹ máhiɫi natẹ́ma(x)kẹnai̯ = in dem Hause sind viele Pium.

Vielleicht ist dieses *-tẹɫẹ* auch enthalten in:

kuɫúhaɫi-ya-(x)-tëɫẹ yaɫánai̯ nẹ́tuta = vom Cuduiarý her ist der Weiße gekommen. *kuɫúhaɫi-ya-(x)-tëɫẹ* würde dann in wörtlicher Übersetzung lauten: „vom Cuduiarý her *(kuɫúhaɫi-ya)* innen *(tëɫẹ)*"; d. h. aus dem (inneren) Flußgebiet des Cuduiarý.

-taka = **in** c. acc.

itu-x-táka tẹ́ëmë = er geht (sie gehen) in den Wald.

manẹkẹhá óni(d)sẹ mënẹ́-taka = laßt uns schlafen gehen in das Haus.

Dieses *-taka* steckt anscheinend auch in: *ẹmëjinẹ-x-takẹ* = rückwärts.

Cum.: *iglesia-taca* = in die, der Kirche. *y-rato-daca* = auf die andere Seite. *capiaca* = in den Himmel. *yucha-ca* = in den Wald, in dem Walde.
Chaym.: *cap-iaca* = in den Himmel. *pata-ca* = in das Haus, in dem Hause.
Tam.: *uapto-yaca* = in das Feuer. *auto-yaca* = in das Haus.
Car.: *cabo-taga* = in den Himmel. *watu-taga* = in das Feuer.
Gal.: *auto-taca* = in dem Hause.

Im Cumanagoto, Chayma und Galibi entspricht also diese Postposition sowohl „in c. dat.", als auch „in c. acc.".

-kakẹ = **in** c. acc.

yẹ-mënyaẹ́ɫẹhẹ tuná-(x)-kakẹ = ich tauche in den Fluß.

Cum.: *tuna-quaca* = in das, dem Wasser.
Tam.: *tuna-guaca* = in das Wasser.
Rouc. 2: *cuayari-quac* = in dem, den Cuayari.

Auch bei dieser Postposition scheinen beide Konstruktionen möglich zu sein.

-taẹ = **in** c. acc.

túna-taẹ nódx̯a tëmẹ = die Weiber gehen in den Fluß.

Diese Postposition ist wohl nur eine reduzierte Form von *-taka*.

Ak.: *owtuh-dah* = in das Haus. *ai-yuwuh-tah* = in dein Haus.

-ya = zu, nach.

manękonę́ makáya-ya = laßt uns fahren zum Macaya.

Ak.: *u-panna-ya* = in meinen Ohren. *azanda-ah* = auf dem Wege.

Hierher gehört auch *yĭ-ya [(d)yĭ-(d)ya]* = mir; z. B.:

hału ękałámakę (d)yi-(d)ya = gib mir Bananen!
tůna kałáma-uanaị (d)yĭ-(d)ya = er gibt mir kein Wasser.
ę-kałámakę (d)yĭ-(d)ya = gib es mir!

yĭ-ya ist das Pronomen der ersten Person Singularis *yi* = ich verbunden mit der Postposition *-ya* = zu, für: „zu mir, für mich, mir".

Diesem *ya* entspricht gut im Bakairi die Postposition *-na, -ina,* die ebenfalls zu dem Substantiv und dem Pronomen treten kann und in Verbindung mit dem Begriff „geben" einen Dativ vertritt: *táxo kx-ąn-ú-te pimá-na* = Messer gab ich dem Häuptling (wörtlich: Häuptling zum).

minakú-na itá-le = zu den Mehinakú ging er.
utóto ké-le pahiká-na = Jaguar sagte zum Ameisenbär.
ína, ůina = zu mir (in Verbindung mit gehen, geben, sagen u. dgl.).
ą-ína, a-ůna, a-ína = zu dir, zu euch.
he-ína, e-ína = zu ihm, ihr, ihnen. *kx-ína* = zu uns[1].

-yę, -ya = von her, aus[2].

nódxa nęhátaka mĕnę-n-yę = die Weiber kommen, treten aus dem Hause.
kułúhałi-ya-(x)-tĕłę yałánaị nętuta = vom Cuduiarý her ist gekommen der Weiße.

Kal.: *Albina-wīńa* = von Albina. *wewe-wińa* = von einem Baum.

-ho, -hoę = in, auf c. dat. und acc.

uę́uę-ho = auf dem Baum.
atátę-ho nódxa nónekę = in, auf der Hängematte schlafen die Weiber.
kęnóło ę(d)sę ma-hóę[3] *uę́uęnaị* = der Arara sitzt auf dem Baum.
mĕnę-hoę kúługo nętułę́męnę = auf das Haus hat sich der Urubú gesetzt.
ĕhę́i-ko kĕ(d)sę tĕłĕkę = auf die Bank lege das Messer!

In den anderen Karaibensprachen findet sich diese Postposition entsprechend dem Lautwandel *(p—h)* als: *-opo, -po, -pue, -bo,* wobei in einigen Sprachen noch die Suffixe: *-u, -i, -e, -na, -re, -ro* hinzutreten können, je nachdem der Ort, „wo", „wohin" oder „woher" ausgedrückt werden soll.

Cum.: *caraca-po-u* = in Caracas. *parahua-po-na* = in, auf das Meer. *caraca-po-i* = von Caracas.

Chaym.: *u-y-opo* = in mir. *caraca-po* = in Caracas. *caraca-po-na* = nach Caracas. *caraca-pue-i* = von Caracas.

Tam.: *pau-po* = auf der Insel. *pau-po-na* = nach der Insel.

Ak.: *itoe-bo* = in der Wüste. *itoe-bo-na* = in die Wüste. *mora-po-e* = von dort.

Gal.: *ceperou-bo* = nach Cépéru. *oubaou-bo-na* = nach den Inseln.

Rouc. 2: *canacua-po* = in dem Boot. *uéué-po* = auf dem Baum. *atoupi-po-na* = nach Atupi. *parou-po* = vom Paru. *cottica-po* = von Cottica.

Up.: *Páru-po* = am Paru. *Yari-po* = am Yari.

---

[1] K. v. d. Steinen: Die Bakairi-Sprache. S. 335, 342.
[2] Vgl. weiter unten die Beispiele zur Postposition *-gai* = neben, hinter.
[3] *ma-* weiß ich nicht zu erklären.

Mak.: *pote-po-na* = am Ende. *se-po-ro* = hierher.
Ip.: *i-pote-po* = am Ende. *nono-bo-na* = auf, über der Erde. *sere-po-ro* = hierher.
Krisch.: *i-pote-po* = am Ende. *merere-po-ro* = hierher.
Bak.: *paru-óhe* = an dem Fluß (lagern), in dem, durch den Fluß (schwimmen). *ronur-óhe* = am Ronuro. *pozi-óhe* = in dem, durch den Kamp (gehen). *t-íwime-ó-na* = (binden Perlen) auf ihren Hals. *túxu-ó-na* = auf den Felsen (klettern).

Mit der Postposition *-ho* hängt im Hianákoto offenbar eng zusammen das Suffix *-iho*. In Verbindung mit einem Substantiv bezeichnet es einen „Behälter" für den Begriff, den sein Substantiv ausdrückt.

łātx̯áłiłi = Blasrohrpfeile. *łādx̯áłiłīho* = Köcher für Blasrohrpfeile.
bę́tę = Bein; *i-hę́tę* = sein Bein. *ihętęího* = Beinfutteral = Hose.

-ęhinę = **unter** c. dat. und c. acc.

mënę-ęhínę = unter dem Haus.
ëhę́i-ęhinę kë(d)sę tëłëkę = unter die Bank lege das Messer.
atátę-nę y-atúyanę mahóto = unter der Hängematte brennt das Feuer.

Die Partikel *-nę* in *atátę-nę* ist wahrscheinlich nur die reduzierte Postposition *-ęhínę*.

Rouc. 2: *yara-opiné* = sous le boucan. *pacara-opiné* = sous la malle.
Ap. 2: *pacara-opiné-nacé* = sous la malle.
Gal.: *nóuno-oubino* = au-dessous de la lune.
Car.: *upinyu* = unter.
Cum.: *ypnahue* = debaxo.

-gai = **neben, hinter** = **außerhalb.**

ëhę́i-gai kë(d)sę tëłëkę = neben die Bank lege das Messer.
mẽnę-gai = hinter dem Haus.

Im Cumanagoto, Chayma und Akawai tritt uns diese Postposition als *-etay, -day, -tay, -iay, -yay, -dahbai, -yahbai, -bai* entgegen.

Cum.: *ch-etay* = von innen heraus. *auto-day* = von einer anderen Seite. *iglesia-tay* = außerhalb der Kirche. *cap-iay* = vom Himmel, von oben.
Chaym.: *apoto-yay* = außerhalb des Feuers. *ku-puncon-yai* = aus unseren Leibern.
Ak.: *owtuh-dahbai* = außerhalb des Hauses. *eyno-yahbai* = außerhalb des Auges. *i-ndah-bai* = außerhalb seines Mundes.

māłę = **mit** (in Begleitung).

móętęłę-máłę u-ę́tai̯ = mit meinem Gefährten gehe ich.
hęnę(x)tónoko-máłę y-ę-hęnę́(x)yai̯ = mit den Feinden kämpfe ich.
yałánai̯ ęłę́mi kú(d)yanę kałihóna-máłę = der Weiße tanzt mit den Leuten.
bëtë-máłę-nai̯ = mit der Gattin!

Gal.: *bibi-máró* = mit seiner Mutter.
Gal. (S.): *kaama mar-ou*[1] = veux-tu venir avec moi?
Kal.: *Johannes-malą* = mit Johannes.
Inselkar.: *ni-mále* = mit mir. *nó-mari* = derjenige, mit dem ich bin.
Yauap.: *kariuá-aua-mari* = mit meinem Freunde (Fremden).
Car.: *u-maro* = mit mir. *o-maro* = mit dir. *i-maro* = mit ihm.

[1] Diese Voranstellung des *mar(o)* ist sicherlich nicht ursprünglich, wie aus der älteren Aufnahme des Galibi hervorgeht.

Rouc. 2: *toutéye you petto-malé* = ich werde gehen mit meinem Diener. *caa téhé iya saoutou-malé* = ich esse den Fisch mit Salz.

Ap. 2: *étaké-marou nacé* = gehe mit ihm! *ourato-malo* = mit dem Messer. *calayoua-malé tongacé* = mit den Brasilianern[1].

Von der Postposition *-aker, (aquer), -akere, -akurra, -aγe,* die im Chayma, Cumanagoto, Tamanaco, Ouayana, Akawai und Bakairi das begleitende „mit" ausdrückt, finde ich im Inselkaraibisch, Galibi und Hianákoto keine Spur:

Chaym.: *u-y-aquer* = mit mir. *i-y-aquer* = mit dir. *ch-aquer, t-aquer* = mit ihm.
Cum.: *y-aker* = mit mir. *a-y-aker* = mit dir. *ch-aker* = mit ihm. *t-aker* = mit sich.
Tam.: *y-akere (j-achère)* = mit mir. *k-akere* = mit uns beiden.
Rouc. 2: *y-akéré* = mit mir. *i-acone-akéré* = mit meinem Bruder.
Ak.: *y-akurra* = mit ihm.
Bak.: *utóto-áγe* = mit dem Jaguar. *i-áγe* = mit mir. *a-áγe* = mit dir.

-kę = mit (mittels).

inęku-kę ikúʃa t-ë(d)sę manękonę = mit Timbó laßt uns Fische fangen.
iuá(d)sa-kę y-ę-hákętę = mit meinem Messer schneide ich.

Chaym.: *plata-ke* = mit Geld. *maria-ke* = mit einem Messer. *eti-ke* = mit was?
Cum.: *equich-ke* = mit einem Stock. *a-d-emiar-ke* = mit deiner Hand.
Tam.: *yeye-ke* = mit einem Stock.
Gal.: *hleoua-ke* = mit einem Pfeil. *boutou-ke* = mit einer Keule.
Kal.: *malia-ke* = mit einem Messer.
Rouc. 2: *maria-ké* = mit einem Messer. *sapa-ké* = mit einem Säbel.
Up.: *matáki-ke* = mit Mataki (Farbe).
Ap. 2: *salisali-ké* = mit einer giftigen Liane. *capouita-ké* = mit einem Ruder.
Ak.: *t-enzarri-ge* = mit seiner Hand. *a-maimo-ge* = mit deinem Wort.
Bak.: *atö-γe* = mit der Angel (fischen). *püleü-γe* = mit Pfeilen (Fische schießen). *tokxá-γe* = mit Bogen (schießen).

Wahrscheinlich besteht ein enger Zusammenhang zwischen den Postpositionen *-akere, -aγe* und *-ke, -ge, -γe,* zumal im Bakairi *-aγe* noch in beiden Bedeutungen (komitativ und instrumental) gebraucht werden kann; z. B.: *kxaraib-áγe* = mit dem Fremden. *u-lu-áγe* = mit meiner Zunge (schmecken)[2]. Vielleicht ist *-ake-re* die Postposition *-ake* mit dem Suffix *-re* (*-ri*), das sich auch beim Substantiv findet.

Suffix *-imę.*

Das Suffix *-imę* wird mit Substantiven verbunden, um die „Größe" hervorzuheben. Es ist aus einem Adjektiv entstanden, das sich noch als *íma, imáe* = groß im Bakairi findet. Einen Rest dieses selbständigen Adjektivs bietet das Hianákoto in dem Zahlwort *úmę* = viel, alles. Das Suffix ist teils ständig verbunden mit dem Substantiv und bezeichnet dann bei den Tiernamen die größere Art einer Tiergattung, die allgemein mit dem suffixlosen Substantiv benannt wird, teils kann es willkürlich zu dem Nomen gesetzt werden, um überhaupt das betreffende Tier oder den betreffenden Gegenstand als „groß" zu charakterisieren.

uakút-imę = Strebepfosten des Hauses.
dx̣úhi = Wassertopf. *dx̣uh-imę* = großer Kaschirítopf.

---

[1] Die instrumentale Verwendung dieser Postposition scheint sich auf Roucouyenne-Ouayana und Apalaí zu beschränken.

[2] Zu allen diesen Postpositionen vgl.: L. Adam: Grammaire Comparée, pp. 13—17, 33 und die betreffenden Grammatiken und Wörterlisten.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Navajo winter-and summer-residence.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

A Navajo family.

kałiuá = Yamarú (Kalebasse). *kałiua-imę* = mittelgroße Kalebasse.
kanáua = Kanú. *kanaua-imę* = größeres Boot.
notihę́-imę = große Tanzflöte. *uętú-imę* = Signaltute.
mę́ku, mę̄kú-imę = Affe. *ałím-imę* = Barrigudo-Affe (im Rouc. 1, Ap. 2, Trio die einfache Form: *alimi* = Coatá-Affe).
łełę́ = gewöhnliche Fledermaus. *łełę́-imę* = Vampir.
uóto, uotó-imę = Taiasú-Schwein.
ëtękë = Gürteltier. *ëtękë-imę* = größeres Gürteltier.
isó-imę = Delfin. *łóło* = Papagei. *łołó-imę* = größerer Papagei.
okó-imę = Mutum (Gal. u. a. Karaibensprachen Guayanas: *oko*).
hiana = Harpya. *hianá-imę* = Fischfalke (*hianá-imę* bezeichnet wohl auch die Harpya).
kułukę́-imę = Yaburú.
uałá = weißer Reiher. *uałá-ima* = Tuyuyú.
dx̣ōhó = Ente. *dx̣ohó-imę* = Mareca-Ente.
uętü-imę = Uainambé. *má-imę* = Pirahiba.
kęnołó-imę = Pirarara. *ka(d)žiuę* = Jandiá-Fisch.
ka(d)žiuę́-imę = Piraputã. *ęłę́dž-imę* = Pirapucú.
ałiuę́ = Alligator; *ałiuę́-imę* = großer Alligator.
mę́nú-imę = Surucucú. *ękę́i* = Jararaca; *ękę́-imę* = Sucury; *nękę-mę* = großer Schmetterling.
kunę́hęhę = Tausendfuß; *kunęhęhę́-imę* = großer Tausendfuß.
kūmú = Patauápalme; *kumû-imę* = Patauá mit großen Früchten.
hëłëua-imę = Paxiuba barrigudo.
mónomęnai = groß, ist zu zerlegen in: *móno* = groß[1], *imę* = Suffix der Größe, *naj* = Verstärkungssuffix; ebenso: *mę́nótomęnaj* = schwanger, das ich neben der einfachen Form *menóto* erhielt, in: *mę́nóto* = schwanger, *imę* = Suffix der Größe, *naj* = Verstärkungssuffix.

Das Carijona hat: *arim-imé* = Coatá-Affe. *koulouke-ima* = Yaburú (oie, grande espèce). *monomé* = *mono-imé* = groß.

Zahlreiche Entsprechungen finden sich in den Karaibensprachen Guayanas:

Roucouyenne 1: Suffix *-imé*.
alich-imé = großer Ameisenbär.

Apalai 1: Suffix *-imo*.
alich-imo = großer Ameisenbär.

Ouayana (Rouc. 2): Suffix *-imé, -émé, -imeu- -meu*.
aoual-imeu = Coatá-Affe. *alich-imé* = großer Ameisenbär. *mara-émé* = Gürteltier. *acara-imeu* = weißer Reiher. *macara-émé* = Reiher. *tocara-imeu* = ortolan. *caoué-imeu* = spatule. *érécteu, érécteu-imé* = gros poisson qui a peu d'arêtes. *coué-imé* = Krabbe. *counoro-imé* = gros souroubi rougeâtre (Pirarára). *eukeuyene-imeu, ocoyou-meu* = boa. *ariué, ariué-imeu* = Alligator. *tourich-imeu* = calapari (Baum). *acoutou-h-imeu* = Farnkraut. *couacoua-imeu* = latanie (Gewächs).

Aparai (Ap. 2): Suffix *-imo, -iman*.
marichi-iman = großer Ameisenbär. *cour-iman* = Tukano. *courourou-imo* = Alligator.

---

[1] Die einfache Form *móno* findet sich noch in: *kałiua-móno* = große Kalebasse.

Galibi: Suffix *-imé, -mé.*

tapou-imé = viel. Auch in: *ouapoto-mé* = Häuptling, bei Sagot ist offenbar das Suffix enthalten. Die Bedeutung von *apoto* = dick ist hier auf die „Macht" und das „Ansehen" übertragen. Damit ist zu vergleichen im Bakairi: *p-ima* = Häuptling.

Makuschi: Bei Schomburgk finden wir das Suffix *-ima, -ime* besonders in Personen- und Ortsnamen:

makuna-ima = Gott. *rora-ima* = ein Berg. *pacara-ima* = ein Gebirge. *par-ima, par-ime (paru-ima)* = ein See, ein Fluß und ein Gebirge usw.

Deminutivum.

Das Wort für „Sohn": *múguɨu*, hat allmählich eine allgemeine deminutive Bedeutung bekommen. Es wird dem zu bestimmenden Ausdruck nachgestellt, woraus man noch seine ursprüngliche substantivische Eigenschaft und den genitivischen Charakter des begleitenden Wortes erkennen kann:

múguɨu = Sohn. *y-auóti muguɨu* = Sohn meines Oheims = mein Vetter.
yẹ́nyaɨẹ múguɨu = Sohn meiner Hand = mein kleiner Finger.
buhûɨu mugūɨu = Sohn des Fußes = kleine Zehe.
kaháu múguɨu = Junges des Hirsches = Hirschkalb.
kahẹ́ti muguɨu = Junges des Huhns = Küchlein.
gẹɨẹ múguɨu = kleiner Mann = Jüngling.
uẹɨtji múguɨu = kleine Frau = Mädchen.
uẹuẹ múguɨu = kleiner Baum = Strauch.
tẹ́hu múguɨu = kleiner Stein.
hakáɨa múguɨu = Palmblattkästchen.
adúxtẹ = großer runder Tragkorb der Weiber. *adúxtẹ múgūɨu* = rundes Hängekörbchen.
uẹ(d)sẹ́ne = Spiegel. *uẹ(d)sẹ́nẹ múguɨu* = kleiner runder Spiegel.
kanauaịmẹ = großes Boot. *kanauaịmẹ múguɨu* = mittelgroßes Boot = Montaría.

Suffix *-bẹ.*

Dieses Suffix wird dem Substantiv beigefügt, um dessen Bedeutung als nicht mehr bestehend zu bezeichnen oder wenigstens einzuschränken.

tuhítẹ = Pflanzung; *tuhítẹ-bẹ* = eine Pflanzung, die keine Pflanzung mehr ist = verlassene Pflanzung; *ihẹ́tẹ* = meine, seine Gattin; *ihẹ́tẹ-bẹ́* = meine, seine gewesene Gattin = Witwe; *ẹ̄jíɨi* = Tochter; *ẹ̄jíɨi-bẹ* = gewesene Tochter = hinterbliebene Tochter; *bútuhẹ, i-hútuhẹ* = Kopf, sein Kopf; *i-hútuhẹ-bẹ* = sein gewesener Kopf.

So nennen die Hianákoto die Seelen ihrer Zauberärzte. Wenn ein Zauberarzt gestorben ist, so geht nach dem Glauben dieses Stammes nur der obere Teil seines Körpers (besonders der Kopf) in das Jenseits, während der übrige Körper im Grab bleibt.

aɨímimẹ-hoti = Barrigudoaffenhaare; *aɨímimẹ-hóti-bẹ* = gewesene Barrigudoaffenhaare = Stricke aus Barrigudoaffenhaaren als Rückenschmuck beim Tanz; *i-(d)yẹ́tihẹ* = sein Knochen; *i(d)yẹtihẹ-bẹ* = sein (des Jaguar) gewesener Knochen = Knochen, der zum Befestigen des Rückenschmucks beim Tanz dient.

ëtękë hítihę = Haut, Schild des Gürteltiers. *ëtękë hitęhabę* = Schild des Gürteltiers, wenn es vom Körper getrennt ist.

Während sich in den übrigen Karaibensprachen nichts Ähnliches findet, haben wir als entsprechendes Suffix im Bakairí *-püri:*

iwíti = Gattin, *iwiti-pûri* = Witwe; *iméri* = Tochter, *imeri-pûri* = hinterbliebene Tochter (nach dem Tode des Vaters); *kxána* = Fisch, *kxana-püré* = Fischleiche; *tséka* = Bratrost, *tseka-pûri* = Reste eines Bratrostes.

Auch mit Adverbien der Zeit und mit Verben wird dieses Suffix *-püri* verbunden, um zu bezeichnen, daß etwas nicht mehr ist, vorbei ist[1].

Suffix *-hułu, -ęhułu.*

Tritt dieses Suffix zu einem Substantiv, so wird dadurch ein neuer Ausdruck geschaffen, der zu dem ursprünglichen Wort in naher begrifflicher Beziehung steht und einen „Halt" oder eine „Stütze" bezeichnet.

tûłi = Fackel. *tûłiębūłu* = Gerüst für Fackeln.
mánāłę = Mandiokasieb. *mánāłęhúłu* = loser Horizontalstab des Mandiokagestells, der als Stütze des Siebes dient.
mûłę = Kind. *múłęuę(x)nęhułu* = Kindertragbinde aus Bast.
hú(d)ya = Pfeil. *hū(d)yaęhułu* = Holz, in dem die Pfeilspitze steckt.
tabúłu = Handtrommel. *tabułęhułu* = Holzgehäuse der Handtrommel (Halt für die Trommelfelle).
koái = Miritípalme. *koaitęhułu* = Miritífadenknäuel.
amána = Tucumpalme. *amánatęhułu* = Tucumfadenknäuel.

Hierher gehören auch:

tamęmęhūłu = Untersatz für Töpfe und Schalen.
ętaihułu = horizontale Querbalken, die das Hausdach tragen.
igáłęhułu = horizontale Dachsparren.

Offenbar steckt dieses Suffix auch in *buhúłu* = Fuß und *tęhūłu* = Ferse: Stütze und Halt des menschlichen Körpers. Vielleicht ist es überhaupt aus diesen Bezeichnungen entstanden und dann verallgemeinert worden.

Im Ouayána (Rouc. 2) und Aparai (Ap. 2) Henri Coudreaus finden sich als entsprechende Suffixe: *-poure, -époure* und *-pourou, -épourou.*

Ouayana: *é-pou-poure* = Fuß. *i-pté-poure, eté-poure* = Ferse. *pacolo époure* = Hauspfosten. *(maria) époure* = Messergriff.

Aparai: *o-pou-pourou* = Fuß. *é-pouirata-pourou* = Ferse. *ourat-épourou* = Griff des Messers (ourato).

Die Formen *-hułu, -ehułu, -pourę, -époure, -pourou, -épourou* sind selbst schon suffigiert mit der Partikel *-łu, -re, rou (-ru),* von der weiter unten noch die Rede sein wird. Im Trio haben wir die einfache Form *-epu.*

Trio 2: *epu* = Pfosten (des Hauses). *mal'epu (= maul[u] epu)* = Spinnwirtel (für Baumwolle). *(siparali) epú* = Hammerstiel.

---

[1] K. v. d. Steinen: Bakairísprache S. 346f., 357, 395.

Onomatopoetische Ausdrücke.

Einige Tiernamen und Bezeichnungen für musikalische Instrumente sind onomatopoetisch. Unter den ersteren finden sich vortreffliche Nachahmungen, wie ich mich an Ort und Stelle überzeugen konnte.

mtji[1] = Katze. *kudyut*[2] = Cujubim. *kudyúkudyu* = kleiner Geier.
kidyẽkidyẽ = Mariana (Papagei). *kitíkiti*[3] = Perikito.
kołókołókanẽ = Corocoró. *kayakayaú*[3] = Cacão.
kuaíkuaíyo[3] = Trovão-uira.
kitíkiti = Metallschellchen. *sẽtúsẽtu* = Panflöte.

Auch das Verbum *yatíhẹ-ti* = niesen ist unter die Onomatopöien zu rechnen.

Fremdsprachliche Einflüße.

Wie fast alle Glieder der Karaibengruppe, besonders das Galibi, Roucouyenne, Apalai und andere Guayanasprachen, so zeigt auch das Hianákoto in seinen Substantiven manche Beziehungen zum **Tupi:**

	Hianákoto:	Tupi:
Fackel	*tũti.*	*turí.*
Messer	*kẽsẽ.*	*kisé.*
Tanzklapper	*mãtáka.*	*maraká.*
Curauáfasern	*kutauaíto.*	*kurauá.*
Carayurúfarbe	*katauítu.*	*karayurú.*
Pfeilgift	*kutáti.*	*uirarí.*
Zauberarzt	*hiyáji.*	*piaye, payé.*
kleiner Ameisenbär	*uatíti.*	*uarirí.*
Maracaná-Papagei	*matákana.*	*marakaná.*
kleine Eule	*mutukutútu.*	*murukutútu.*
Pacúfisch	*hãku.*	*pakú.*
Jacundáfisch	*uakũna.*	*yakundá.*
Aracúfisch	*uatãku.*	*uarakú.*
Kröte	*mãuá.*	*mauá.*
Schnecke	*atúua.*	*uruá.*
Agutí	*akũti.*	*agutí.*
Uarumárohr	*uatũma.*	*uarumá.*
Mais	*anáji.*	*auatí.*
Mandiokabrühe	*kájiti.*	*kaširí.*

Ebenso finden sich im Hianákoto wie in anderen Karaibensprachen Bestandteile aus Sprachen der **Aruak**[4]**:**

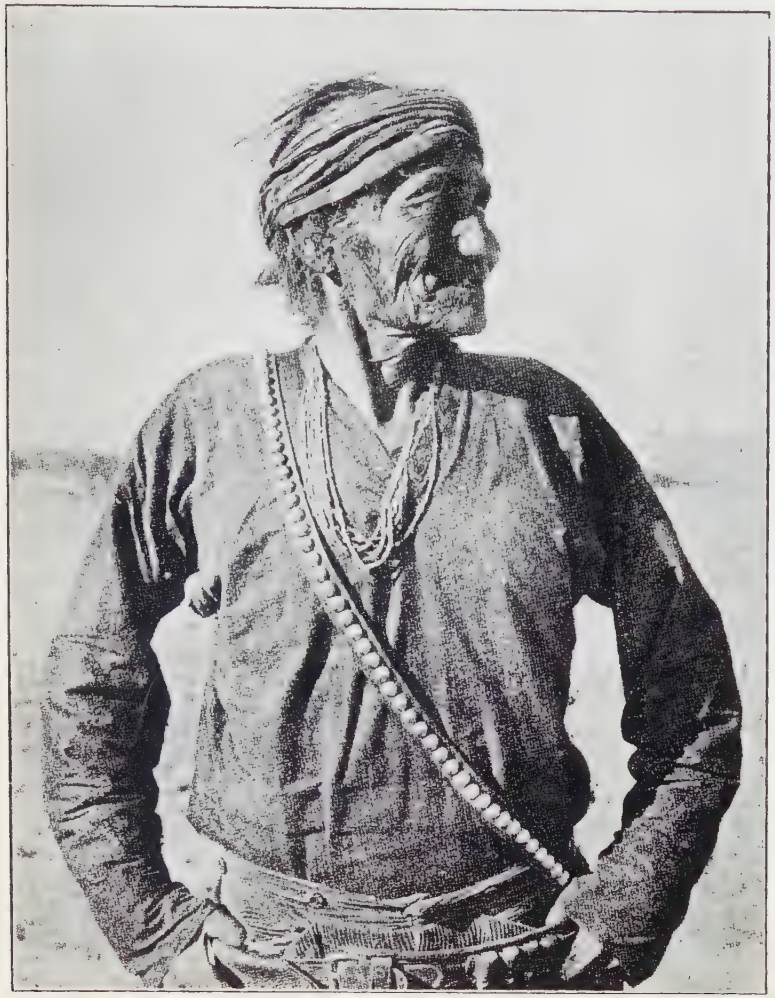
---

[1] Große Freude machte es meinen Indianern, als ich ihnen erzählte, daß dieses Tier in meiner Sprache ebenso heiße.

[2] Wie wir unten sehen werden, ist dieser Name offenbar ein Fremdwort aus dem Aruak, aber als solches schon dem Ruf dieses Vogels nachgeahmt.

[3] Vorzügliche Onomatopöie.

[4] Aruak im weiteren Sinn: Aruakgruppe.



Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Dine Yazhe, a Navajo medicine-man.

Copyright 1906-07 by Simeon Schwemberger.

Navajo Jake.

	Hianákoto:	Aruak:
Tanzstab aus Ambaúvaholz	*uâna.*	*uâna*[1].
Weißer	*yałânaị.*	*yałânaui.*
Cujubim	*kudyuł.*	*kudyui.*
Mutum	*kūjí.*	*kûji.*
Jacamí	*māmí.*	*māmí* = Inambú.
Socó-Reiher	*ōnôłę.*	*únułi.*

Auch das Hianákotowort für „Zunge": *y-inyłko*[2], das in der ganzen Karaibengruppe keine Verwandtschaft hat, ist offenbar eine aus dem Aruak korrumpierte Form mit dem karaibischen Pronominalpräfix *y-* der ersten Person Singularis und mit einem Suffix *-ko*. Es entspricht lautlich gut dem gleichbedeutenden Worte *n-inigné* bei Rochefort, das unzweifelhaft eine **Aruakform** der Männersprache von Guadeloupe ist[3].

Diese Übereinstimmungen zwischen den Karaibensprachen einerseits und den Tupi- und Aruaksprachen anderseits dürfen wir natürlich keineswegs als verwandtschaftliche Beziehungen ansehen. Sie sind vielmehr auf Entlehnungen zurückzuführen, die im Laufe der Zeit durch kriegerische oder friedliche Einflüsse, Weiberraub oder wechselseitige Heiraten und Handelsverkehr, von der einen auf die andere Sprache übergingen und die eigenen Wörter aus dieser verdrängten. Dieser Wechsel stammt zum Teil aus der Zeit, als das Karaibenvolk noch als Ganzes zusammensaß. Dies geht daraus hervor, daß wir im Bakairí, dessen Trennung vom Hauptstamme nach unanfechtbaren Beweisgründen lange vor Ankunft der Europäer stattfand[4], denselben fremden Bestandteilen begegnen, die wir auch in den Karaibensprachen des fernen Nordens und Nordwestens finden. Zum Beweis führe ich folgende Beispiele an:

kleiner Ameisenbär:	Hianákoto:	*uałłi.*	Gal.:	*ouariri.*
„ „	Bak.:	*wariri.*	Tupi:	*uariri.*
Aguti:	Hianákoto:	*akâłi.*	Gal.:	*acouli.*
„	Bak.:	*háki.*	Tupi:	*aguti.*
Maracaná Papagei:	Hianákoto:	*małákana.*	Rouc. 2:	*maracana.*
„ „	Bak.:	*makáni.*	Tupi:	*marakaná.*

---

[1] Bezeichnet auch überhaupt den Ambaúva-Baum.

[2] Ein Irrtum meinerseits ist völlig ausgeschlossen, da mir das Wort gleich bei der Aufnahme als abweichend auffiel und ich es daher mehrmals abfrug, wobei ich von verschiedenen Personen bei verschiedenen Gelegenheiten dieselbe Angabe erhielt, z. B. auch von einer Frau vom Stamme der Tsahátsaha, deren Sprache mit dem Hianákoto bis auf geringe dialektische Unterschiede identisch ist.

[3] Die Aruaksprachen haben für Zunge: *inene, enene* und andere, nur wenig davon abweichende Formen.

[4] K. v. d. Steinen: 1. Durch Zentral-Brasilien. S. 299 ff. Leipzig 1886. 2. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. S. 387 ff. Berlin 1894.

Mais:	Hianákoto:	*anáji.*	Gal. (S.):	*aouassi.*
„	Bak.:	*anáži.*	Tupi:	*auatí.*
Socó-Reiher:	Hianákoto:	*õnõłe.*	Gal.:	*onouré.*
„ „	Bak.:	*onoré.*	Aruak:	*únuki*[1].

Für eine hölzerne Fischfigur, die einen Pacú darstellt, erhielt Max Schmidt von den Bakairí des Kuliséhu den Namen *paku-pira.* Er meint, dieses Wort sei „offenbar als eine einem übergroßen Entgegenkommen zu verdankende Übersetzung des eigentlichen Bakairíwortes für diesen Fisch in die Sprache der Tupistämme aufzufassen[2], zumal Karl von den Steinen für den Pacú-Fisch das Bakairiwort *páte* gibt. Für andere hölzerne Fischfiguren erhielt Schmidt nur die Bakairinamen. Wenn auch *paku-pira* = Pacú-Fisch ein reines Tupiwort und besonders der Gattungsname *pira* verdächtig ist, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß die Kuliséhu-Bakairí diesen Fisch nur mit dem Fremdwort *paku* bezeichnen, das in mehrere Karaibensprachen des Nordens und mit Mouillierung des *p* in *h* auch in das Hianákoto Eingang gefunden hat:

Hianákoto: *háku.* Rouc., Ap., Pian., Ouayeouè: *pacou.* Tupi: *pakú.*

Das Wort *páte,* das in den übrigen Karaibensprachen keine Entsprechungen hat, gehört offenbar dem Paranatinga-Bakairí an und ist vielleicht selbst ein Fremdwort aus der Sprache eines benachbarten Stammes. Steinens Hauptgewährsmann für seine „Bakairísprache" war der Paranatinga-Bakairí Antonio. Von höchstem Interesse wäre eine genaue Aufnahme des Bakairí der Xingúquellflüsse, die uns einen Vergleich zwischen den Sprachen beider Gruppen, Ost- und Westbakairí, ermöglichen und die Veränderungen klarlegen würde, die sich seit der schon geraume Zeit zurückliegenden Trennung des Stammes in beiden Dialekten vollzogen haben. Vielleicht ist es aber dazu schon zu spät, da durch die häufigen Expeditionen in das Xingúquellgebiet in den letzten zwanzig Jahren Ost- und Westbakairí wieder in enge Beziehungen zueinander getreten sind, was auf den Ausgleich der dialektischen Unterschiede in beiden Sprachen voraussichtlich nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Aus dem **Spanischen** hat das Hianákoto folgende Ausdrücke übernommen, die sich sämtlich auf Begriffe beziehen, die den Indianern erst durch die Europäer gebracht worden sind:

	Hianákoto:	Spanisch:
Silber	*łąta.*	*plata.*
Axt	*matšądo* (neben dem echten Karaibenwort: *uëuë;* vgl. die Wörterliste).	*machado.*
Gewehr	*kóhẽto.*	*escopeta.*
Trommel	*tabûłu.*	*tambor.*

Aus diesem Wort geht deutlich hervor, daß dies Instrument eine, wenn auch alte, europäische oder, richtiger gesagt, afrikanische Errungenschaft ist,

[1] Sämtliche Aruakbeispiele in diesem Abschnitt sind meinen noch nicht veröffentlichten Wörterlisten von Aruaksprachen des oberen Rio Negro entnommen.

[2] Max Schmidt: Indianerstudien in Zentral-Brasilien. S. 417. Berlin 1905.

und so wird es auch bei anderen Stämmen Südamerikas sein, die heute die Handtrommel beim Tanz benützen[1].

Pferd	*kauá(d)yu.*	*caballo.*
Kürbis	*(d)sapá(d)yo.*	*zapallo.*

Merkwürdig ist, daß ich für „Farinha" (geröstetes Mandiocamehl) trotz wiederholter Fragen stets die aus dem spanischen *harina* abgeleitete Form *ałína* erhielt, was darauf hinzuweisen scheint, daß diese Karaiben die „Farinha" in der Form, wie sie heute in fast allen Teilen des tropischen Südamerika zubereitet wird, vor der Ankunft der Europäer nicht kannten. Einige dieser spanischen Fremdwörter, die offenbar schon vor längerer Zeit, vielleicht schon bei dem ersten Auftreten der Europäer in diesen Gegenden, in die Hianákotosprache aufgenommen worden sind, wie *plata, escopeta, tambor*, haben sich ihr völlig assimiliert. So ist *p* im Anlaut vor *l* weggefallen, im Inlaut zu *h* geworden. Das aus *tambor* verderbte *tabu* ist infolge seines dumpfen Stammauslautes mit dem Suffix *-łu* versehen worden[2]. *Caballo* hat kaum eine Änderung erfahren, da dieses Wort auch im Spanischen *kawáyo* ausgesprochen wird. Die Erhaltung des inlautenden *p* in *(d)sapá(d)yo* zeigt an, daß die Indianer dieses Wort noch heute als Fremdwort empfinden.

Für „Weißer" haben die Hianákoto zwei Ausdrücke: *ęłákudx̯a, ęłákuja* und *yałánaį*. Der erstere ist vielleicht ein echtes Hianákotowort und bezeichnet die von Westen und Nordwesten her kommenden Weißen, speziell die Kolombianer. Mit dem letzteren Ausdruck werden die von Osten her kommenden Weißen bezeichnet, die die Hianákoto zuerst am Rio Caiarý-Uaupés und besonders bei ihrem früher sehr regen Verkehr mit den Kobéua kennen und benennen lernten. Die Kobéua sind der einzige Stamm der Betoyagruppe, der die Weißen *yałánaui* nennt, haben aber dieses Wort unzweifelhaft erst von den Aruak übernommen, mit denen sie vielfach in friedliche und kriegerische Berührung kamen, denn sämtliche Aruakstämme des oberen Rio Negro und seiner Nebenflüsse stimmen in dieser Bezeichnung überein. Auch im Maquiritaré begegnen wir diesem Aruak-Fremdwort.

Der Ausdruck *ęłákudx̯a* ist als *rakúdya, rakúja* in die Sprache der Uitóto, der südlichen Nachbarn der Karaibenstämme des oberen Yapurá, übergegangen, die mit der Karaibengruppe, zu der man sie bisher rechnete, nach meinen Forschungen nicht das geringste zu tun hat[3].

Pronomina.

Personalpronomina:

Sing. I. *ęuë* = ich.
II. *ęmëłë* = du.
(III. *akółono* = ein anderer.)

---

[1] Im Kobéua (Betoya-Gruppe) heißt die Handtrommel: *tęmā́łibë.*

[2] Siehe weiter unten unter „Pronomina".

[3] Vgl. Theodor Koch-Grünberg: 1. Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit; in: Zeitschrift für Ethnologie. 1906. S. 167ff. (188—190). 2. Les Indiens Ouitotos. Étude linguistique. Journal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle série, Tome III, Numéro 2, p. 157—189. Paris 1906.

Plur. I. *kẹ́mëłë* = wir.
II. *aniãmołó* = ihr.
(III. *akółono kałihóna* = andere Leute.)

Possessivpronomina:

Das Possessivum kann entweder analytisch ausgedrückt werden, indem das Personalpronomen vor das Substantiv gesetzt wird, oder synthetisch durch Pronominalpräfixe. Im ersteren Fall steht das Personalpronomen in einer Art Genitivverhältnis zu seinem Substantiv. Als sichere Beispiele erhielt ich:

ẹuë uëłáhãłi = mein Bogen. *ẹ́mëłë uëłáhãłi* = dein Bogen.
kẹ́mëłë mẽnẹ = unser Haus. *nëłẹ mẽnẹ* = ihr Haus.

Daraus läßt sich schließen, daß *nëłẹ* das eigentliche Pronomen der dritten Person (Singularis und Pluralis) ist, das mir beim Abfragen durch *akółono* = ein anderer, wiedergegeben wurde. Darauf deutet auch das Präfix *nẹ-, nẹ-* der dritten Person beim Verbum hin, wie wir weiter unten sehen werden. Auch die Pronomina haben keine Kasusunterschiede. Diese werden wie beim Substantiv durch die Stellung zum Nomen und durch Postpositionen ausgedrückt.

Als Pronominalpräfixe gehen aus unserem Vokabular hervor: *i-*, *y-* für die erste und dritte Person.

Die meisten Wörter für menschliche Körperteile sind mit dem Präfix der ersten Person versehen, da ich bei der Aufnahme auf die Körperteile meines Gewährsmannes deutete. So heißen:

y-inyíko = meine Zunge. *y-ẹ́tałi* = mein Mund.
y-ẹ́łi = mein Zahn. *y-onáłi* = meine Nase. *y-ẹnúłu* = mein Auge.
y-ahẹ́łi = mein Arm. *y-ẹ́nyałẹ* = meine Hand.
y-ałókẹłẹ = mein Penis. *y-ãtẹ́kẹłẹ* = mein Gesäß etc.

Das Präfix der dritten Person ist zweifellos in folgenden Ausdrücken enthalten:

i-uẹ́tẹtu = ihr membrum (Frau).
i-hutuẹ́hẹ = sein Schädel. *i-hisákułu* = sein Gehirn (Jagdtier).
i-hánãłẹ = sein Geweih (Hirsch), ihr Horn (Kuh).
i-(x)mu = sein Ei (Vogel). *i-hohẹ́tãłi* = seine Kiemenklappen (Fisch).
i-hitihẹ = seine Haut, Schuppen (Fisch). *i-mõtẹ* = seine Flosse.
i-uëtsẽłẹ = sein fleischiger Höcker (Tucunaréfisch)[1].

In Verbindung mit den Pronominalpräfixen treten häufig die Suffixe *-łi, -łẹ, -łu* an den Wortstamm, besonders bei den Wörtern für Körperteile, vereinzelter bei den Bezeichnungen der Besitzgeräte und den Verwandtschaftsnamen. Ursprünglich hatten diese Suffixe wohl eine persönliche und davon abgeleitet eine besitzanzeigende Bedeutung und waren untrennbar mit den Pronominalpräfixen verbunden. Heute sind sie im Schwinden begriffen und haben ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Sie können ohne Präfixe auf-

[1] Weiteres über die Pronominalpräfixe siehe beim Verbum.

treten und fehlen bisweilen an präfigierten Wörtern. Ähnlich ist es in den übrigen modernen Karaibensprachen, z. B. im Bakairí, wo neben *-ri* das reduzierte *ɨ* vorkommt oder auch das Suffix ganz fehlen kann, ebenso im Roucouyenne-Ouayana und im Apalai, wo die Suffixe *-re, -ri* bald mit, bald ohne Präfixe stehen, bald wegbleiben können. Am besten zeigt noch das Chayma die enge Beziehung zwischen Präfix und Suffix (*-r*). Die ursprüngliche possessive Bedeutung des Suffixes zeigt das Tamanaco, wo durch das Suffix allein die erste Person Singularis des Possessivums ausgedrückt werden kann:

yeye = Baum. *yeye-ri* = mein Baum. *maria* = Messer; *maria-ri* = mein Messer.
Daneben aber:
aute = Haus; *y-eut-i* = mein Haus.
apocciane = Keule; *y-apocciana-ri* = meine Keule.

Von dem Auslaut des Wortstammes hängt es ab, ob das Suffix auf den hellen Vokal *i* (*ę*) oder den dumpfen Vokal *u* ausgeht. Den Stammauslauten *o, a, e* (*ë; ę, ę̨*), *i* folgt das Suffix *-ɨi* (*-ɨę*); dem Stammauslaut *u* folgt das Suffix *-ɨu*[1]:

ę̨ɨęmóɨo-ɨi = Herz. *y-ę̨́nya-ɨę* (*d*)*saxmáno-ɨi* = mein Zeigefinger. *auó-ɨi* = Oheim.
y-ę́ta-ɨi = mein Mund. *y-oná-ɨi* = meine Nase. *bá-ɨi* = Enkel.
mẽnę̨́ɨohẽ-ɨi = Hausausgang. *gë-ɨę* = Mann.
y-ahę́-ɨi = mein Arm. *munátę-ɨi* = Weiberbrust. *y-aɨókę-ɨę* = mein Penis.
y-ę́-ɨi = mein Zahn. *y-amóɨę̨-ɨi* = mein Schatten.
hámī-ɨi = Fischnetz. *y-amosái-ɨi* = mein Fingernagel.
y-ę̨nû-ɨu = mein Auge. *gumû-ɨu* = Geschwür. *yanû-ɨu* = Bach.

Reflexivpronomen:

Das Hianákoto hat ein Pronominalpräfix, das sich auf das Subjekt zurückbezieht, *tę-, t-*:

t-ę̄nú = sein Auge (in dem „Adjektiv": *t-ę̨nû-kę-daı̨kę* = blind)[2].
tę-hána = sein Ohr (in dem „Adjektiv": *tę-háno-kę-daı̨kę* = taub)[2].

Dieses reflexive Pronomen steckt offenbar auch in folgenden Ausdrücken:

tę-nę́m-akę-nę́ji = lahm.
tę-nę́m-a(x)kę = feig. *tę-nę́mę-nai̯* = tapfer.
tę́-uâɨ-a(x)kę-nai̯ = dumm. *tę-tunuxtę́yę-mę* = sich erheben.
tę-uâɨ-ę̄jikę = denken. *tę-hókęnę* = riechen.

In anderen Karaibensprachen findet sich dieses Reflexivum als *tu-, te-, ti-, t-*, mit oder ohne Suffix:

Chayma: *tu-machi-r* = seine Sünde.
Cum.: *ti-maimu-r* = sein Wort, seine Rede.

---

[1] Es darf nicht wundernehmen, daß *o* unter den Stammauslauten ist, auf die ein Suffix mit hellem Vokal folgt. Es ist ein sehr offenes, gutturales *o*, das nur wenig anders hervorgebracht wird als ein *a* und sich mit folgendem *i* (*ę*) lautlich weit besser verträgt als mit *u*.

[2] Siehe am Schluß dieser Studie unter „Negation", wo diese beiden Ausdrücke genau erklärt werden.

Bak.: *t-ömá-ri* = ihre (der Frauen) Hände. *t-ehíku* = sein Urin. *t-imé-ri* = sein Sohn. *t-iwíti* = seine Gattin. *tu-nútu* = ihre Großmutter.

Ak.: *ti-ndah* = sein Mund.
Car.: *tu-paitu-ri* = sein Diener.
Rouc. 2: *te-puit* = seine Frau.
Krisch.: *te-puti* = seine Frau.
Mak.: *te-nobe* = seine Gattin[1].

Demonstrativpronomina:

mëhí = dieser, wird gebraucht, wenn man von einer anderen Person (oder Sache?) spricht, die nahe oder fern sein kann. Dieser Begriff der räumlichen Entfernung vom Sprechenden wird offenbar durch die Silbe *më-* ausgedrückt, der wir auch in folgenden Ausdrücken begegnen: *mẽhã* = fern. *mëhấgẹ* = nahe. *mëhấgẹƀẹ* = dort. *mũnẹnaị* (= *mënenaị*) = dorthin. *ẹ́-më-ƀë* = du. *kẹ́-më-ƀë* = wir (d. h. ich mit dem, den anderen). In den übrigen Karaibensprachen finden wir diese Silbe in den betreffenden Ausdrücken als: *ma, mạ, mo, mu, me*[2].

ẹ́nẹ = dieser da, dies da, wird von einer gegenwärtigen Person oder Sache gebraucht, auf die der Sprechende hinweist. Ich hörte diesen Ausdruck fast stets, wenn mir die Indianer Tiere, Pflanzen oder Gebrauchsgeräte in ihrer Sprache bezeichneten.

Interrogativpronomina:

ëtẹsẹ = wie? z. B.: *ëtẹsẹ-má-naị* = wie heißt du?

Carij.: *otisé*. z. B.: *otisé été moké* = wie heißt das? *etéke-naï* = was ist das?
Gal.: *oteté, éteté*.
Rouc. 2: *étihé, éti* = qui? quel? quoi?

Mit diesem Interrogativpronomen hängen eng zusammen die Ausdrücke für „Namen, nennen" in den verschiedenen Sprachen:

Chaym.: *echet, echett*.
Cum.: *echet*.
Tam.: *edget*.
Inselkar.: *i-éti* = mein Name. *eyéti* = dein Name.
Gal.: *été*. Gal. (S): *éété* = nennen.
Kal.: *éti*.
Rouc. 1: *ehed*. Car.: *eytu*.
Up.: *ehet*.

ẹ(x)táƀẹ = wie viel? z. B.: *ẹ(x)tấlẹ ikṹja (d)sấ(x)ka* = wie viele Fische hast du gefangen?

Gal.: *ottoro*. Chaym.: *otura*. Cum.: *otua-com* (*-com* = Pluralendung).
Bak.: *ạtúra, adúra, odúra* = warum? wann? wie? wie viel?

---

[1] Vgl. L. Adam: Grammaire Comparée. pp. 34, 37. K. v. d. Steinen: Die Bakairisprach . S. 330ff.

[2] Vgl. die Entsprechungen zu unserer Wörterliste.

Verbum.

Tempora.

Nur mit allem Vorbehalt lassen sich aus den Adjektiven, Verben und Sätzen einige Verbalformen der Gegenwart und Vergangenheit herausschälen.

Als Pronominalpräfixe der ersten Person Singularis kommen vor: *u-*[1], *y-*; als Pronominalpräfixe der dritten Person Singularis und Pluralis: *nẹ-, nẹ-, ni-, n-*[2]. Alle diese Pronominalpräfixe können auch wegbleiben[3].

Einige Formen mit den Endungen *-i, -yai* können nach den entsprechenden Beispielen aus anderen Sprachen der Gegenwart oder der Vergangenheit angehören:

u-ẹ́ta-i = ich gehe, oder: ich bin gegangen.
u-ẹka-í = ich kacke, oder: ich habe gekackt.
y-atuna-i = ich zittere, oder: ich habe gezittert.
y-ẹ-hẹnẹ́(x)-yai = ich kämpfe, oder: ich habe gekämpft[4].

Vom Akawai sagt Lucien Adam: «Il y a dans ce dialecte un temps en *-i, -ia-i* qui s'emploie indifférement pour le passé, le présent et le futur. Ex.: *yura s-eygama-i* = je le dis. *s-enno-ia-i* = je l'envoie. *weynahpo-ia-i* = je retournerai. *si-nunga-ia-i* = je l'avais quitté» etc.

In den anderen Dialekten bezeichnet die Endung *-i, -y* die Vergangenheit.

Cum.: *hu-are-y* = ich habe es getragen.
Chaym.: *gu-are-y* = ich habe es getragen.
Tam.: *t-are-i* = ich habe es getragen.
Gal.: *s-onu-i* = ich habe es gegessen. *n-atapu-i* = er ist angekommen.
Rouc. 2: *s-eta-ï* = ich habe es gehört. *n-ama-ï* = er ist gefallen etc.[5]

Gegenwart.

Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich an einer Reihe von Beispielen *-nẹ* als die Endung der dritten Person Singularis und Pluralis der Gegenwart feststellen:

gë(d)yā ẹ́ɫẹ̄mi-nẹ = die Männer tanzen.
yaɫánai̯ ẹɫẹ́mi kû(d)ya-nẹ = der Weiße tanzt.
ûmẹ mẹ́ku hë-nẹ = sie töten viele Affen.
yatúya-nẹ máhoto = das Feuer brennt.
kúɫugo nẹ-tuɫẹ́mẹ-nẹ = der Urubú sitzt.
ihẹ́tẹbẹ nẹ-(x̯)tẹhánya-nẹ = seine Witwe weint.
ẹ̄jíɫibẹ nẹ-(x̯)tẹhánya-nẹ = die hinterbliebene Tochter weint.
mẹɫẹ́(x̯)ti nẹ-(x̯)tẹhánya-nẹ = die Kinder weinen.
kaɫihóna nẹ́-hia-nẹ
kaɫihóna (a)hinẹ́nẹ-nẹ } die Leute kommen.
kaɫihóna ayẹ́inẹ-nẹ

---

[1] Diesem Präfix *u-* der ersten Person entsprechen: Cum.: *hu-*. Chaym.: *gu-, u-*. z. B.: Chaym.: *u-mana-z* = ich tanze. *u-ropia-z* = ich sterbe etc. Ebenso: Ak.: *u-jinua-i* = ich habe mich gefürchtet u. a.

[2] Ebenso in anderen Karaibensprachen: Cum., Chaym., Tam., Gal., Bak., Krisch., Ip.; vgl. die Beispiele bei L. Adam: Grammaire Comparée. pp. 50. 51.

[3] Ebenso beim Imperativ und Infinitiv. Siehe weiter hinten.

[4] Wörtlich: „ich sie kämpfe, ich sie habe gekämpft".

[5] Lucien Adam: Grammaire Comparée. pp. 64, 65.

Auch bei vielen Verben zeigen die Endung *-nę* und bisweilen die Präfixe *nę-, nę-, ni-, n-* die dritte Person der Gegenwart an:

totó-nę = er hustet.
ę-hënęx-nę = er kämpft[1]. *anóta-nę* = er fällt.
ęnénux-nę = er klettert. *mętë-nę* = er kriecht (er läuft?).
ęúłā-nę = er lacht. *ętáki-nę* = er pfeift.
kohęto kęnęuë-nę = er schießt mit der Flinte.
ę(x)kętę-nę = er schwimmt. *ęhęnū-nę* = er springt.
n-ahohódya-nę = er kaut. *nę-uóbā-nę* = er redet.
nę-(t)súx-ta-nę[2] = er geht pissen. *nę̄-dūdę̄-nę* = er zählt.
nę-nęhō-nę = er zeigt. *ni-haháka-nę* = er schlägt.
nę-uë(d)yā-nę = er wirft, schießt mit dem Bogen.
tę-hókę-nę[3] = es riecht.

Hierher gehören wohl auch:

óni(x)-nę = Schlaf = er schläft.
nę-hû(d)ya-nę, in: *gákętę nęhû(d)yanę* = Echo.
nę-kamałátę-nę, in: *nękamałátęnę uómi* = Echo.

Auf dieselbe Weise stellen sich einige Adjektiva als Verbalformen heraus:

n-ahá-nę = es ist trocken. *nę-kętā-nę* = es ist faul.
n-ahęiyā-nę = er ist tot. *ikúja sáxka-nę* = er fängt Fische[4].

Im Chayma und Cumanagoto ist *-ni, -n* die Endung der dritten Person Singularis der Gegenwart:

Chaym.: *manarea-ni, yarea-ni, narea-ni* = aquel lleva. *mota-ni* = aquel và. *muenepia-ni, nepia-n* = aquel viene.

Cum.: *madapchama-n* = aquel pisa. *madara-n* = aquel lleva. *madacupia-n* = aquel lo riega. *madaropa-n* = aquel lo embia. *madanonua-n* = aquel lo manda.

Im Bakairí bezeichnet die Endung *-ni (-ne)*, die fast ausschließlich den Formen der dritten Person Singularis und Pluralis angehört, „gewöhnlich die reine Vergangenheit und tritt in der Erzählung nach Art des Aorist für eine momentane Handlung auf"[5]. Daneben hat sie jedoch mehrfach Präsens-Bedeutung:

Bak.: *ahitokû-ni* = sie spielten. *itá-ni* = er ging. *yé-ni* = er setzte ein. *xutú-ni* = er gab. *xutú-ni* = er wußte. Daneben: *enomedá-ni* = er lehrt. *emó-ne* = er sitzt.

Die dritte Person der Gegenwart haben wir offenbar auch in folgenden Ausdrücken unseres Vokabulars:

nódxa n-ónękę = die Weiber schlafen. *nódxa tëmę* = die Weiber gehen.
tûna ęhętęłę = der Fluß fließt, strömt.
mûłędyę = sie gebiert. *ëmëgę* = er geht unter.
ęhętę kákętę = er fliegt (der Vogel). *tëkętę* = heraustreten.

---

[1] Wörtlich: „er kämpft sie". *ę-* ist Objektpronomen der dritten Person; vgl. weiter unten den Imperativ.

[2] Enthält die Stammform *ta, ęta* = gehen. In den meisten anderen Sprachen zeigt dieses *-ta* in Verbindung mit dem Verbum eine Imperativform an. Vgl. die Beispiele bei L. Adam: Grammaire Comparée. S. 67, 68.

[3] *tę-* ist Reflexivpronomen.

[4] In der Phrase *ikája sáxkanędałkę* = erfolglos auf dem Fischfang, die am Schluß dieser Studie genauer erklärt wird.

[5] K. v. d. Steinen: Die Bakairisprache. S. 371, 388.

Vergangenheit.

Die dritte Person Singularis oder Pluralis der Vergangenheit wird durch die Endung *-hẹ* ausgedrückt, die an den präfigierten oder präfixlosen Stamm tritt.

Hierfür sprechen folgende sichere Beispiele:

nẹ-hẹ́nẹ-hẹ dotóɫo = der Doktor hat getötet.
inidomũ̧ nẹ-hëne-hẹ = der Häuptling hat getötet.
hëné-hẹ ẹɫákudx̯a = die Kolombianer haben getötet.
ínyo ahẹ́hi-hẹ = der Ehemann ist gestorben.
i(d)yûmo ahẹ́hẹ-hẹ = der Vater ist gestorben.
n-ahẹ̄-hẹ = sterben = er ist gestorben.
i-hiné-hi hotáɫi = ein Loch stechen = er hat es gestochen das Loch.
ititi(x)kẹ-hẹ = tatauieren = er hat (ihn) tatauiert.

Damit ist zu vergleichen:

Bak.: *utóto ta-iγé-he* = der Jaguar ist gestorben, tot. *máe ta-iγé-he* = der Tapir ist gestorben, tot. *txa̧-h* = er tötete.

Andere Dialekte haben als Endungen der Vergangenheit *-pui, -pu, -po,* die sich jedoch nicht auf die dritte Person beschränken:

Chaym.: *ne-pui* = er ist gekommen. Cum.: *macù-pui* = tu lo regaste.
Ak.: *yura wioubu-pu* = ich bin gekommen. *wohna-pu auwia* = du hast getötet. *tah-pu ia* = er hat gesagt. *eyna-pu ia* = er hat gesehen.
Car.: *tamosi ourana-po* = Gott hat gesagt. *imenda-po* = er hat ausgegossen. *idambu-pu mbo* = er ist tot.
Gal.: *au ɗi ica-pui* = ich habe es getan.
Kal.: *au alepa s-ena-pui* = ich habe gegessen.

Eine andere Endung der Vergangenheit im Hianákoto ist *-ta.*

yaɫánai̯ n-étu-ta = der Weiße (er) ist gekommen.
kaɫihóna n-ẹ́tū-ta = die Leute (sie) sind gekommen.
ikū̃ja i-sáxka-ta = er hat (sie) gefangen, die Fische.

Ähnlich ist es im Bakairí und Akawai, wo die Vergangenheitsendungen *-ta, -tai, -da* vorkommen:

Bak.: *š-iγasé-ta* = ich rief. *x-iẽ-ta, xé-ta* = ich steckte. *s-ita̧-ta* = ich baute. *n-iγe-wa̧-ta* = er wurde toll. *a-n-ie-tái* = ich stritt. *aγûa n-a-tái* = die Wespe stach
Ak.: *m-pun-dai* = du hast gesät. *nu-ga-dai* = er hat gesagt. *m-eyda-da-tai* = ihr habt gehört.

Schließlich scheint auch die Endung *-ka* im Hianákoto auf die Vergangenheit hinzuweisen:

nẹ-háta-ka nū̃nẹ = der Mond ist erschienen.
nódx̯a nẹ-háta-ka mẽnẹnyẹ = die Weiber sind erschienen (getreten) aus dem Haus.

Im Bakairí drückt die Konstruktion *ta — — se* eine Gewohnheit aus oder legt eine Eigenschaft bei:

Bak.: *t-öγãwó-se* = (die Seele) tritt ein (in den Leib). *t-awó-se* = (der Sohn) erhält (den Namen des Vaters). *t-a̧-se* = er ißt, pflegt zu essen[1].

In unserem Vokabular finde ich für diese Konstruktion folgendes Beispiel:

mẽnẹ́-tauẹ t-oni-(d)-sẹ = im Hause schläft er, pflegt er zu schlafen.

[1] K. v. d. Steinen: Die Bakairísprache. S. 390.

Infinitiv:

Im Infinitiv tritt die Endung *ɬi* an den Verbalstamm:

y-ẹsẹtaɬẹ̄nā-ɬi = atmen. *y-ẹtáhō-ɬi* = gähnen.
ẹmó(x)mō-ɬi = mahlen. *imẹ̄núxtẹ-ɬi* = malen.
ɬamẹ̄-ɬi = nähen; z. B.: *ɬúhuhi ɬamẹ̄-ɬi* = Baststoff nähen.
y-atíhẹ-ɬi = niesen. *n-ẹ́ɬẹ̄-ɬi* = trinken; z. B.: *uóke n-ẹ́ɬẹ-ɬi* = Getränk trinken;
tâmẹ n-ẹ́ɬẹ̄-ɬi = Tabak trinken = rauchen.
akuẽtẹ̄-ɬi = schneiden. *ẹhuɬikā-ɬi* = tauchen.
i-hinẹ́hẽ-ɬi = töten. *ānẹ́xtā-ɬi* = wachsen. *onâmẹ-ɬi* = beweinen.

Die Präfixe, die einigen dieser Infinitive beigesellt sind, sind Pronominalpräfixe. Sie beziehen sich bei den intransitiven Verben auf die Person, von der angenommen wird, daß sie die Handlung ausführt, bei den transitiven Verben als Objektpronomina auf die (ungenannte) Person oder Sache, die von der Handlung betroffen wird. So ist *y-* in: *y-ẹsẹtaɬẹ̄nā-ɬi, y-ẹtáhō-ɬi, y-atíhẹ-ɬi,* das Pronominalpräfix der ersten Person Singularis, so daß die wörtliche Übersetzung dieser Infinitive lauten würde: „ich atmen, ich gähnen, ich niesen". In *n-ẹ́ɬẹ̄-ɬi* (*nẹ-ẹ́ɬẹ̄-ɬi*) ist *nẹ-* das Pronominalpräfix der dritten Person Singularis, also wörtlich: „er trinken". In *i-hinẹ́hẽ-ɬi* ist *i* das Objektpronomen der dritten Person: „ihn töten" oder „sie (Plural) töten". Wie bei anderen Verbalformen, so können auch beim Infinitiv diese Pronominalpräfixe wegbleiben.

Mit ähnlicher Beziehung auf die handelnde Person heißt es im Cumanagoto: *ure-n-are-r* = llevarlo (n-are-r) yo (ure). *amuere-n-are-r* = llevarlo (n-are-r) tu (amuere). *amna-n-are-r* = llevarlo (n-are-r) nosotros (amna). Nur stehen hier die selbständigen Pronomina, anstatt wie oben die Pronominalpräfixe.

Während im Cumanagoto und Chayma die Infinitivendung *-r* ist, tritt sie uns im Galibi und Ouayana bald als *-ri*, bald als *-li* entgegen, was auf die Unsicherheit der Autoren gegenüber dem rollenden *l (ɬ)* in den Karaibensprachen zurückzuführen ist. Das Tamanaco und das Caribi haben *-ri*.

Gal.: *s-ine-ri* = (es) trinken. *s-etapu-ri* = (es) kochen. *s-ebo-li* = (es) finden.
Rouc. 2 (Ouayana): *si-ene-li* = (es) trinken. *ch-api-ri* = (es) suchen.
Up.: *s-ene-li* = (es) trinken.
Trio 2: *w-ene-li* = (es) trinken.
Tam.: *y-acarama-ri* = es sagen. *y-are-ri* = es tragen.
Car.: *o-matu-ri* = (du) vollenden. *i-dambu-ri* = (sie) sterben [1].

Imperativ:

Der Imperativ wird gebildet, indem die Partikel *-kẹ* an den Verbalstamm gehängt wird.

ẹ́nẹ-kẹ = bringe! z. B.: *dxátẹ ẹ́nẹ-kẹ* = bringe hierher!
sáka-ke [2] = fege! z. B: *hátai i-sáka-kẹ* = fege den Hausplatz!
kaɬáma-kẹ = gib! z. B.: *ẹ-kaɬáma-kẹ (d)yɬ(d)ya* = gib es mir! *hátu ẹ-kaɬáma-kẹ (d)yɬ(d)ya* = gib mir Bananen!

---

[1] Vgl. Lucien Adam: Grammaire Comparée, p. 57, 58, und die betreffenden Wörterlisten und Grammatiken.

[2] *i-sáka-kẹ* hat anscheinend denselben Stamm wie *i-sáxka-ta* in der Phrase: *ikája i-sáxka-ta* = er hat Fische gefangen. Der gemeinsame Begriff ist „sammeln, zusammenbringen", also: Schmutz zusammenkehren" und „Fische zusammenbringen".

ẹtá-kẹ = höre! z. B.: *uómi ẹtá-kẹ* = höre das Wort, die Rede!
ahíhi-kẹ = schleife! z. B.: *iuá(d)sa ahíhi-kẹ* = schleife das Messer!
(d)su(d)súxka-kẹ = wasche! z. B.: *máuɫukahẹhẹ i-(d)su(d)súxka-kẹ́* = wasche die Kleider!
kanẹ́(x)tẹ-kẹ = fertige! z. B.: *atátẹ kanẹ́(x)tẹ-kẹ*, oder *atátẹ ẹ-kanẹ́(x)tẹ-kẹ* fertige eine Hängematte!
tátẹ-kẹ = hole herbei! z. B.: *uẹ́uẹ ẹ-tátẹ-kẹ*, oder: *uẹ́uẹ tátẹ-kẹ* = hole Brennholz herbei!
ẹɫẹ́tẹ-kẹ = zünde an! z. B.: *mahóto i-ẹɫẹ́tẹ-kẹ* = zünde Feuer an!
tëɫë-kẹ = lege! z. B.: *ëhẹ́i-ho kë(d)sẹ tëɫë-kẹ* = lege das Messer auf die Bank! etc.

Das Präfix *i-*, *ẹ-*, das in einigen dieser Beispiele mit der Imperativform verbunden ist, ist das Objektpronomen der dritten Person Singularis oder Pluralis[1], so daß die wörtliche Übersetzung eigentlich lautet:

„fege ihn den Hausplatz! wasche sie die Kleider!
fertige sie die Hängematte! hole es herbei das Brennholz!
zünde es an das Feuer!“ Dieses Präfix kann, wie wir sehen, auch wegbleiben.

Imperativformen haben wir zweifellos auch in den Ausdrücken:

i-tẹnáma-kẹ = binden *ëɫëtëɫëkẹ̄ẹ́ji-kẹ* = bleiben.
i(x)húɫu-kẹ = braten. *ihó(x)mā-kẹ* = brennen.
tẹuáɫẹ̄ji-kẹ = denken. *ahíga-kẹ* = graben.
tëdyẹ̄-kẹ = kochen. *ikoẹ́kā-kẹ* = rudern.
kẹtū-kẹ = rufen. *ẹnẹ́-kẹ* = sehen.
ẹ(d)sẹaí-kẹ = sitzen. *ẹhanáma-kẹ* = sich umwenden.
ẹɫẹkómẹ tẹnẹ-kẹ = mache rasch!
tẹtẹ́hatsa-kẹ = sei ruhig! beruhige dich!

Die übrigen Karaibensprachen haben als Imperativsuffixe: *-k, -ke, -keu, -ko, -ga, -go, -gu.*

Cum.: *e-n-coroca-k* = wasche es! *o-m-moroma-k* = glaube es! *are-k* = trage es! *a-v-apata-k* = gehe hinaus! etc.

Chaym.: *y-cotoma-k* = tue es! *ch-apuez-ke* = nimm es! *a-n-apue-k* = betaste es! *a-guaren-ke* = singe! etc.

Tam.: *y-are-ke* = trage es! *a-nu-ke* = gib es! etc.

Rouc. 2: *ale-k, are-k* = trage! *enep-keu* = bringe. *apoi-keu* = nimm! etc.

Up.: *énep-kö* = bringe. *kai-kö* = sag einmal!

Ap. 2: *imouii-keu* = binde an! *apoi-keu* = nimm! etc.

Carin: *eni-ko* = trinke! *arimia-ko* = rudere! etc.

Gal.: *aboi-ko* = nimm! *erouba-ko* = sprich! *i-couma-ke* = nenne es! *ataima-k* = rudere! etc.

Kal.: *erą alą-ką* = trage dies! *y alą-ką* = gib mir!

Trio 2: *n-alö-ką* = bringe. *ma, ši apoi-kö* = nimm dies!

Car.: *sey-gu* = liebe! *u-go* = gib! *ekuri-go* = tue! etc.

Ak.: *eyn-gu* = siehe! *i-potu-gu* = zünde es an! etc.

Mak.: *ené-keu* = bringe!

Parav.: *enne-ke* = iß!

---

[1] Beachtenswert ist die Übereinstimmung dieses Objektpronomens mit dem Pronominalpräfix der dritten Person beim Nomen.

Carij.: *eni-ke* = trinke! *cai-ke* = sprich!
Bak.: *a-hipa-ke* = lache! *egasé-ge* = gehe hinaus! *awöyu-ka* = fliege! *eni-ga* = trinke! *apari-ya* = schwimme! etc.[1]

Im Plural tritt die Partikel *-tę-* zwischen Verbalstamm und Imperativendung:

i-koekâ-kę = rudere es! *i-koęká-tę-kę* = rudert es (das Boot)!
ę-(d)sęłęhá-tę-kę = esset es!

Vielleicht gehört auch hierher:

ę-tá-tę-kę (= holt es herbei!). *ęłę́-tę-kę* (= zündet an!).
ę-kanę́-(x)-tę-kę (= fertigt sie [die Hängematte]!).

Auch andere Karaibensprachen haben als Pluralpartikel *-te-*. Das Caribisi hat *-to-*, das Akawai *-du-*, doch kann dieses *o, u* ein dumpfes *e*, unser *ę* oder *ë*, darstellen.

Cum.: *a-napchama-k* = pisalo tu. *a-napchame-te-k* = pisadlo! *a-non-ko* = befehle. *a-non-te-k* = befehlet!
Chaym.: *are-k* = trage. *are-te-k* = traget!
Tam.: *y-are-ke* = trage es. *y-are-te-ke* = traget es!
Rouc. 2: *enep-keu* = bringe! *enep-te-keu* = bringet!
Car.: *ekari-to-go* = verkündet! *apoi-to-go* = nehmet!
Ak.: *eyn-du-k* = sehet! *i-tu-du-k* = gebet es!

Imperativsuffix *-manę, -mani.*

Soll im Hianákoto die Aufforderung zu einer gemeinsamen Handlung ausgedrückt werden, so tritt *-manę, -mani* an den Verbalstamm, der, je nachdem das Verb transitiv oder intransitiv ist, mit oder ohne Pronominalpräfix stehen kann. *manę, mani* ist der Hauptbestandteil der Formen: *manękonę́! manękonęhâ! manęhatô! manákęnę! manękęhâ!* = laßt uns gehen!, die selbstständig oder verbunden mit einem Verbum gebraucht werden können, wie aus unserer Wörterliste hervorgeht[2].

ęhę́ę-mani = laßt uns baden! *ę-(d)sę́kuę-mani* = coitum agamus!
n-ęłęhę́-manę = laßt uns kaufen! *n-ęté-manę* = laßt uns ziehen!

Suffix *-toho.*

Eine Art Gerundium wird gebildet, indem die Partikel *-toho* dem Verbalstamm suffigiert wird. Das Verbum erhält dadurch einen substantivischen, instrumentalen, häufig lokativen Charakter.

oni-toho = (Ort geeignet) zum Schlafen = guter Platz (im Wald) für das Nachtlager.
hitána autú-toho = Matte zum Zudecken des Kaschirítroges (*hitána*).
mahóto mâ-toho = (Gegenstand) um Feuer (*mahóto*) zu machen = Feuerzunder.
anâji tuká-toho = (Holz) um Mais (*anâji*) zu stoßen = Stößel (des Mörsers).
kaikúji yę́łi atohó-toho = (Instrument) um Jaguarzähne (*kaikúji yę́łi*) zu chbohren.

---

[1] Vgl. Lucien Adam: Grammaire Comparée, p. 67, und die betreffenden Wörterlisten und Grammatiken.

[2] Vgl. die Sätze in unserer Wörterliste.

ƚádx̯a adx̯í-toho = (Instrument) um das Blasrohr (*ƚádx̯a*) zu reinigen.
ahẹ́-toho = (Zaubergift) um krank (*ahẹ́[x]kẹ̄tẹ* = Krankheit) zu machen.
otáƚi ahuƚú-toho = (Gegenstand) um den Hauseingang (*otáƚi*) zu verschließen = Klapptüre.
wëi eyẹ́tẹhimó-toho = Brettchen zum Umrühren des röstenden Mandiocamehls (*wëi*).
ui kanúx-toho = Stange, die zum Auspressen der Mandiocamasse (*ui*) dient.

Auf diese Weise sind auch die folgenden Bezeichnungen entstanden:

ui nohó-toho = großes Mandiokasieb.
kaǰtƚi yẹ́-toho = große Schale für Mandiokabrühe (*káǰiƚi*).
hutumá-toho = Schere. *amána huƚú-toho* = Drehkreisel.
đihámata akẹná-toho = Handende des Pfeils.
mẽnẹ̄ atẹ́-toho = Seitenwand des Hauses (*mẽnẹ̄*).
mẽnẹ̄ ƚẹtẹ́n-toho = Längstragebalken des Hausdaches.
atauẹ́-toho = Hafen.

Dieses Suffix *-toho* findet sich in anderen Karaïbensprachen entsprechend dem Lautwandel *(p—h)* als: *-topo, -tope, -top, -tepo, -tpe, -tobou,* wofür Lucien Adam in seiner: „Grammaire Comparée" eine Reihe von Beispielen gibt, die sich noch beträchtlich vermehren lassen:

Cumanagoto: *ch-apchama-topo* = de pisar, para pisarlo. *ch-are-ttopo, ch-are-tpo-r* = de llevar, para llevarlo. *y-gue-topo* = l'objet avec lequel on frappe. *ch-apchama-topo* = le fouloir. *hu-onuk-topo* = l'échelle. *onam-topo* = le tombeau. *y-emca-topo* = la clé.

Außerdem: *chachim-topo* = aguja para coser. *tam y-atopo-topo* = aguja para ensartar tabaco. *y-puim-topo* = ahorcador (instrumento). *cheutaca-topo* = alesna. *houto hue-topo* = ançuelo. *huerhuemputma-topo* = añagaza. *y-chim-topo* = atadero. *yucra-tòpo* = batidor (instrumento). *y-huarapte-topo* = atrancadero. *y-temek-topo, y-gepato-topo* = barredero. *hu-erechuca-topo* = deshollinador (instrumento). *y-puek-topo* = rallo, und viele andere.

Chayma: *ch-emia-te-top* = el lavador de manos. *y-um-top* = cadenas. *e-y-ebibte top* = ton guérisseur.

Außerdem: *puerta y-um-top* = cadado, cerrador. *y-unca-top* = abridor, llave. *zaquie-top* = el comedero. *y-quinec-top* = instrumento para enegrecer, und andere.

Tamanaco: *y-are-tepo* = pour le porter. *cuine-tepo* = pour l'assaisoner. *u-anucu-tpe* = échelle. *carama-ri-m-depo* = sujet de discours.

Galibi: *i-kirilica-topo* = poulie. *aboi-topo* = anse, lien.

Ouayana (Roucouyenne 2): *apoura-top* = clé. *opa-top* = piège à caïman. *ipila-top* = fouet. *ouapot-ouhmo-top* = briquet.

Außerdem: *kiki-top* = tournevis. *tamou-iri-top* = pipe. *apouroua-top* = clé. *anica-top* = palette à remuer le bouillon. *chichma-top* = traverses qui soutiennent les feuilles qui recouvrent la case. *épé-top* = maison de nuit. *acicarou émo-top* = bâton avec lequel on bat la canne. *ouriki-top* = carbet où les femmes travaillent.

Upurui: *tuná-li-top* = Becher. *etuk-top* = Gabel. *apúra-top* = Schlüssel. *tamuiri-top* = Pfeife.

Aparaï (2): *tamachima-topo* = pipe. *pouramaca-topo* = clé.

Caraïbe (Inselkaraibisch): *n-ebemà-tobou* = ma marchandise. *i-bouinê-tobou* = amour. *n-onámo-tobou* = tombeau.

Außerdem: *itoualemà-tobou* = memorial. *iballoucà-tobou, huechemà-tobou* = lieu de franchise, où on se retire pour éviter le danger. *ibonhá-tobou* = le lieu de l'education. *ihuéhi-tobou* = le lieu ordinaire où on reside. *nataná-tobou* =

le lieu où on fait les assemblées. *ɫalicà-tobou, nemeignoüá-tobou* = le lieu de la naissance. *oüeattá-tobou* = lieu où on incise et scarifie les Sauvages. *icabá-tobou* = lieu où les Sauvages cabannent, und viele andere [1].

Die Possessivpräfixe, die der Mehrzahl dieser Beispiele beigefügt sind, weisen deutlich auf die durch das Suffix erfolgte Substantivierung des ursprünglichen Verbalstammes hin.

Suffix *-naị*.

Das Suffix *-naị* drückt eine Verstärkung, Bekräftigung aus und kommt in Verbindung mit dem Substantiv, Adjektiv, Adverb, Zahlwort, Pronomen und dem Verb vor.

1. Substantiv:

úmę kaɫihóna náị = alle Leute. *náị* ist hier stark betont und kann daher als selbständige Partikel gelten. Öfters hörte ich im Gespräch *uęɫłji náị* = die Weiber, wenn das Wort stark hervorgehoben werden sollte. Als selbstständige Partikel tritt das *naị* auch auf in: *bëtë máɫę naị*, das ich für „Gattin" erhielt. Der Ausdruck ist zu zerlegen in: *bëtë, bętę* = Gattin, *mäɫę* = mit, *naị* = Bekräftigungspartikel; also: „mit der Gattin".

2. Adjektiv:

Beim Adjektiv finden wir diese Partikel als unbetontes Suffix besonders häufig, und zwar erhielt ich bisweilen die reine und die durch *naị* verstärkte Form nebeneinander:

mónomę-naị = groß (das nahe verwandte Carijona hat dafür die reine Form: *monomé*). *hīdx̣áɫękę-naị* = klein. *káuę-naị* = hoch. *nonáuę-naị* = tief. *mę́ha-naị* = lang. *dëdë(d)žę-naị* = kurz. *ahihimę́łękę-naị* = breit. *ęmëji(d)sáka-naị* = schwer. *oxkonyímę-naị* = weich. *kęjímatę-naị* = kalt *atúsaka-naị* = warm. *kutúsaka-naị* = krank. *kúłę, kúłę-naị* = gut. *kuɫákę, kuɫákę-naị* = schlecht. *ęuáɫaxkę-naị* = dumm. *ęnę́mę-naị* = tapfer. *mënóto, mënótomę-naị* = schwanger. *uaɫúmę* = Dunkelheit, Nacht. *uaɫúmę-naị* = dunkel. *atę́łęmę-naị* = grün. *mëha* = fern. *mëha-naị* = weit, sehr weit (vgl. oben: lang).

3. Adverb:

múnę-naị = dorthin *ëłęnyę, ëłęnyę-naị* = dorther. *uáho-naị* = vorwärts. *uá, úa-naị* = nicht, nein.

4. Zahlwort:

hídx̣a, híja, hídx̣a-naị, híja-naị = wenig. *kaɫihóna á(x)kę-naị* = keine Leute. *máhiɫi natę́ma(x)kę-naị* = viele Pium.

5. Pronomen:

mëdyáłęłę-naị = selbst.

6. Verb:

Einige Verben des Affekts sind mit diesem Suffix ausgestattet:

naɫíjíkę-naị = fürchten. *uómi axgę́łę-naị* = trauern. *nódx̣a ɫwo ɫno-naị* = die Weiber fürchten die Gespenster.

---

[1] Vgl. Lucien Adam: Grammaire Comparée des dialectes de la famille Caribe, p. 59, und die betreffenden Wörterlisten.

Auch in der Phrase: *ëtęsę-má-naị* = wie heißt du? ist offenbar dies Suffix enthalten.

Beim Carijona finden sich dafür folgende Beispiele: *coure-naï* = joli, was mit unserem *kûłę-naị* = gut, identisch ist; *ouacourou koutou sake-naï* = j'ai mal au ventre (vgl. unser: *kutúsaka-naị* = krank); *ętéke-naï* = qu'est-ce que?

Sehr gut entspricht diesem Suffix *-naị* im Bakairí die Partikel *lö*, die in dieser Sprache eine sehr wichtige Rolle spielt und entweder selbständig erscheint oder als Suffix an der Wortbildung beim Substantiv, Verb, Adverb, Pronomen und Zahlwort beteiligt ist. *lö* ist eine Art Ausrufungszeichen und wird dem Wort angehängt, dessen Bedeutung hervorgehoben werden soll[1]. Dasselbe läßt sich von unserem Suffix *naị* sagen.

Ein Wort kann im Hianákoto auch dadurch besonders betont und hervorgehoben werden, daß ein Vokal lang gezogen wird.

ûmę kałihóna = viele Leute. *ú . . . . mę kałihóna* = sehr viele Leute.
më . . . . . hanaị = sehr weit.
uómi axgę . . . . . łęnaị = trauern.
manękonęhá . . . . . ! = vorwärts!
ę(d)sęłęháxtëię ëxkęnę . . . . . ! = Aufforderung zum Essen.

Negation.

1. Verb:

Die Verba werden negiert indem *-uanaị*, d. h. die durch das Suffix *-naị* verstärkte Negation *ua* oder vielleicht auch diese letztere allein, an den Verbalstamm gehängt wird.

tûna kałáma-uanaị (d)yí(d)ya = er gibt mir kein Wasser. *ikûja ęhółi-uanaị kałihóna* = die Leute haben keine Fische gefangen. *gë(d)ya hętúnę hę-uanaị* = die Männer haben kein Inambú geschossen.

Das Roucouyenne-Ouayana hat für Verba und Nomina die Negation *-oua*, das Galibi (nach de la Sauvage) für die Verba *-pa*, für die Nomina *-oua*, das Bakairí für die Verba, je nach ihrer Klasse, *-pa*, *-ba* oder *-pûra*, für die Nomina *-pa*, *-ba*.

Rouc. 1: *nissa oua* = je ne vais pas. *setaï oua* je ne comprends pas. *dhiri oua* = je ne donne pas.

Rouc. 2: *s-éné oua* = je ne vois pas. *iché oua* = je ne veux pas. *iroupa oua* = pas bon. *apsic oua* = pas petit etc.

Gal.: *animero pa* je n'écris pas. *anagouti pa* = je ne t'entends pas. *iroupa oua* = pas bon etc.

Bak.: *n-ûkł-pa* sie schliefen nicht. *tihé-ba* (er) wollte nicht. *n-ita-pûra* = er verstand nicht (die Sprache). *n-ae-pûra* = er kam nicht. *töráne* furchtsam; *törané-pa* = nicht furchtsam. *kxúra* = gut; *kxurá-pa* = schlecht. *tokxá-ba* = ohne Bogen etc.

2. Adjektivum:

Um den Sinn des Adjektivs zu verneinen, werden die Negation *-akę* (*-a[x]kę*) oder ihre Verstärkung *-akęnai* (*-a[x]kęnai*) angehängt, wofür sich in den anderen Karaibensprachen keine lautverwandten Entsprechungen finden: *kûłę* = gut. *kūł-ákę, kuł-ákę-naị* = schlecht. *tenęme-naị* = tapfer. *tęnęm-a(x)kę* = feig.

---

[1] K. v. d. Steinen: Bakaïrisprache. S. 321 ff.

Diese Negation kann auch an den Verbalstamm treten und gibt ihm dann einen adjektivischen Charakter:
tẹuátẹ̄jikẹ = denken. *tẹuát-axkẹ-naj* = dumm.
Oder
sie steht als selbständiges Attribut hinter dem Substantiv:
mẽnẹ-tauẹ kałihóna á(x)kẹnaj = in dem Haus sind keine Leute.

Der Gegensatz davon ist:
natẹ́m-a(x)kẹnaj = viele. *mẽnẹ-(x)-tẹłẹ máhiłi natẹ́ma(x)kenaj* = in dem Haus sind viele Pium.

3. Suffix *-dałkẹ.*

bezeichnet einen Mangel, ein Unvermögen.
tẹ̄nûkẹ-dałkẹ = blind. *tẹhánakẹ-dałkẹ* = taub. *ikúja sáxkanẹ-dałkẹ* = erfolglos beim Fischfang.

tẹ̄nûkẹ-dałkẹ ist zu zerlegen in: *t-ẹ̄nu-kẹ-dałkẹ*. *t-ẹ̄nu* ist, wie wir gesehen haben, die Stammform von: *y-ẹnû-łu* = Auge, mit dem reflexiven Pronominalpräfix der dritten Person *t-, tẹ-*.

kẹ, richtiger wohl *kẹ* geschrieben, ist das Instrumentalsuffix *kẹ* = mit. *tẹ̄nûkẹdałkẹ* heißt daher wörtlich übersetzt: (er ist) mit seinem Auge (*tẹ̄nûkẹ*) unfähig (*dałkẹ*). Ähnlich verhält es sich mit *tẹhánakẹ-dałkẹ* = taub, das zu zerlegen ist in: *tẹ-hána-kẹ-dałkẹ*.

hana ist die Stammform von *i-hanâ-łi* = mein, sein Ohr, mit dem reflexiven Pronominalpräfix *t-*. *tẹhánakẹ-dałkẹ* heißt daher wörtlich: (er ist) mit seinem Ohr (*tẹhánakẹ*) unfähig (*dałkẹ*).

In *ikûja sáxkanẹ-dałkẹ* heißt *sáxka-nẹ* — er fängt[1]. *-nẹ* ist die Endung der dritten Person Präsentis Aktivi. Die wörtliche Übersetzung von *ikûja sáxkanẹ-dałkẹ* heißt daher: er fängt Fische (*ikûja sáxkanẹ*) unfähig (*dałkẹ*); d. h. er ist erfolglos beim Fischfang.

4. Suffix *-nẹ̄ji.*

scheint einen beschränkenden Sinn zu haben:
kóko = Nacht; *kóko-nẹ̄ji* = frühmorgens; *kokó-n-yẹ-nẹ̄ji* = Abend, abends (d. h. „nicht mehr" und „noch nicht Nacht"). Ähnlich verhält es sich wohl auch mit den Wörtern *uałûmẹ* und *uałûmẹ-nẹ̄ji,* die ich beide für Nacht erhielt. Außerdem: *ďukútumẹ̄mẹ* = schwarz; *ďukútumẹ-nẹ̄ji* = schmutzig (d. h. nicht ganz schwarz). *tẹnẹ́maxkẹ* = feig; *tẹnẹ́makẹ-nẹ̄ji* = lahm.

[1] Vgl. damit: *ikûja i-sáxka-ta* = er hat Fische gefangen.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y los Estudios de Arqueología Americana.

Por **Juan B. Ambrosetti**, Director del Museo Etnográfico de Buenos Aires.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, ha sido la primera institución universitaria de la América del Sud que se ha preocupado seriamente de los estudios arqueológicos.

Primero incluyó en su plan de estudios para optar al grado de Doctor en Filosofia y Letras, un curso de Arqueología Americana, curso que ya tiene unos diez años de existencia y que ha tratado con especialidad de la parte pertinente al Territorio Argentino.

La importancia de este curso estribe sobre todo en haber hecho conocer la materia á muchos elementos intelectuales y, por consiguiente, haber despertado el interés que merecen estos asuntos cuyo estudio, cada vez más profundo y detenido, es exigencia justa de la cultura moderna.

La Facultad, por su parte, deseando hacer extensivos sus propósitos de altos estudios, también á la Arqueología, procedió á la creación de un Museo propio, en el cual deberían reunirse preferentemente materiales argentinos que permitiesen ampliarlos con investigaciones originales basados sobre esos materiales.

Los altos poderes de la Universidad apoyaron calurosamente esta simpática iniciativa y proporcionaron recursos suficientes para que ella dejase de pertenecer al dominio de las creaciones teóricas y se llevase cuanto antes á la práctica.

Llamado el que suscribe á ponerse al frente de la nueva institución y después de tratar los preliminares concernientes á local é instalaciones, se decidió formular un plan de exploraciones sistemáticas del territorio Argentino bajo el punto de vista arqueológico y etnográfico, que no solo tuvieran por objeto reunir colecciones para el nuevo Museo, sino datos exactos de los yacimientos de las piezas y todos los materiales posibles destinados á publicarse en monografías sucesivas que ilustrasen esas colecciones y que ya iniciaran, por decirlo así, el estudio sistemátice de las culturas prehistóricas de la República Argentina.

Las expediciones deberían efectuarse con la cooperación personal de los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras y de algunos profesores que lo

soliciten bajo la dirección inmediata del Director del Museo que al mismo tiempo es el Jefe de estas exploraciones.

Esta organización no ha podido menos que dar espléndidos resultados.

Desde el año 1905 hasta el actual de 1908 no han dejado de llevarse á cabo estas exploraciones durante la época de vacaciones sin interrupción alguna, alcanzando los materiales reunidos, solo en piezas, á unos cinco mil ejemplares, sin contar con todos los datos, croquis y fotografías que han permitido ya la publicación de dos monografías profusamente ilustradas, hallándose, además, varias otras en preparación y otras prontas para darse á la imprenta, obras estas últimas de algunos alumnos y colaboradores.

De este modo, como facilmente puede verse, la enseñanza y estudio de la Arqueología se realiza en esta Facultad de Filosofía y Letras, en una forma completa y eficaz; pues no solo los alumnos reciben un curso teórico, sinó que tienen oportunidades casi únicas de trabajar prácticamente en el terreno, explorando yacimientos, y tambien en el Museo estudiando abundantes y buenos materiales con los cuales pueden hacer monografías útiles y estudios provechosos, no solo para ellos, sinó también para la ciencia en general, que puede aprovechar, á su vez, de los materiales nuevos que se describen, así como también de todos los datos y observaciones que ellos proporcionan.

Nuestro criterio es amplio y de vastas proporciones, porque así lo requieren el enorme campo arqueológico que es necesario explorar y el no menos grande material que año tras año se irá acumulando y que será necesario publicar para que dé resultados útiles.

La obra de una sola persona, dentro de estas lineas de criterio, resulta completamente exigüa é ineficaz, y es por esto que la Facultad se preocupa seriamente en aumentar constantemente el número de colaboradores que permitan realizarla dentro de sus recursos y de sus medios de acción.

En esta doble misión de escuela de investigaciones y de exploración sistemática de nuestra prehistória, creemos que la Facultad de Filosofía y Letras ha realizado el ideal universitario dentro de la parte importantisima que le corresponde de fomentar la alta cultura no profesional.

Es necesario, para dar toda la importancia que merece el plan de trabajos que lleva á cabo la Facultad de Filosofía y Letras, tener una idea completa de lo que han sido estos estudios entre nosotros anteriormente.

Desde hace años el material reunido en los museos es considerable, y ya bastante se ha descripto y publicado desde el punto de vista de sus caracteres morfológicos, sea tomándolos por series de piezas, ó por descripciones de pequeñas colecciones. A esto hay que agregar algunas tentativas efectuadas por nosotros para tratar de descubrir el simbolismo y explicarnos algunas cuestiones que las piezas mismas nos sugerían.

Todo esto nunca podía satisfacer á las exigencias de la ciencia moderna que desea en cada caso tener todos los datos para poder llevar adelante investigaciones de orden positivo.

El material de los museos en su gran mayoría actualmente no puede prestar sinó servicios auxiliares.

Casi todo procede de grandes colecciones adquiridas ya por compra directa á personas que nunca se preocuparon de recoger datos de yacimiento, sinó en reunir el mayor número de objetos en buen estado de conservación posible al solo fin de la venta ó ya por personas que pudieron haberlos recogido, pero que como nunca fueron con esa misión exclusiva, solo se conformaron algunas veces con pequeños trabajos de excavación y las más de ellas con comprar, á su vez á las gentes del lugar en que paraban, piezas que antes habían reunido y les ofrecían en venta.

De este modo, fácil es darse cuenta de que en el primer caso muchos materiales no ofrezcan seguridad en cuanto á sus datos de procedencia, pues siempre hay que desconfiar de los que proporcionan los comerciantes de antigüedades, desde que á ellos poco les dá é ignoran, por otra parte, la importancia que ellos puedan tener y en el segundo caso, con buenos datos de procedencia geográfica los materiales por lo general son tan reducidos para cada localidad que por ello también resultan insuficientes para un estudio intensivo de una localidad ó cultura determinada.

En este último caso hay que tener en cuenta también que siempre faltarán los datos de conjunto y todos los que se relacionarán con las asociaciones de objetos, muchos de ellos de tan diversas formas y tipos y que, sin embargo, pertenecen á la misma época y cuya diferenciación puede explicarse en cada caso sin mayores dificultades.

Que podríamos saber nosotros, sinó hubiesemos procedido á excavar sistemáticamente los sepulcros de la ciudad prehistórica de «La Paya» de la asociación de los vasos pseudo-apodos y otras alfarerías de tipo peruano con las conchas marinas del género *Pecten?*

¿Habríamos podido asegurar, acaso, como lo hacemos hoy, que esas piezas proceden del norte de Chile y que han llegado á la Región Calchaqui á traves de la Puna de Atacama?

¿Podríamos haber descubierto el uso femenino de una cantidad de piezas, sinó las hubiesemos hallado repetidas veces asociadas con los torteros ó fusaiolos y otras prendas propias de las mujeres? -- ¿Nos hubiera sido posible completar los inventarios de las tumbas con muchas piezas que reconocíamos por fragmentos ó que se deshacían al extraerlas sino hubieramos trabajado con todo cuidado y no nos hubiesemos preocupado sobre el terreno hasta del más mínimo detalle?

Y, además, como, sin verlo, ¿nos habríamos dado cuenta de la primitiva disposición de los cadáveres, de las diversas formas de inhumación, de las ocupaciones repetidas de una misma tumba y de tantos otros datos importantísimos que hemos recogido, sin explorar yacimiento por yacimiento, con método y constancia?

Seguramente que todo esto y muchísimo más que podrá encontrarse estudiando las publicaciones que han aparecido y vayan apareciendo, habría escapado seguramente á otro sistema ó método de trabajo, en el que hubiese primado la preocupación de recojer el mayor número de objetos posibles para llenar nuestro Museo.

Pero, felizmente, en todo momento y á pesar de todas las tentaciones, nunca se olvidó el propósito científico que ya se ha hecho carne en la Facultad y el criterio de investigación é investigación sistemática se sobrepuso al de la colección *à outrance*.

Por ahora la actividad de la Facultad de Filosofía y Letras se ha concentrado en la región Nord-Oeste de la República, Provincias de Salta y Jujuy, por varias razones y principalmente para poder más tarde relacionar sus trabajos con los efectuados por los Señores Erland Nordenskiold, Eric von Rosen, Eric Boman y los de la misión francesa de los Señores Crequi Montfort y Senechal de la Grange, en esas provincias ó regiones limitrofes.

Allí también, á mi juicio, existe un material muy abundante y característico de varias culturas y épocas que es necesario estudiar con proligidad á fin de poderlas delimitar para que sirvan de punto de referencia y puedan presentar por lo menos una base abundante de datos y observaciones sobre que continuar después con el resto de la región llamada Calchaqui que es sumamente extensa é interesante.

La primera exploración se efectuó en la parte Sud-Oeste de la Provincia de Salta en la región llamada «La Pampa Grande»[1] y ella nos dió por resultado el descubrimiento de dos culturas superpuestas, una de tipo primitivo con entierros de adultos en grandes urnas funerarias toscas y otra más moderna de tipo Calchaqui, con solo entierro de niños en urnas pintadas y decoradas.

Las expediciones segunda y tercera se llevaron á cabo en la región Nord-Oeste de la misma Provincia de Salta, en pleno valle Calchaqui, donde se exploraron las ruinas de una antigua ciudad prehistórica, cuyos resultados, ya impresos en un voluminoso trabajo, serán presentados al Congreso de Americanistas de Viena[2].

En esas expediciones se reconocieron tambien otras ruinas de la misma cultura, como las de Fuerte Alto, cerca del actual pueblo de Cachí y Kipon, tres leguas al norte, lugar este último donde se hicieron algunas otras excavaciones cuya descripción se halla terminada y será publicada en breve por su autor, el Señor Salvador Debenedetti, uno de mis compañeros de exploración.

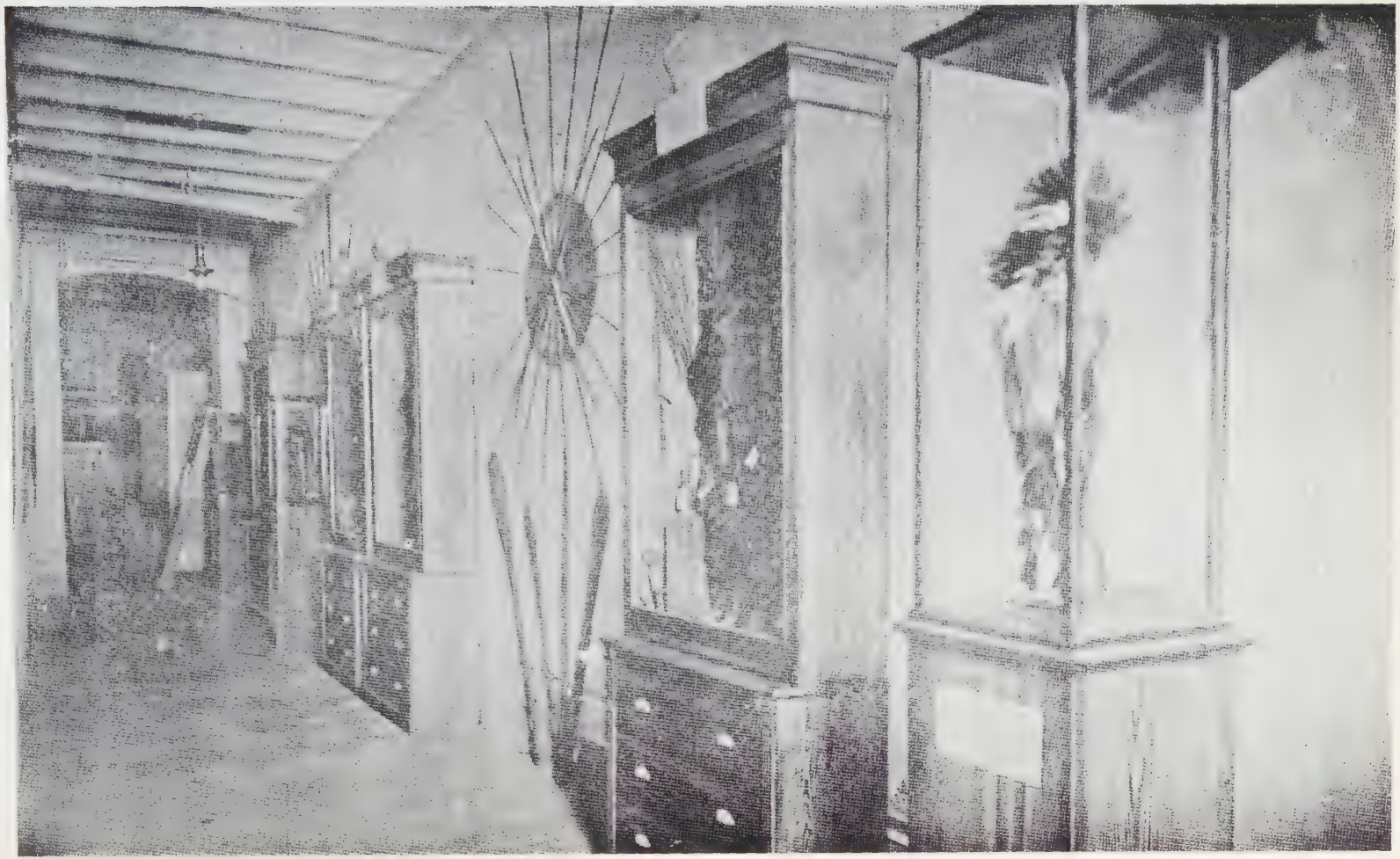
La cuarta expedición se efectuó en la Provincia de Jujuy, dentro de la célebre quebrada de Humahuaca, habiéndose estudiado dos yacimientos importantes situados á ocho quilómetros de distancia uno del otro; el de más al Norte proporcionó abundantes materiales de tumbas y fué estudiado por el mismo Señor Debenedetti, quien está actualmente preparando el manuscrito correspondiente.

El segundo yacimiento consiste en una gran ciudad conocida bajo el nombre local de Pukará de Tilcara que no hemos terminado aún de estudiar,

---

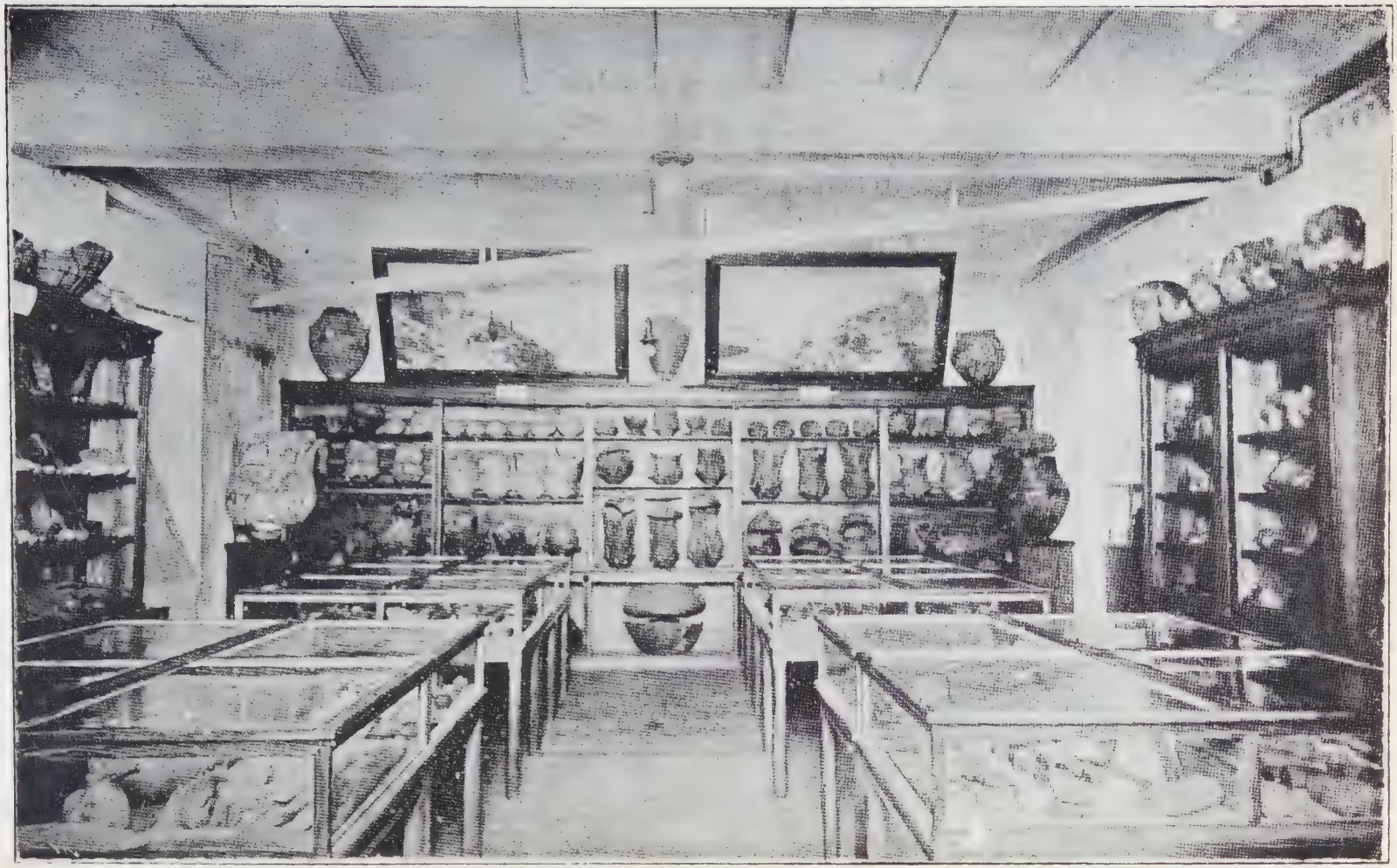
[1] Juan B. Ambrosetti, Exploraciones Arqueológicas en la Pampa Grande (Provincia de Salta). Publicaciones de la Sección Antropológica de la Facultad de Filosofía y Letras, No. 1, 1 Vol. de 200 p. con 173 fig., una lámina y un mapa 1906.

[2] Juan B. Ambrosetti, Exploraciones Arqueológicas en la Ciudad Prehistórica de «La Paya» (Valle Calchaqui, Provincia de Salta), Campañas de 1906 y 1907. Publicaciones de la Sección Antropológica de la Facultad de Filosofía y Letras, No. 3. 1 Vol. en dos partes, con cinco figuras y un croquis. 1907/08.



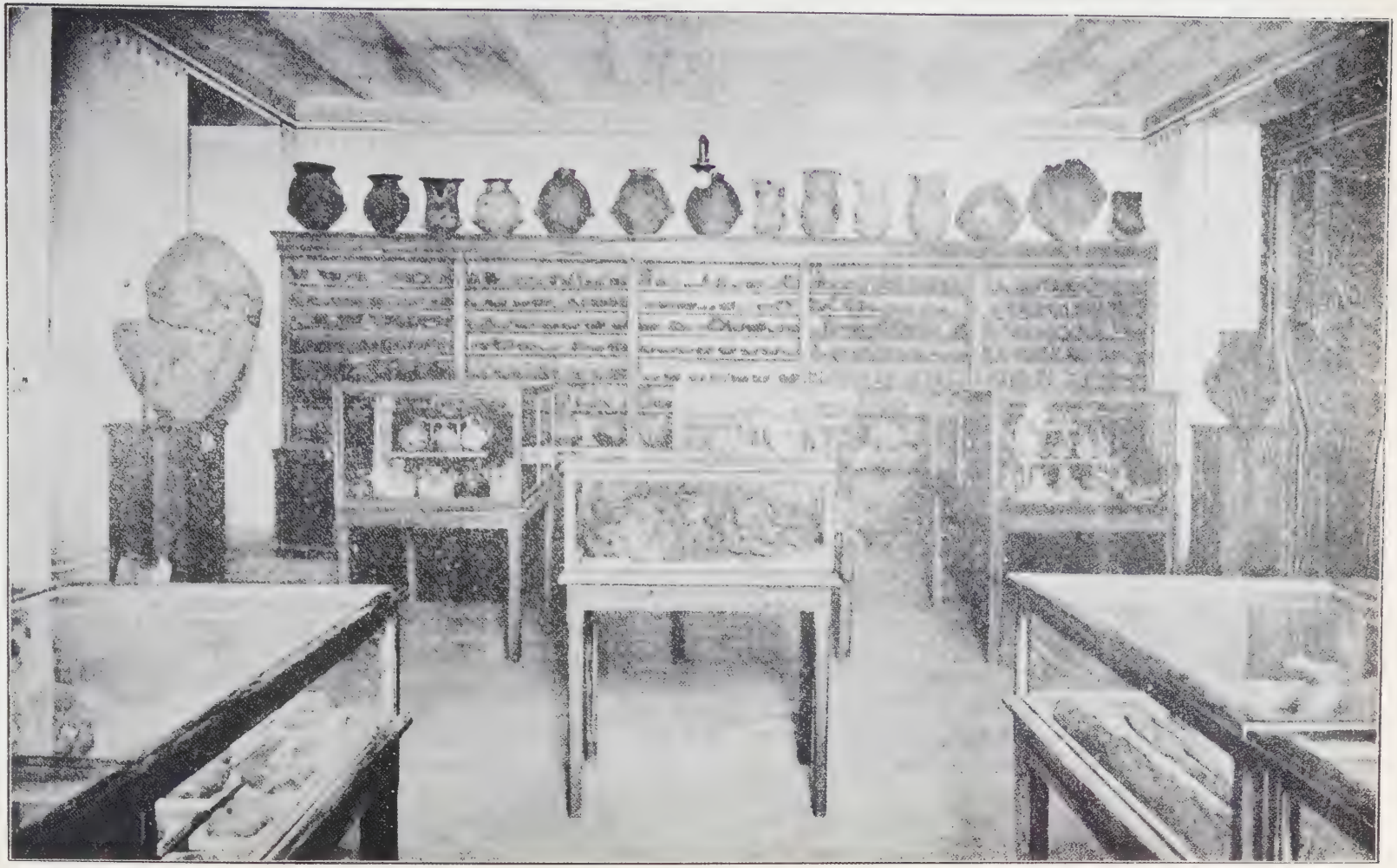
Galeria de las Colecciones Etnográficas.

En el fondo el gran salón con las colecciones reunidas en la Ciudad Prehistórica de La Paya (Alfareria).



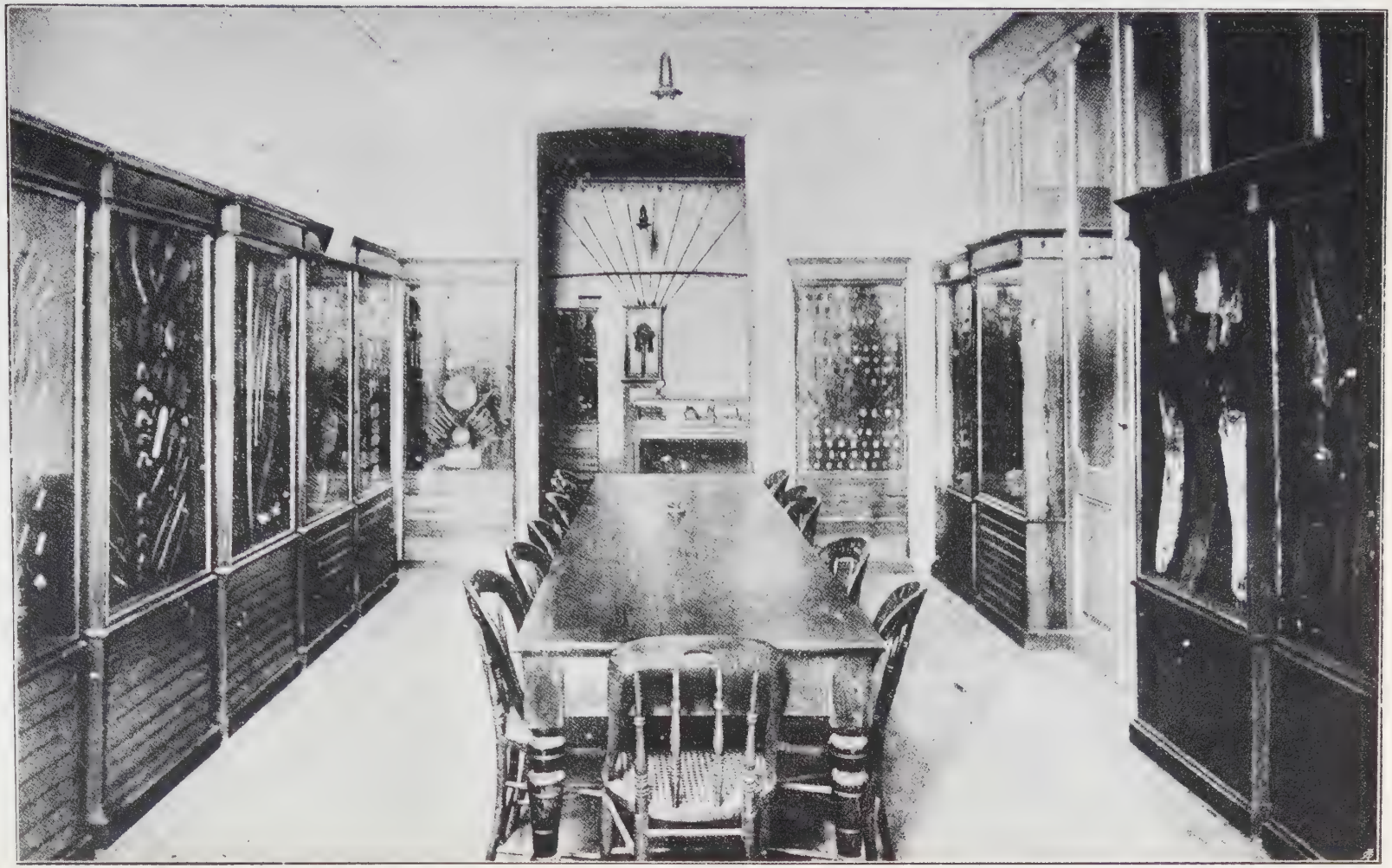
Gran Salón de Arqueología Calchaquí.

Colecciones de Pampa Grande y en las vidrieras selección de piezas de piedra.



Colecciones de Tilcara (Isla y Pukara).

En las vidrieras colección de la Costa del Perú y un esqueleto calchaqui envuelto en su paquete funebre.



Clase de Arqueologia y exposición de los objetos pequeños coleccionados en la Ciudad Prehistórica de La Paya (Hueso, bronce y madera).

En el fondo primera parte de las Colecciones Etnográficas y Cabeza preparada por los Mundurucus (Brasil).

pero que ya nos ha proporcionado datos interesantísimos y que serán objeto de un trabajo especial que estoy preparando y pienso completar con los resultados que nos proporcionen las nuevas excavaciones del año próximo.

Puedo adelantar, sin embargo, que la cultura de la quebrada de Humahuaca, á juzgar por los restos exhumados hasta ahora, difiere completamente, puede decirse, en cuanto al tipo de los objetos, de la del Valle Calchaqui.

Como se vé, los trabajos están bien encaminados, y, sin pretender que hayamos dicho la última palabra al respecto, creemos sinceramente que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ha dado un gran paso adelantándose en estos estudios á las demás instituciones sudamericanas, las que es de esperar imiten su ejemplo para que la Arqueología en este continente deje de ser la ciencia de los cacharros y estos no tengan otro objeto que proporcionar bellas láminas o adornar con sus formas curiosas é interesantes ornamentos los estantes de los museos.

Der sogenannte Kalender Ixtlilxochitls.

Ein Beitrag zur Kenntnis der achtzehn Jahresfeste der Mexikaner.

Von **Dr. med. Walter Lehmann,** Assistent am königl. Museum für Völkerkunde, Berlin.

Gelegentlich einer hauptsächlich dem Studium mexikanischer Dokumente gewidmeten Reise prüfte ich in der Pariser Bibliothèque Nationale eine Handschrift, die den Codex Mexicanus Nr. 65—71 des Fond Mexicain der Goupilschen Schenkung bildet.

Es ist dies eines jener äußerst seltenen Manuskripte, das, wenn auch nur in Kopie, uns eine bildliche Darstellung der mexikanischen Jahresfeste gibt.

Es ist lebhaft zu beklagen, daß gerade dieses Dokument nur das Bruchstück eines weit umfangreicheren Manuskriptes darstellt, da nämlich die bildlichen Kopien der Feste erst mit fol. 94 beginnen.

Der eigentliche Text der Jahresfeste, den ich im folgenden unter Beibehaltung der altspanischen Orthographie veröffentliche, findet sich in jener Handschrift auf fol. 113—123.

Gleich auf fol. 113 (links oben) steht eine Notiz Aubins, des früheren Besitzers der Handschrift: Calendrier d'*Ixtlilxochitl* Copié par Gama[1].

Der auf den erwähnten elf Folioseiten zusammengedrängte Text zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste, hier mitgeteilte, die achtzehn Jahresfeste ziemlich ausführlich behandelt, während der zweite sich bedeutend kürzer mit den sogenannten „beweglichen Festen" beschäftigt, und zwar, was den Wortlaut des letzteren anlangt, in ersichtlicher Beziehung zu dem, was Sahagun uns überliefert.

Der erste Abschnitt umfaßt fünfzehn Seiten (fol. 113 r.—122 r.), der zweite drei Seiten (fol. 122 v.—123 v.).

Eine Vergleichung der wohl dem XVII. Jahrhundert angehörenden Handschrift ergibt sofort die weitere Tatsache, daß der Text von zwei verschiedenen Schreibern herrührt. Die eine Handschrift, die gut und leserlich geschrieben ist, reicht von fol. 113—119 v. oben und von fol. 123 r.—v.; die andere, die Kursiv und schwer leserlich ist, von fol. 119 v.—122 v.

Über die Geschichte des Dokumentes und seine Stellung zu anderen möchte ich mich hier nicht weiter auslassen, da sie zu verwickelten Untersuchungen führen würden.

---

[1] Gemeint ist Leon y Gama, der berühmte Verfasser der Descripción de las Piedras, der Begründer der mexikanischen Archäologie.

Ich bemerke nur so viel, daß bereits Boturini in seinem Catálogo del Museo Indiano um 1750 unsere Handschrift unter § XXVIII, No. 5, erwähnt zu haben scheint. Weitere Angaben hat Boban in seinem Catalogue Raisonné der Goupilschen Sammlung zusammengestellt. Aubin vertrat zwar die Ansicht, daß das Manuskript dem in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts in Mexiko lebenden Astronomen Sigüerza y Góngora gehört habe; demgemäß reiht er es auch unter die nicht von Boturini herrührenden Manuskripte ein und sagt: «à partir de la feuille 113e se trouve l'explication de ce même manuscrit, en partie de la main d'Ixtlilxochitl, suivant Gama, qui en a tiré une copie aussi en ma possession»[1]. Ob Aubin beziehungsweise Gama aber mit der Behauptung, daß Ixtlilxochitl, ein Nachkomme aus der Königsfamilie von Tezcoco, einen Teil des Manuskripts selbst geschrieben habe, im Rechte sind, möchte ich dahingestellt sein lassen[2].

Wie dem auch sein mag, sicher ist, daß die vorliegende Handschrift einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der überaus komplizierten Götterkulte der achtzehn Jahresfeste bildet, die Seler in den Veröffentlichungen des königl. Museums für Völkerkunde (Berlin) leider erst bis zum fünften Jahresfeste in möglichster Ausführlichkeit darzustellen begonnen hat, wobei die mexikanischen Originaltextaufzeichnungen Sahaguns die monumentale Grundlage bilden.

Die Frage, wer der Verfasser unserer Handschrift sein kann, hängt so eng mit ihrer Geschichte und der Stellung zu den Werken Sahaguns, Durans, Torquemadas und anderer Autoren und Anonymi zusammen, daß sie ohne weitausholende Untersuchungen, zu denen hier nicht der Platz ist, nicht zu behandeln möglich ist.

Erwähnen möchte ich dagegen noch die bisher meines Wissens übersehene Tatsache, daß die den bildlichen Teil der Handschrift ausmachenden Blätter, d. h. fol. 94 v.—102 v., mit kurzen Notizen versehen sind, die hauptsächlich auf die auch anderweitig überlieferten Namen der Jahresfeste in mexikanischer Bezeichnungsweise Bezug haben. Sehr interessant ist aber, daß, leider halb verblaßt und undeutlich geschrieben, dieselben Noten bei mehreren Jahresfestdarstellungen von je einer Glosse begleitet sind, die zweifellos den Namen des betreffenden mexikanischen Festes in einer mir nicht bekannten Sprache wiedergeben soll. Vielleicht handelt es sich hier um ein Idiom der Provinz Oaxaca. Schon aus diesem rein linguistischen Grunde erscheint es mir geboten, diese Glossen hier folgen zu lassen, wenn ich auch zurzeit eine Erklärung derselben nicht zu geben vermag:

1. *Xilomaniliztli.* Primera fiesta del año á 1. de março .	—
2. á XXI de março dia de San Benito *Tlacaxipeualiztli* es gran fiesta	*ahit.*
3. á XXX de abril *Uguey* (lies: *Huey*) *toçoztli*	*tuy.*
4. á treynta de mayo *Toxcatl*	*pitich.*
5. á nuebe de Junio *Etzalqualiztli*	*amab.*

[1] S. Aubin, Notice sur une Collection d'antiquités mexicaines, Sep. p. 18.

[2] Diese von Aubin erwähnte Kopie Gamas befindet sich übrigens jetzt ebenfalls in der Pariser National-Bibliothek unter Ms. Me· No. 318.

6. á beynte y nuebe de Junio, dia de San Pedro *Tequilguitl*	—
7. á Dies y nuebe de Julio *Guey tequilguitl*	*cooch.*
8. á çiete de agosto *Mica ylguitl*	*chuc tzeb.*
9. á beynte y ocho de agosto dia de San Agustin, *Vey micahilguitl*	*an itz honi.*
10. á dies y çiete de Septiembre *Huchpaniztli*	*an baxi.*
11. á çiete de octubre *Pa(c)htli*	*tzima xügui*[1].
12. á beynte y çiete de otubre *Guey pa(c)htli*	*dama xügui*[1].
13. á dies y çiete de Noviembre *Quechole*	*an tz honi.*
14. — — — —	*chanub.*
15. á VI de diçiembre *Panquetzaliztli*	*an tz üni.*
16. á XXVI de diçiembre *Atemuztli*	*quisa.*
17. á quince de enero *Tititl*	—
18. á 4° de febrero ultima fiesta del año tenia 25 dias de St. Filiberto. *Izcali*	—

Siguese el calendario de las fiestas y meses dellos naturales.

El primer mes del año se llamaba entre los Mexicanos *Atlcaualo* y en otras partes *Quahuitlehua.* Este mes comenzaba en el segundo día del mes de hebrero quando nosotros celebramos la fiesta de nuestra señora de la purificación; en el primer día de este mes celebraban una fiesta á honra según algunos á los dioses *Tlaloques* que los tenían por Dioses de la pluvia y según otros de su hermana la Diosa del agua *Chalchiuhtlicue* y según otros á honra de los grandes sacerdotes ó dioses de los vientos *Quetzalcohuatl* y podemos decir que á honra de todos estos este mes con todos los demás que son diez y ocho meses y cada uno á veynte días.

I. Hebrero.

A(t)lcahualo anozo Quahuitlehua. Nican in xiuhtzitzquilo[2].

7	*acatl*	e	2	(Februar)
8	*ocelot*	f	3	„
9	*cuauhtli*	g	4	„
10	*cozcocuauhtli*	A	5	„
11	*olin*	b	6	„
12	*tecpatl*	c	7	„
13	*quiyahuitl*	d	8	„
1	*xuohitl*	e	9	„
2	*cipactli*	f	10	„
3	*acatl*	g	11	„
4	*callin*	A	12	„

[1] Vielleicht bedeutet *tzima* „klein", *dama* „groß" (?).

[2] *Atlcahualo* oder *Quahuitlehua.* Vgl. Duran II, p. 269, 270, der übrigens *xochtzitzquilo* schreibt. Das Wort *xiuh-* läßt den Doppelsinn von Jahr und grünem Kraut zu. In letzterem würde es der Schreibweise Durans, *xoch-* Blume, entsprechen.

5	*cuetzpalin*	b	13	(Februar)
6	*cohuatl*	c	14	„
7	*miquiztli*	d	15	„
8	*mazatl*	e	16	„
9	*tochtli*	f	17	„
10	*atl*	g	18	„
11	*ytzquintli*	A	19	„
12	*ozomátli*	b	20	„
13	*malinali*	c	21	„

En este mes mataban munchos niños sacrificabanlos en munchos lugares en las cumbres de los montes sacándoles los corazones á honra de los Dioses del agua paraque les diesen agua ó lluvia; á los niños que mataban, componiánlos con ricos atabios para llevarlos á matar y llevabanlos en unas literas sobre los hombres, y las literas yban adornadas con plumajes y flores y yban tañendo y cantando y bailando delante dellos y quando llevaban los niños á matar se lloraban y echaban munchas lagrimas, alegrábanse los que los llevaban porqué tomaban pronóstico de que abían de tener munchas aguas este año; y tambien en este mes mataban munchos cautivos á honra de los mismos dioses del agua, acuchillaban los primeros peleando con ellos atados sobre una piedra como muela de molino y desque los decoraban acuchillados lle(vaban los á sacar) el corazón al *Cu*[1] que se lla(maba) *Yopico*. Quando mataban á estos cau(tivos) los dueños de ellos que abian (cautivados) yban gloriosamente ata(biados) con plumages y baylando delante dellos mostrando su valentía espasaba(n) por todos los días deste mes.

Este mes de hebrero, en nuestra lengua van los veinte días para conformar con los veinte días de sus meses; se yvan quitando y añadiendo en otros paraque vengan la cuenta de los doze meses nuestros repartidos en los diez y ocho meses de los naturales, y comienzan el abreo primero suyo es hasta treze y nosotros á diez y nuebe, la purificación de nuestra Señora.

II. Marzo.

El segundo mes se llamaba *Tlacaxipehualiztli*. En el primer día deste mes hasian fiesta á honra del dios llamado *Totec* y por otro nombre se llamaba *Xipe;* donde tomaban y desollaban munchos esclavos y cautivos.

1 Acatl — 7 malinali.

Á los cautivos que mataban arrancábanles los cabellos de la coronillá y guardabanlos los mismos amos como por reliquias, esto hazian en el *Calpul*[2] delante del fuego, quando llebaban los señores de los cautivos á sus esclabos al *Cu* donde los abian de matar llevabanlos por los cabellos y quando los subian por las gradas del *Cu* algunos de los cautibos desmayaban y sus dueños los subian arastrando por los cabellos hasta el tajon donde abian de

---

[1] *Cu* bezeichnet in den Schriften der spanischen Autoren jener Epoche soviel wie Tempel.

[2] *Calpul* „das große Haus“ bezeichnet das Clan- oder Genossenschaftshaus, deren Vorsteher *Calpullec* heißen.

morir y llegandolos al tajon que hera una piedra de tres palmas de alto ó poco más y dos de ancho ó casi echabanlos sobre ella despaldas y tomabanlos cinco, dos de las piernas y dos (de) los brazos y uno por la cabeza; y venia lucha el sacerdote que le avia de matar y daba le con ambas manos con una piedra de pedernal hecha á manera de yer(r)o de lanzon por los pechos, y por el agujero que hazía, metía la mano y arancabale el corazón, y luego ofrezía al Sol, echabale en una xicara despues de ofrecido, despues de aberle sacado el corazón y de aberle hechado la sangre en una xicara, la cual rezibia el señor del mismo muerto.

Dejan el mismo cuerpo á rodar por las gradas abaxo del *Cu* y yban á parar en una placeta abaxo de allí le tomaban unos biejos que llamaban *quaquacuilti*[1] y le llevaban á su *Calpul* donde le despedazaban y le repartían para comer; antes que hiziezen (hiciesen) pedazos á los cautivos, los desollaban y otros se vestían su pellejo y escaramuzaban con ellos con otros manzebos como cosa de guer(r)a y se prendían los unos á los otros despues de lo arriba dicho. Mataban otros cautivos peleando con ellos y estando ellos atados por medio del cuerpo con una soga que salía por el ojo de una muela como de molino y era tan larga que podía andar por toda la circunferencia de la piedra y dábanle sus harmas con que pelease y venian contra él quatro con espadas y rodelas y uno á uno.

Se acuchillaban con él hasta que le venzían, y vencido le llevaban al tajón donde le mataban como está dicho arriba; al fin de todo azían un solene areyto[2] delante de las casas reales, donde cantaban y baylaban, el señor con todos los prinzipales muy ricamente aderezados á su huso (uso).

III. Mes.

8 acatl — 1 malinal(l)i.

El tercero mes llamaban *Tozoztontli;* en el primer día deste mes hacían fiesta al Dios llamado *Tlaloc* que es Dios de las Pluvias; en esta fiesta mataban munchos niños sobre los montes ofrecianlos en sacrificio á este Dios y a sus compañeros para que les diesen agua.

En esta fiesta ofrecian las primicias de las flores que aquel año primero nacían en el *Cu* llamado *Yopico* y antes que las ofreciesen, nadie osaba oler flor; los oficiales de las que se llamaban *Xochima(c)que* hacian á su Diosa llamada *Zihuatly..auh*[3] y por otro nombre *Cohuatlatonan*[4]; tambien y en este mes se desnudaban los que trayan vestidos los pellejos de los muertos que avian desollado en el pasado; y yban los á hechar en una cueba en el *Cu* (que lla)maban *Yopico* y yban á hacer esto en procession y con munchas cirimonias y yban ediendo como peros[5] muertos, y despues que los avían dejado se lababan con munchas cirimonias algunos enfermos hazían balor de

---

[1] Technischer Ausdruck zur Bezeichnung der alten Priester.

[2] Bezeichnet einen Tanz.

[3] Wohl *Cohuatlicue* gemeint, cf. Torquemada lib. X, cap. 12, fol. 254.

[4] *Cohuatlatonan,* alte Bezeichnung, wie in den von Sahagun aufbewahrten und von Seler übersetzten Götterhymnen vorkommend. Bedeutet „Unsere Mutter Schlange".

[5] Lies: perros.

allarse presentes á estas processiones por sanar de sus enfermedades, y dicen que algunos sanaban. Los dueños de los cautivos con todos los de su casa hazían penitencia veynte días que ni se lababan ni se bañaban la cabeza hasta que se ponian los pellejos de los cautivos muertos en la cueba arriba dicha, dezían que hazian penitencia por sus cauptivos, después que abían acabado la penitencia, bañabanse y lababanse y convidaban á todos sus parientes y amigos y dabanles de comer y acían munchas cirimonias con los huesos de los cauptivos comidos todos estos veinte días; hasta llegar al mes que viene se exercitan en cantar en las casas que llaman *Cuicacali*[1] no bailaban sino estando sentados cantaban cantares al honor de sus dioses, otras munchas cirimonias hazían en esta fiesta.

4 Mes.

2 Acatl — 8 malinal(l)i.

Al quarto mes llamaban *Hueytoztli.* En el primer día deste mes hazían fiesta á honra del dios llamado *Cinteuh*[2] que le tenían por Dios de los mayces; á honra deste ayunaban quatro días antes que llegara la fiesta.

En esta fiesta ponían espadañas á las puertas de las casas ensangrentabanles con sangre de las orejas ó de las espinillas, los nobles y los ricos mas de las espadañas enramaban sus casas con unos ramos que llaman *Acxoyatl*[3], tambien enramaban sus dioses y les ponián flores los que cada uno tenía en su casa. Despues desto yban por los maysales y trayan cañas de mayz que aun estaba pequeño; aun ponían las con flores y yban las á poner delante de sus dioses á la casa que llamaban *Calpolí* y tambien ponían comida delante dellos; despues de hecho en los Barios yban al *Cu* de la Diosa que llamaban *Chicomecohuatl* y allí delante della hazían escaramuzas á manera de Pelea á todas las muchachas; llebaban mazorcas á cuestas del año pasado; yban en procesión á presentarlos á la Diosa *Chicomecohuatl* y tomaban las otras tres á su casa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año benidero; y también ponían lo por corazón de las troges por estar bendito hazían de masa que llamaban *tzohuali*[4], y la ymagen desta Diosa en el patio de su *Cu* y delante della ofrezían todo género de mayz y todo género de frisoles y todo género de *chian*[5]; porque dezían que ella era la autora dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir. La gente según relazión de algunos que los niños que mataban juntaban los en el primer mes comprándolos á sus madres y yban los matando en todas las fiestas siguientes asta que las aguas comenzaban á besar y ansi mataban á algunos en el primer mes llamado *Cuahuitltlehua* y otros en el segundo llamado *Tlacaxipehualiztli,* y otros en el tercero llamado *Tozoztontli,* y otros en el quarto llamado *Hueytozoztli* de manera que hasta que comenzaban abundosamente en todas las fiestas sacrificaban niños y otras munchas sirimonias se hazían en esta fiesta.

---

[1] *Cuica-calli* „Haus der Gesänge".
[2] Richtiger *Cinteotl.*
[3] Sind grüne Fichtenzweige.
[4] Maismehl.
[5] Ölhaltige Samen.

5 meses abril.

9 acatl — 2 malinali.

El quinto mes llamaban *Tochcatl*[1]. El primer dia deste mes hazian gran fiesta á la honra del dios llamado *Titlacahuan*[2], y por otro nombre *Tezcatlipoca*. A este tenían por Dios de los dioses; á su honra mataban en esta fiesta un mancebo escogido que ninguna tacha tubiese en su cuerpo criado en todos los deleytes por espacio de un año y estruto[3] en taner y cantar, bailar y hablar.

Esta fiesta era la más principal de todas que hera como Pascua y caýa cerca de nuestra Pascua de Resurrección, ó pocos días después; criado[4] como está dicho arriba, era muy bien dispuesto y escogido entre munchos, tenía los cabellos largos hasta la zinta. Quando en esta fiesta mataban al mansebo que estaba criado para esto, luego sacaban otro el qual abia de morir de ay a un ano; andaba por todo el pueblo muy atabiado con flores en la mano, y con personas que lo acompañaban. Saludava á los que le topaban graciosamente, todos sabían que era aquella ymagen de *Tezcatlipoca* y postravan delante del y hadoraban donde quiera que le topaban; veynte días antes que llegase esta fiesta daban á este mansebo quatro mozas bien dispuestas y criadas para esto, con las quales todos los veynte días tenían conbersación carnal, y mudabanle el traje quando le daban estas mozas, cortabánle los cabellos coma capitán y dábanle otros atabiós más galanos. Cinco días antes que muriese, asianle fiestas, yvan gentes[5] en lugares frescos y acompañábanle munchos principales. Llegado el día donde abía de morir, llebavanle à un *Cu* ú oratorio que llamaban *Tlacochicalco*[6], y antes que llegase allí en un lugar que llamavan *Tlapitzahuayan*[7], apartabanse de las mugeres y dejábanle; llegando al lugar donde le abían de matar, él mismo se subía por las gradas, en cada una dellas hazía pedazar una flauta que eran con las que tañía todo el año, llegado ariba hechábanle sobre el tajón y sacabanle el corazón y tomabanle á dezendir el cuerpo abaxo en hombros, y cortábanle la cabeza y le espetaban en un palo que se llama *Tezpantli*[8], y otras munchas cirimonias se hazían á esta fiesta.

VI Mes.

3 acatl — 9 malinal(l)i.

Al sesto mes llamaban *Etzalcualiztli*. En el primer día deste mes hazían fiesta á los dioses de la plubia á honra destos dioses quatro días antes de llegar á su fiesta que son los quatro días postreros del mes pasado.

---

[1] Gewöhnliche Schreibart ist *Toxcatl*.
[2] *Ti-i-tlaca-huan* „Wir sind seine Sklaven".
[3] Lies: instruido.
[4] Lies: el criado.
[5] Gentes im Sinne von: mucha gente.
[6] Im Speerhaus, Haus des Nordens.
[7] Ort des Flötenblasens.
[8] Wohl verdorben für: *tzompantli* „Schädelstätte".

6 meses.

Para la celebrazión desta fiesta los satrapas de los ydolos y sus ministros yban por juncial[1] á *Citlaltepec* que se hazen muy grandes y muy hermosas, en una agua que se llama *Temilco*, de allí las trayan á *México* para adornar los *Cues;* por el camino donde venían nadie parezía; todos los caminantes se escondían de miedo de ellos, y si con alguno encontraban, tomábanle quanto traya hasta dexarle en pelo, y si se defendía, maltratábanle de tal manera que le dejaban por muerto; y aunque llevase el tributo para *Montezuma*[2] se lo tomavan, y por esto ninguna pena les davan, porque, por ser ministros de los ydolos, tenian libertad para hacer estas cosas y otras peores sin pena ninguna; otras munchas cirimonias hacían los satrapas del templo en estos cuatro días que están all(i) á la larga en la historia desta fiesta. Allegada la fiesta[3] *Etzalcualiztli* todos hazían unas maneras de puches ó poleadas que se llaman *etzalí* comida delicada á su gusto; todos comían en su casa y daban á los que benían y hazían mil locuras en este día; y en esta fiesta á los ministros de los ydolos que abián hecho algún defeto en el serbizio dellos castigabánlos teriblemente en el agua de la laguna tanto que dexaban por muertos; y ansí los dejaban allí á la orilla del agua y de allí los tomaban sus padres ó Parientes y los llevaban á sus casas dimuertos[4]; en este mismo mes mataban munchos cautibos y otros esc[illegible] aderezados con los bestidos destos dioses llamados *Tlaloques* por cuya honra los mataban su mismo *Cu;* los corazones destos que mataban yban los á hechar en el «Remolino» ó sumidero de la laguna de *México* que etonces se bía claramente, y otras munchas cirimonias se hazían en este mes que no se ponen por la prolixidad.

7 Mes.

7. 10 acatl — 3 malinalli.

El setimo mes llamavan *Tecuilhuitontli*. En el primer día deste mes hazían fiesta á la diosa de sal llamada *Huixtozihuatl;* dezían que era hermana mayor de los dioses *Tlaloques;* matavan á honra desta diosa una muger compuesta con los bestidos con que pintaban á la misma diosa.

La vigilia desta fiesta cantavan y danzavan todas las mugeres viejas, mozas y muchachas yban hazidas de unas cuerdas cortas que llevaban en las manos, la una por el un cabo, y la otra por el otro. A estas cuerdas llamavan *Xochimecatl*[5]; llevaban todas guirnaldas de agenros (?) desta tiera que se llamaban *Yztauhyatl*[6]. Guiaban las unas biexas y regían el canto en medio de ellas y la muger que era la ymagen desta diosa y que abía de morir aderezada con ricos hornamentos; la noche antes de la fiesta velaban las mugeres con la misma que abía de morir y cantaban y danzaban toda la noche. Venida la mañana aderezábanse todas y los satrapas hazían un areyto muy solene y todos

---

[1] Por juncial „um Binsen zu holen".
[2] *Motecuzoma.*
[3] Richtiger lies: á la llegada de la fiesta.
[4] Hat den Sinn von „halbtot".
[5] Blumenseil.
[6] Verdorben für *izta-yauthli* oder *izta-yahuitl.*

los que estaban presentes al areyto tenían en las manos aquellas flores que se llaman *Zinpohualxochitl*[1]. Ansí baylando llevaban munchos cauptivos al *Cu* del *Tlaloc* y con ellos al muger que abía de morir que era ymagen de la diosa *Huixtozihuatl;* allí mataban primero á los cauptivos y después á ella otras muy munchas cirimonias borracheras se hazían en esta fiesta que no digo.

(VIII)

8. 4 acatl — 10 malinalli.

El otabo mes llamaban *Huey Tecuilhuitl.* En el primer día deste mes asían fiesta á la diosa llamada *Xilonen,* diosa de los xilotes[2]. En esta fiesta daban de comer á los pobres hombres y mugeres, biejos y biejas, niños y niñas; á honra desta diosa mataban á una muger á diez días deste mes compuesta con los hornamentos con que pintaban á la misma diosa.

Daban de comer á hombres y mugeres, chicos y grandes ocho días continuos antes de la fiesta. Luego muy de mañana daban les á beber una manera de maza mora que llaman *Chianpinole.* Cada uno bebía quanto quería y al medio día ponían los todos por horden en sus rengleras asentados y davan les tamales; y el que los dava, daba á cada uno los que podía abarcar con una mano y si alguno se desmandava á tomar dos beses (veces), maltratábanle y tomabanle los que tenía, ybase sin nada. Esto hazían los señores por consolar á los pobres porque en este tiempo ordinariamente abía falta de mantenimiento; todos estos ocho días baylavan y danzaban haziendo areyto hombres y mugeres. Todos juntos con mejor aderezados que ellos podían con sus joyas; y las mugeres traýan el cabello suelto y ansi baylaban con los hombres. Comenzaba este areyto en poniéndose el Sol, y baylaban hasta ora (hora) de las nueve á las diez de la noche. Traýan munchas lumbres como grandes hachas de tea y abía muy munchos braseros o gueras que hardían en el mismo patio donde baylaban, en este bayle ó areyto andaban travados de las manos, ó abrazados el brazo del uno acido del cuerpo como abrazado y el otro ansi mismo del otro, hombres y mugeres; un día, antes que matasen á la muger que abía de morir, á honra de la diosa *Xilonen,* las mugeres que serbían en el *Cu,* se llamavan *Zihuatlamacazque*[3], asián (hacían) areyto en el patio del mismo *Cu,* y cantaban los cantares y .....[4] desta diosa; yvan todas rodeadas de la que abía de morir que yba compuesta con los hornamentos desta diosa; desta manera cantando y baylando belaban toda la noche presedente al día en que abía de morir; y en amaneciendo todos los Nobles y el hombres de guerra, hazían areyto en este mismo patio y con ellos baylaba tambien la misma muger que abía de morir con otras munchas mugeres aderezadas como ella. Los hombres yban por sí baylando delante, y las mugeres yban tras ellos. Desque todos ansi baylando llegaban al *Cu,* donde abía de morir aquella muger,

---

[1] *Cempohualxochitl* „weiße Tillandsiablüten".

[2] *Xilotl* ist der junge Maiskolben.

[3] Weibliche Priester.

[4] Die Stelle ist verdorben im Text, aber wohl honores zu lesen. Vgl. über den Zusammenhang Sahagun (edidit Rémi Siméon) p. 124.

subián la por las gradas ariba, y llegada ariba, tomabanla uno á cuestas espaldas con espaldas, y estando ansi le cortaban la cabeza y luego le sacaban el corazón, y lo ofrezían al Sol. Hecho este sacrificio á honra desta diosa *Xilonen*, podían todos comer pan de xilotes y comer cañas tiernas de mayz y oler las flores que se llaman *Zenpohualxochitl* y otra que se llama *Yeyxochitl;* antes deste sacrificio á ninguno les era lízito comer pan de xilotes, ni cañas tiernas, ni oler flores. Otra(s) muy munchas cirimonias se hazían en esta fiesta.

IX.

9. 11 acatl — 4 malinalli.

9 mes.

Al noveno mes llamavan *Tlaxochimaco*. El primer día deste mes hazían fiesta á honra del dios de la guera llamada *Huitzilopochtli*, ofrezíanle en esta fiesta las primeras flores del año. La noche antes desta fiesta ocupabanse todos en matar gallinas y perros para comer, en haser tamales y otras cosas concernientes á la comida, y luego de mañana el día de la fiesta los satrapas de los ýdolos componían con munchas flores á *Huitzilopochtli*, y después de compuesta esta estatua deste dios, componían las estatuas de los otros dioses con guirnaldas y sartales y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas que tenían en sus casas con flores, y compuestas las estatuas de todos los dioses, luego comenzaban á comer aquellas biandas que tenían aparejadas de la noche pasada; y donde á un poco despues de comer comenzaban á una manera de bayle ó danza en la qual los hombres nobles con mugeres juntamente baylaban así dos de las manos abrazados, los unos con los otros, hechados los brazos sobre el cuello, el uno del otro; no danzaban á manera de areyto, sino yban paso á paso al son de los que tañían y cantaban los quales estaban todos en pié apartados un poco de los que baylaban cerca de un altar redondo que llaman *Mumuztli;* duraba este cantar hasta la noche no solo en los patios de los *Cues*, pero en todas las casas de los principales y *Macebuales;* tañían y cantaban con gran vocería asta la noche y los viejos y viejas bebían el *octli*[1], pero ningún mozo ni moza lo bebía y si alguno lo bebía, castigabanle neciamente.

10 Mes.

8 acatl — 1. Agosto.

Al decimo mes llamavan *Xocotlhuetzi*. En el primer día deste mes hazían fiesta al dios del fuego *Xiuhtecuhtli* ó *Yxcozauhqui*. En esta fiesta hechaban en el fuego bivos munchos esclavos atados piés y manos, y antes que acabasen de morir, los sacaban arastrando del fuego para sacarles el corazón delante de la ymagen deste dios. Durante la fiesta de *Tlaxochimaco* yvan al monte, cortavan un arbol de altura de veynte y cinco vrazas y traýan le arastrando hasta el patio deste dios; allí le escamondavan todo y se levantaban enhyesto[2] y estaban ansi enhiesto hasta la vigilia de la fiesta. Entonces le

[1] Pulque oder Agavewein.
[2] Lies: enhiesto „aufgerichtet".

tornavan á hechar en tierra, con muncho tiento y con munchos pertrechos para que no diese golpe. La vigilia desta fiesta, bien de mañana venían munchos carpinteros con sus heramientas y manodabanle y hacianle muy lizo, y despues mondado y de aver le compuesto con munchas maneras de papeles ataváníe ropas y munchos mecates y levantabanle con munchas voces y munchos estruendos y afixabanle muy bien. Desque la biga ó arbol estaba lebantado y adornado con todos sus aparejos, luego los que tenían esclavos para hechar en el fuego bivos, aderezábanse con sus plumajes y atabíos ricos y teñíanse el cuerpo de amarillo que era la librea del fuego[1] y llevando sus captivos consigo, hazían areyto todo aquel día hasta la noche. Después de haber hecho munchas cirimonias con ellos, empolborizanlos las carnes con unos polbos que llaman *Yauhtli* paraque perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte, atávanles los pies, y las manos y ansi atados ponían los sobre los hombros y andaban con ellos como haziendo areyto en reredor de un gran fuego y gran montón de vrasa; ansi andando yban los aranjando sobre el montón de vrazas agora uno y despues á un poco otro y después otro; y el que abían arronjado dejavan le quemar buen yntervalo y aun estando bivo y basqueando sacábanle fuera arrastrado con garatos y echabanle sobre el tajón y abuelto el pecho sacabanle el corazón. Desta manera perecían todos aquellos tristes captibos. Estaba el arbol á lado con munchas hojas de lo alto como xarcia de la nao esta pendiente de la vigilia; en lo alto del estaba empié la ymagen de aquel dios hecha de maza que llaman *Tzohuali*. Acabado el sacrificio atamitían[2] con gran ympetuo todos los mansebos, subían por las hojas, el que más presto subía tomaba aquella ymagen y dende sacaba la abaxo, por esta azaña era tenido por baliente y le hazían merzedes y otras munchas cirimonias que no cuento.

11 mes.

El undésimo mes llamaban: *Ochpaniliztli*. El primer día deste mes hazían fiesta á la madre de los dioses llamada *Tehteoynan tozi* quiere decir nra (nuestra) abuela[3]. Baylaban á honra desta diosa en silencio, y mataban una muger en gran silencio vestida con los hornamentos con que pintaban esta Diosa.

Cinco días antes que comenzase este mes sesaban[4] todas la fiesta y regusijos del mes pasado y entrando en este mes baylaban ocho días sin cantar y sin *teponastli*[5], los quales pasados, salía la muger que hera la ymagen de la diosa que llamavan *Teteoynan*, compuesta con los hornamentos con que hornaban á la misma Diosa y salían gran número de mugeres con ella, especialmente las médicas y parteras y partíanse en dos bandos y apedreandose con pellas de *pachtli* y con hojas de tunas y con pellas hechas con hojas despadañas[6] y con flores que llaman *Sempohualxochitl*. Este regusijo duraba

[1] Daher der Name des Feuergottes *ix cozauhqui* „Gelbgesicht".
[2] Vielleicht ist arremetian zu lesen.
[3] *Teteo in nan* „Göttermutter".
[4] Lies: cesaban.
[5] Holzpauke mit Fell überzogen.
[6] De espadañas.

quatro días, y á cabo destas cirimonias y otras desta calidád, procuravan que aquella muger no entendiese que avía de morir porque no ilorase ni se entristesiese, porque lo tenían por mal aguero. Benida la noche en que abía de morir atabiabanla muy ricamente y asian le (hacíanle) á entender que la llevaban para que durmiese con ella algún gran señor y llevabanla con gran silencio al *Cu,* donde abía de morir, subida ariba tomabala uno á cuestas espaldas con espaldas y de presto le cortaban la caveza y luego la desollavan y un mansebo robusto bestíase el pellexo. Este que se bestía el pellexo desta que matavan, llebavan le luego con muncha solenidad y acompañabanle munchos cautibos al *Cu* de *Huitzilopochtli,* sacaba el corazón á quatro cautibos y los demás dejábalos para que los matase el satrapa: en este mes hazía alarde el señor de toda la gente de guera y de los mansevos que nunca abían ydo allá. A estos dava armas y dibizas y los asentavan por soldados paraque de allí adelante fuesen á la guera. Otras munchas cirimonias se hazían en esta fiesta que dexo.

12 mes.

El doceno mes llamaban *Teotleco* que quiere desir la llegada de los dioses. Celevraban esta fiesta á honra de todos los dioses porque dezían que abían ydo algunas partes, hazían gran fiesta el postrero deste mes, porque esos dioses abían llegado.

A los quinze días deste mes los mozos y muchachos ramaban todos los altares y oratorios de los dioses hansi de los que estavan dentro de las casas como por los caminos y encruzijadas y por esta diligencia que hazían, daban les mayz y algunos davan un chiquihuite[1] lleno y otros davan mazorcas. A los diez y ocho días llegava siempre el dios que es mansebo que le llaman: *Tlamatzincatl,* es este *Titlacahuan;* dezían que por ser mansebo y rezio caminava mejor y llegava primero, luego le ofrezían comida en su *Cu,* y aquella noche comían y vebían y regusijavanse todos, espesialmente los viejos y viejas que bebían bino por la llegada de los dioses, y dezían que le lavaban los pies con este regosijo. El postrero día deste mes era la gran fiesta porque dize que todos los dioses llegavan. Entonces la vigilia deste día á la noche ensima de un petate[2] de arina de mayz un montonsillo muy tupido de la forma de un queso; en este montonsillo ymprimían los dioses la pisada de un pié, en señal que avía llegado. Toda la noche el prinzipal satrapa velaba, yba y benía munchas veses, á mirar quando tenía la pisada; y biendo el satrapa la señal de la pisada, luego dava boses, diciendo llegado ante de nuestros dioses; luego comensavan los ministros del *Cu* á tañir cornetas y caracoles y munchos ystrumentos de los que ellos entonces usavan; luego de oyan los ystrumentos, acudía toda la gente á ofrecer comida en todos los *Cues,* y oratorios, y otra ves se regusijavan lavando los pies de sus dioses como ariva está dicho: el día siguiente dezían que llegavan los dioses viejos, á la postre de todos, porque andavan menos, por ser viejos. Este día tenían munchos cautivos para quemar vibos, y hecho gran montón de braza, andavan

---

[1] *Chiquihuitl* „Korb".
[2] *Petlatl* „Matte".

baylando al deredor[1] del fuego, ziertos mansebos disfrazados como monstruos, y ansi baylando aroujando en el fuego á estos tristes cautivos de la manera que hariba queda dicho. Otras munchas cirimonias se hacían en esta fiesta que no las digo.

13 mes.

El dezimo terzio mes llamavan: *Tepeylbuitl.* En este mes hazian fiesta á honra de los montes eminentes que están por todas estas comarcas de esta Nueva España donde se harman ñublados; hazían las ymagenes en figura humana á cada uno de ellos de la masa que se llama *Tzohualí* y ofrezían delante destos ymagenes en respeto destòs montes que digo.

Hazían á honra de los montes unas Culebras de palo de rayces de arboles y labrabánles las cavesas como culebras, hasían tanbien unos trosos de palo gruesos como la muñeca, largos que los llamavan *Ecatotontin*[2]. Hansi á estos como á las culebras los ynbestían con aquella masa que llaman *Tzohualí,* á estos trosos los ynbestían á manera de montes, ariba les ponían su cavesa como cavesa de persona; hacían tambien estas ymágenes en memoria de aquellos que se abían ahogado en el ahua (-agua) ó abían muerto de tal muerte que no los quemavan, sino que los enteravan; después que munchas sirimonias abián puesto en sus altares, á las ymagenes dichas ofrecían les tambien *Tamales,* y otras comidas y tambien les dezían cantares de sus . . . ores (honores) y vebían bino por su honra. Llegada la fiesta á honra de los montes matavan quatro mugeres y un hombre, la una delias llamavan *Tepexoch,* la segunda llamaban *Matlalcueye,* la tercera llamavan *Xochitecatl,* la quarta llamavan *Mayahuel,* y al hombre llamaban *Milnahual*[3]*;* aderezaban á estas mugeres y al hombre con munchos papeles llenos de *ollín (olli)*[4] y llebabanles en unas literas en hombros de mugeres y muy atabiadas hasta las abían de matar; despuesque las abían muerto y sacados los corazones, llevaban las pasito rodando por las gradas abaxo, cortábanles las cavesas y espetavanlas en un palo y los cuerpos llebavan los á las casas que llaman *Calpules* donde los repartían por comer; los papeles con que aderezaban las ymágenes de los montes, después de aver los desbaratado para comer colgávanlos en el *Calpuli.* Otras munchas sirimonias hacían en esta fiesta.

14 mes.

Al 4 désimo mes llamaban *Quecholí.* Acían fiesta al dios llamado *Mixcohuatl* y en este mes hacían saetas y dardos para la guerra, mataban á onrra (honra) deste Dios muchos esclavos.

Quando azían las saetas por espatio (espacio) de 9 días todos se sangraban de las orejas y la sangre que espremían recetábanlas[5] por las mismas sienes, dezían que hazían penitencia para acatar benados, los que no se san-

---

[1] Lies: al rededor.
[2] Die kleinen Winde.
[3] Spukgestalt der Äcker.
[4] Gemeint sind die mit Kautschuk betropften Opferpapiere *teteuitl tlaolcopinticat.*
[5] Richtigere Lesart vielleicht: untabanlas.

graban, tomabánles las mantas en pena, ningún hombre se hechaba con su muger en estos días, ni los viejos ni viejas bevían bino porque hacían penitencia: acabados los quatro días en que hacían las saetas, acían unas saetas chiquitas y atabánlas de 4 en 4 con cada 4 teas y así hecho un manojil de las 4 teas y asi hecho un manojil de las 4 teas y de las 4 saetas ofreciaulas sobre los sepulcros de los muertos y dos *tamales*. Estaba todo esto un día entero, y á la noche lo quemaban y acian otras muchas sirimonias en esta misma fiesta. Á los dies días deste mes yban todos los *Mexicanos* y *Tlatelulcanos* á quellos[1] montes que llaman *Zacatepec*, y dicen que está madre aquel monte; el día que llegaban acían los *Xacales* ó cabañas de . . . . y acían fuego(s) aquel día y otro día en amaneciendo luego almorsaban todos y salían al campo y acían á la grande[2] y cercaban muchos animales, cierbos, conejos y coyotes y otros animales, y poco á poco se yban juntando asta acoralarlos (acorralarlos) todos y entonces aremetían y casaban[3] cada qual lo que podía: Acabada la casa[4] mataban cautibos y esclabos en un *Cu* que llaman . . . *matzinco*[5]. Ataban los pies y manos y llebaban los por las gradas del *Cu* arriba como quien lleba un cierbo por los pies y por las manos. Mataban los con gran sirimonia; al hombre y á la muger que eran ymagen del Dios *Mixcohuatl*, y de su muger, mataban los en otro *Cu* que se llamaba *Mixcohuatecpan*. Otras munchas sirimonias se hazían en esta fiesta.

15 mes.

Al 15 mes ilamaban *Panquetzaliztli*. En este mes acían fiesta al Dios de la guerra *Vitzilopuchtli*; antes desta fiesta los satrapas de los ýdolos ayunaban quarenta dias y hazian otras penitencias asperas como era yr á la media noche desnudos allebar ybamos á los montes.

El segundo dias deste mes comensaban todos á haser areyto y á cantar los cantares de *Huitzilopuchtli*, en el patio de su *Cu* baylaban hombres y mugeres todos juntos, comenzaban estos cantares á la tarde, acababan á las dies de la noche ó más, duraban estos bayles y cantos 20 días; á los 9 días deste mes aparejaban con grandes sirimonias; á los que avían de matar pintában los con dibersos colores componianlos con munchos papeles, al fin acían un areyto con ellos en el qual yba una mujer y un hombre aparejados baylando y cantando. A los 16 días deste mes comensaban á ayunar los dueños de los esclavos y á los 19 días comensaban á haser dansas en que yban todos asidos de las manos, hombres y mugeres, y dansaban culebreando en el patio del mismo *Cu*, cantaban unos biejos entre tanto que otros dansaban; después de haber hecho munchas sirimonias á los que avían de morir, desendían del *Cu* de *Huitzilopuchtli* uno bestido con los hornamentos del Dios *Paynal*[6] y mataban 4 de aquellos esclabos en el juego de la pelota

---

[1] Lies: á aquellos montes.
[2] Wohl im Sinne von: en grande „zusammen".
[3] cazaban.
[4] caz°
[5] Vielleicht *Tlamatzinco?*
[6] Ist der Bruder *Uitzilopuchtlis*.

que estaba en el patio que llamaban *Teotlachtli*[1]; de allí yba y cercaba toda la ciudad corriendo y en ciertas partes mataba en cada una un esclabo y de allí comensaban á escaramusar dos particularidades; murían algunos en la escaramusa; despúes de munchas sirimonias finalmente mataban cautibos en el *Cu* de *Huitzilopuchtli*, y mataban munchos esclabos y en matando uno tocaban los ystrumentos musicales yncensando y tomaban otro para matarle y en matándole tocaban otra bes (vez) y así acían cada uno hasta acabar los, acabando de matar á estas fiestas comensaban á cantar y á bayiar y á comer y á beber; y así se acababa la fiesta.

16 mes.

Al 16 mes llamaban *Atemuztli*. En este mes acían fiesta á los dioses de la plubia porque' la mayor parte en este mes comensaban á tronar y ahafogar[2] de muestras de agua, y los satrapas de los *Tlaloques* comensaban á haser penitencias y sacrificios porque viniese el agua.

Quando comensaban á tronar, los satrapas de los *Tlaloques* con gran diligencia ofrecían copal[3] y otros perfumes á los dioses y á todas las estatuas dellos, dezían que entonces benían para dar agua á los pupulares, hazían botos de hacerles ymágines dellos, y á los dies y seys días deste mes todos los populares aparejaban ofrendas para ofreser á *Tlaloc*, y estos quatro días azían penitencia, y abstenían se los hombres de las mujeres. Llegados á la fiesta que selebraban el último día deste mes cortában tiras de papel y atábanlas á unos barales (barrales) desde abajo hasta arriba y yncabanlas[4] en los patios de sus casas y azian las ymagines de los montes de *Tzoal*, azían los dientes de pepitas de calabaza, y los ojos de unos frisoles que se llaman *acyentli*[5], y luego les ofrecían las ofrendas de comida y los adoraban, después de los aber belado y tañido y cantado abrían los por los pechos con un *Tzotzopastli*[6] que es ynstrumento con que tejen (texen) las mugeres casi á manera de machete, y sacaban les el corazón y cortában les las cabesas y despúes repartían todo el cuerpo entre sí y comiánselo, y otros ornamentos con que los tenían aparejados en los patios de sus casas quemábanlos; hecho esto llebaban todas estas senizas y los aparejos con que los avían servido en los oratorios que llamaban *Ayauhcalco*[7], y luego comensaban á comer y á beber y á regocijarse y así concluyan la fiesta. Otras munchas sirimonias dejo.

17 mes.

El mes désimo setimo llamaban *Tititl*. En este mes azían fiesta á una diosa que llamaban *Ylamatecuhtli* y por otro nombre *Tonan*, y por otro nombre

---

[1] Götter-Ballspielplatz.
[2] Lies: á afogar (oder ahogar).
[3] Räucherharz.
[4] Lies: hincábanlas.
[5] Bohnen heißen im Mexikanischen *etl*. Vielleicht ist *ayótli* „Kürbis" zu lesen.
[6] Ist das Webemesser.
[7] Bedeutet „im Hause des Nebels".

Cozcamiyauh. A onra desta diosa mataban una muger y desque le havían sacado el corazón, cortabanle la cabesa y azían areyto con ella; el que yba adelante llebaba la cabesa por los cabellos en la mano derecha aciendo sus ademanes de bayle.

A esta muger que mataban en esta fiesta componíanla con los atabiós de aquella diosa cuya ymagen se llama *Ylamatecuhtli* y por otro nombre *Tonan* que quiere decir «nuestra madre»; esta muger así compuesta con los atavíos baylaba sola, azían le el son unos biejos, y baylando suspiraba y lloraba acordandose que luego avía de morir; pasando el medio día componían se los satrapas con los ornamentos de todos los dioses y yban delante della y subíanla al *Cu*, donde avía de morir; echada sobre el tajón de piedra sacabanle el corazón y cortabanle la cabesa tomabanla luego uno de aquellos y yba adornado como Dios y delante de todos y llebandola por los cabellos acían areyto con ella, guiaba el que la llebaba en la mano derecha y hacía sus ademanes de bayle con ella; el mismo día mataban á esta muger los ministros de los ydolos, acían ciertas escaramuzas y rregosijos corriendo unos tras otros al *Cu* arriba y el *Cu* abajo aciendo ciertas sirimonias, el día siguiente todos los populares acían unas talegas como bolsas con unos cordeles atados tan largos como una brasa y ynchían[1] aquellas talegas de cosas blandas como lana y llebabanla(s) llenas escondidas debajo de las mantas, y á todas las mugeres que topaban por las calles dábanles de talegas; llegaba á tanto este juego que tambien los muchachos acían lo mismo y así se acababa esta fiesta.

18 mes.

El desimo octabo mes llamaban *Yzcalli.* En este mes acían fiesta al Dios del fuego que llamaban *Xiuhtecuhtli:* acían una ymagen á su onra de gran artificio que parecía que hechaba llama de fuego que llamaban *Xiuhtecuhtli,* de si y de quatro en 4 años en esta fiesta, esclabos y cautibos mataban á honra deste dios y agujiraban[2] las orejas á todos los niños y niñas que avían nacido en aquellos años y dábanles padrinos y madrinos.

A los 10 días deste mes sacaban fuego nuebo á la media noche delante la ymagen de *Xiuhtecuhtli* muy curiosamente ataviados y ensendidos fuegos luego en amaneciendo benían los mansebos y muchachos y trayan diversos animales que avían casado[3] en los dies días pasados, unos de agua y otros de tierra, y ofrecíanlos á los biejos que tenían cargo de guardar estos días y ellos echaban en el fuego á todos aquellos animales paraque pasasen y daban á cada uno destos mosos y muchachos un *tamal* hecho de bledos que llaman *Huauhquiltamali,* los quales todo el pueblo[4] ofrecían aquel día y todos comían dellos por honra de la fiesta y comianlos muy alientes[5] y bebían de su bino

---

[1] Altertümliche Schreibart für henchían.
[2] Im Sinne von: agujereaban.
[3] Lies: cazado.
[4] Im Manuskript steht: pũ.
[5] Lies: calientes.

en estas fiestas; los años comunes no mataban á nadie; por el año de bisiesto, en quatro años, mataban en esta fiesta cautibos y esclabos y la ymagen de *Xiuhtecuhtli*, compuesta de la manera que arriba se dijo, con muy curiosos atavíos aciendo grandes sirimonias en las muertes destos muchachos más que en las otras fiestas y . . . . . .[1]; despues que avían ya muerto á estos esclabos y cautibos á la ymagen de *Yxcozauhqui* que es el dios del fuego estaban ya aparejados muy ricamente con rricos aderesos todos los principales y señores y personas yllustres y el mismo emperador; y comensaban un areyto de gran solenidad y gravedad al qual llamaban *Neteculytotiliztli*[2] que es areyto de los señores; este solamente se azía de 4 en 4 años, en esta fiesta deste mismo día muy de mañana antes de que amaneciese comensaban agugerar (á agujerar) las orejas á los niños y niñas y echábanlos en casquete en la cabesa de pluma de papagayos pegado con *Ocotzotl*[3] que es rresina de pino, y daban á todos los niños y niñas sus padrinos y así se acababa esta fiesta.

[1] Im Text unleserliches Wort.
[2] Tanz der Oheime.
[3] Zusammengesetzt aus *ocotl* und *tzotl*.

A kaja

oder

Der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht (Neupommern).

Ein Beitrag zur Geschichte der Religionen primitiver Völker.

Von **P. Josef Meier**, M. S. C., Rakunai, Neupommern, Südsee.

1. Wesen des Kaja.

Der Kaja ist jener Geist, der am meisten gefürchtet wird sowohl von den Eingebornen meines Distriktes wie auch von denen der Nachbardistrikte. Alle machen sich von ihm folgende typische Vorstellung: Der Kaja ist eine Schlange, und zwar eine von der Gattung der Pythonschlangen *(a kaliku)*[1] aus der Familie der Riesenschlangen. Aber nicht jedes nächstbeste Exemplar dieser Gattung wird als Kaja betrachtet. Nur Schlangen von wirklich riesenhaften Dimensionen genießen den Vorzug dieser Benennung. Noch mehr! Viele denken sich die Gestalt dieser Schlange so immens groß, daß sie ihren Kopf am Meeresufer, ihren Schwanz aber weit im Binnenlande sein lassen.

Ihr Gesicht hat vollständig menschliche Züge: *i matoto ra matana 'dar ra gunan tuna,* d. h. es ist verständig ihr Angesicht wie das eines wirklichen Menschen. Ihr Mund ist schön geschweift *(i bo-na-ṅiene)* und mit dichtem Bart besetzt *(i pui ra ivu na ṅiene)*. Die Farbe des ganzen Antlitzes ist weiß wie Muschelgeld *(i pele ra matana)*. Nur ihr Schwanz ist ganz dem Schwanze einer wirklichen Schlange gleich.

Neben dieser typischen Darstellungsform treten noch andere Anschauungen vom Kaja auf. So stellen sich die Leute in mehreren Distrikten, in denen sie neben dem ursprünglichen Schlangenkaja noch andere Kajas haben, diese einzelnen Kajas auch wieder verschieden gestaltet vor.

Ich bringe hier eine kleine Blütenlese der einzelnen Kajageister aus der Blanchebucht und den Nachbardistrikten, um die Mannigfaltigkeit des Kajabegriffes zu illustrieren.

2. Verschiedene Formen der Kajas.

In der Blanchebucht ist zunächst zu nennen: *To Lagulagu,* d. h. Er, der verödet oder vereinsamt ist, oder: Er, um den ringsherum das Land verwüstet ist *(i lagulagu ra gunan)*. Er ist das Haupt aller Kajas in der Blanche-

---

[1] Bezüglich der Schreibweise der einheimischen Wörter bemerke ich, daß die tönenden Explosiven *g, d, b* immer nasaliert, also stets wie *ṅg, nd, mb* zu sprechen sind.

bucht und hat seinen Sitz in dem Krater *Tavurvur* bei der Insel *Matupit*. Nach dem Krater selbst heißt er auch: *Tavurvur*, d. i. das, was hohl ist, oder: er, der hohl ist, oder besser: er, der im Ausgehöhlten wohnt[1].

Er ist es, den man vor allen anderen Kajas in der typischen Gestalt einer Schlange auftreten läßt, allerdings mit menschlichem Benehmen und mit menschlichen Allüren: soll er sich ja sogar verheiratet haben. Der Sage nach ist er früher schon einmal auf hinterlistige Weise ums Leben gebracht worden; er lebt aber trotzdem heute noch. Als er das letztemal im Jahre 1878 spie *(i ga vuvuai)*, füllte er mit der ausgeworfenen Asche eine kleine Bucht an, die das Meer an seinem Fuße bildete. Er hob auch in der Blanchebucht eine kleine Insel aus den Fluten empor, die nach ihm *A Kaja* heißt (Vulkaninsel). Endlich ließ er auch eine heiße Schlammquelle roten Ockers nahe beim Ufer im Meere hervorsprudeln. Von der Zeit ab sind die Eingebornen, zumal die Matupiter, in der glücklichen Lage, diesen überaus geschätzten Farbstoff aus nächster Nähe beziehen zu können, während sie früher ihren Bedarf daran aus dem fernabgelegenen *Nakanai* decken mußten, falls sie nicht mit einem minderwertigen Ersatz aus Pflanzenstoffen sich begnügen wollten.

In dem Krater bei *Matupit* haust auch noch ein anderer Kaja, der *To Bobe-ra-tagul*, d. h. er, der nach den Sternen ausschaut, da er aus dem tiefen Kraterabgrund nur nach den Sternen am Himmel blicken kann. Er ist wie *To Lagulagu* eine Schlange mit Menschenkopf. Von Zeit zu Zeit schwimmt er vom Festlande nach der Insel *Matupit* hinüber, wo ihm Opfer an Speisen in die See hinaus zugeworfen werden. Dafür soll er, wie die Matupiter sagen, sie nicht mit Flutwellen und sonstigem Unheil heimsuchen. Als vor einigen Jahren der große Postdampfer „München" auf einer Sandbank bei der Insel *Matupit* auffuhr, hieß es unter den Kanaken, der Kaja *To Bobe-ra-tagul* sei daran schuld. Das Dampfschiff sei ihm auf den Schwanz gefahren, und zur Strafe dafür habe er es auf die Sandbank geschleudert[2].

Ein anderer Kaja, der *Palupel*, d. h. das, was zittert, oder: *To Muruna* = der Zuletztgeborne, hält sich in der Ecke auf, die die Blanchebucht in der Nähe der Station *Pabaul* oder Simpsonhafen bildet. Das Terrain dieses Kaja ist zum Teil am Ufer, zum Teil in der See gelegen.

Am Ufer gehört ihm eine Partie Wald. Früherer Eigentümer dieser Waldparzelle war der Eingeborne *To Muruna*. Dieser Name kam dann neben *Palupel* als Bezeichnung für den Kaja selbst auf. In der See besitzt er ein Stück Riff. Dieses soll auf folgende kunose Weise entstanden sein: Ein Thunfisch *(a batbat)* verendete und ging nahe am Ufer unter. An der Stelle, wo er sich auf dem Meeresboden festsetzte, sammelten sich Muscheltiere und Korallen an, kurz es bildete sich dort ein Riff. Diesen Vorgang schrieben die Kanaken dem Kaja zu und weihten jene Partie Riff ihm zu eigen, d. h. der Ort wurde *tabu*.

Im Höhenzug dahinter befindet sich noch ein Kaja, der noch keinen besonderen Namen hat. Als vor mehreren Jahren die Eingebornen eine Straße

---

[1] *A tavurvur* nennen die Eingebornen auch die Hornisse *(vespa crabro)*, weil sie sich Löcher in die Erde bohrt und darinnen wohnt.

[2] Diese Angabe verdanke ich dem P. Georg Bögershausen auf *Matupit*.

durch diesen Bergrücken graben mußten, stießen sie beim Durchstich auf das Gerippe eines Hahnes und eines Schweines. Einige Wegarbeiter legten ihre Armkörbchen in der Nähe dieser ausgegrabenen Knochen nieder. Als sie später wieder darnach schauten, brannte zu ihrem Erstaunen neben den Skeletten ein Feuer. Da sie gerade niemanden bei dem Feuer bemerkten, der es wohl entfacht haben konnte, so war ihnen ohne weiteres klar, daß dies die Gerippe der beiden Tiere getan hatten. Es waren also keine gewöhnlichen Knochen, sondern Knochen von zwei Haustieren eines Kaja, der hier seinen Sitz haben mußte. Ihm wurden von da ab auch die Erdbeben zugeschrieben, die sich damals ereigneten: der Kaja war durch die Wegearbeit auf seinem Revier in seiner Ruhe gestört worden, und der Groll darob äußerte sich in Erdstößen. Wer immer beim Wegebau erkrankte, dem hatte es der Kaja angetan. Ganz besonders fürchteten sich die Eingebornen vor den Steinblöcken, die bei dieser Arbeit zutage gefördert wurden. Sie galten für ein Besitztum des Kaja und somit als heilig und unantastbar. Durch den Tunnel vollends, der durch die Mitte des Bergrückens gegraben wurde, wollte anfangs kein Eingeborner gehen. Er sah ja einer Kajahöhle nur zu ähnlich[1].

In einer anderen Ecke der Blanchebucht, im Gebiete *Malakuna* bei der Missionsstation *To Vuvu-tavur*[2], hat der Kaja gleichen Namens seinen Sitz am Fuße eines gigantischen Uferbaumes *(a talia,* einer *Ter. inalia*-Art). Dieser Kaja ist ein winzig kleiner Mann *(a tutana ik, a natina ik).* Die Eingebornen haben ihn zwar nie zu Gesicht bekommen, aber desto öfter Fußspuren von ihm im schwarzen, feinen Ufersande entdeckt *(dia ga tikan ra kauna ta ra litur).* Es waren nur winzige Abdrücke von seiner Ferse: *a kolioi.* Daraus schlossen die Kanaken zwei Dinge: erstens, daß die Person, von der diese Fußspuren herrührten, sehr klein sein müsse und zweitens, daß sie nur mit den Fersen aufzutreten pflege. Die Eingebornen behaupten auch, den Ruf dieses Kaja gehört zu haben. Er ahmt darin den Schall des Tritonmuschelhornes nach: *uh-uh-uuuh!* Daher auch der Name des Kaja: *To Vuvu-tavur* = der Muschelhornbläser.

In der See bei *Raluana*, in *To Girgir*, logiert der Kaja *To Vup*. Er hat seinen Namen von der ballonartigen Fischreuse *(a vup).* Die Sage erzählt von ihm, daß er früher mehr landeinwärts gewohnt habe, in dem Binnenmeer *To Mariga*, da, wo sich heute das große Alang-Alanggrasfeld oberhalb *Nañanaña* befindet. Als aber eine schwarze Erdameise *(a kadik)* diesem Meer einen Ausweg grub, und es sich uferwärts, in der Richtung auf *Ralum* zu, ergoß, da wurde auch *To Vup* mitfortgerissen *(a ta i ga roro me).* Er blieb jedoch an einer Staude auf einer Anhöhe hängen *(i ga va-kakai ta ra davai).* Die umwohnenden Eingebornen fanden ihn dort als kleines, unansehnliches Kind und nahmen sich seiner voll Erbarmen an. Bald entpuppte sich aber seine wahre Natur. So oft sich nämlich dieses Kind unbeobachtet glaubte, wurde aus ihm ein gefräßiger Riese, der alles wegstahl, was er eben erwischen konnte. Nachdem die Leute einmal hinter diese Schliche gekommen waren, duldeten

---

[1] Diese Angaben machte mir P. Josef Esser von der Missionsstation *Volavolo.*

[2] Auf den Karten ist diese Niederlassung unter dem Namen *Malagunan* angeführt.

sie den *To Vup* nicht länger in ihrer Mitte. Unter dem Schalle von Tritonshörnern und dem Klange der Holztrommeln, mit Lanzen und Schleudern vertrieben sie ihn und jagten ihn bei *Raluana* ins Meer, wo er abermals seine Gestalt änderte. Er verwandelte sich in eine mächtige Schildkröte *(a ṅala na majai).*

In der See richtete sich *To Vup* häuslich ein. Er umgab seine Wohnung mit einer Mauer aus Riff und trieb von nun an sein Unwesen im feuchten Elemente. Es heißt, die See rase an der Stelle, wo *To Vup* haust, und verlange ihr Opfer. Wer sich weigert, dies herzugeben, der kentert mitsamt seinem Fahrzeuge und wird in den Strudel hinabgezogen.

Wer daher aus dem Innern der Blanchebucht oder von der Insel *Matupit* nach *Ralum* oder *Kininigunan* auf den Markt fährt, der muß auf seiner Hut sein, wenn er das Revier des *To Vup* passiert. Ebenso müssen sich die Fischer von *Raluana* vorsehen, die auf das Meer hinausfahren wollen. Noch eh' man sich's versieht, schleudert *To Vup* eine Welle ins Kanoe, das vorüberfährt, um wenigstens die mitgeführte Habe, wenn nicht das ganze Fahrzeug samt Insassen zu sich hinabzuziehen.

Daher bringt denn auch jeder, der des Weges kommt, gern ein Speiseopfer dar, um nicht von Unheil getroffen zu werden. Er wirft eine Kokosnuß oder eine Taro oder eine Betelnuß oder was er sonst gerade zur Hand hat, in die See, indem er der Gabe entsprechend betet: *„Ba go r'amu lama, To Vup, ma go r'amu pa ma go r'amu buai* — Dies da ist eine Kokosnuß für dich, To Vup, und dies da ist ein Taro für dich, und hier hast du eine Betelnuß zum Kauen.“ Damit gibt sich der Geist zufrieden.

Diese Herrlichkeit des *To Vup* erlitt beim oben erwähnten Vulkanausbruch im Jahre 1878 eine empfindliche Einbuße. Das Gehege aus Riffkorallen, mit dem er seine Behausung umgeben hatte, wurde durchbrochen und versank zum großen Teile in den Wellen. Nur noch einige Korallensteine *(a tima),* die zur Zeit der Ebbe aus der See hervorragen, zeugen „von verschwundener Pracht“. Natürlich werden diese sorgfältig gemieden; denn wer darauf tritt, erkrankt.

Nach dem Zusammenbruch dieser Riffmauer soll auch im Standorte von zwei großen Seefischarten eine Veränderung eingetreten sein. Der *ulalaṅ,* ein Fisch, der bis dahin nur um *Kininigunan* herum beobachtet wurde, tauchte nun mit einem Male auch im Innern der Blanchebucht auf, in *Matupit,* in *Davapia* und an der Küste der Landschaft *Valaur.* Und umgekehrt: der *Marokabaṅ,* ein Fisch, der nur an eben diesen Plätzen vorkam, stellte sich nun mit einem Schlage auch in *Kininigunan* ein. Die Kanaken schlossen daraus, es sei diesen beiden Fischarten, die die tiefen Stellen im Meere lieben, durch den Einsturz des Riffes die Passage frei geworden.

Zwischen *To Vup* in *Raluana* und *To Vuvu-tavur* in *Malakuna* kommen noch andere Kajas in der Blanchebucht vor. Sie befinden sich sämtlich im Gebiete *Valaur.*

An erster Stelle ist zu erwähnen *To I-nālir* oder *To Vu-nālir,* eine große Schlange mit einem Auswuchs auf dem Kopfe, einer Art Kamm. Doch gleicht dieser Kamm nicht dem eines Hahnes; er hat vielmehr Ähnlichkeit mit dem Absatze einer Bananentraube, und zwar einer *alir*-Traube, einer ganz besonderen

Art Banane. Eine einzelne Pflanze dieser Art heißt: *a i na alir,* ein ganzer Stock: *a vu na alir.* Daher der Name *To I-nālir* oder *To Vu-nālir* für diesen Kaja.

Früher wohnte *To I-nālir* auf einem Hügel in der Nähe des Meeres. In seinem Hofe standen Kokospalmen ganz eigener Art: sie hatten Trauben von hellen und dunklen Nüssen zugleich an ihrem Stamme. Es wuchsen dort auch einheimische Mandelbäume, deren Früchte vom Boden aus erreichbar waren, während anderswo diese Bäume riesig hoch werden und nur schwer zu ersteigen sind. Regengüsse haben aber den Kaja und seinen ganzen Besitzstand fortgespült. Seit dieser Zeit weilt *To I-nālir* im Meere, wo er sich quer vor die Öffnung der Fischreusen legt und alles auffrißt, was er erhaschen kann. Natürlich kann so kein Fisch mehr in die Reusen. Der enttäuschte Eigentümer der Reusen, der sie beim Nachsehen leer findet, wo er doch glaubte, einen guten Fang getan zu haben, muß sich nolens volens mit der Erklärung abfinden: *To I-nālir i pupur ta go ra vabau,* d. h. der *I-nālir* hat halt wieder seinen Schmaus bei meinen Schwimmhölzern gehalten[1].

To I-nālir hat noch einen Gefährten, der ihm Gesellschaft leistet. Es ist der Unterkaja *To Kulula,* gleichfalls eine Schlange. Er ist nicht wenig gefürchtet. „*To Kulula na ga bera ju* = To Kulula wird dich noch zerreißen." Dieser Ausdruck ist eine gern gebrauchte Drohung im Distrikte *Valaur,* um die Kinder damit zu schrecken oder sie gefügig zu machen.

In derselben Landschaft, nahe am Ufer, logiert in einem schmutziggelben Wassertümpel der Kaja *To Pilana,* eine Schlange. Er heißt auch *To Kauka.* Dies ist ursprünglich der Name eines Eingebornen, der in der Nachbarschaft des Kaja wohnte. Mit diesem Mann hatte es aber folgende sonderbare Bewandtnis.

To Kauka war erkrankt; er lag wie tot auf seinem Lager, und seine Verwandten trafen bereits Anstalten, ihn zu beerdigen. Da hatte er einen Traum. Er sah, wie jene Kajaschlange auf ihn zukam und bestimmte Zauberpraktiken an ihm vollzog. Die Folge davon war, daß er wieder zu sich kam und genas. Die Kajaschlange gab ihm auch den Auftrag, diese Dinge, die sie an ihm vorgenommen, bei anderen wieder anzuwenden, denen der Kaja ein Leid zufügen würde. Die Kajaschlange sagte zu ihm: „*Ba u na papait ma go ra papait ma u na gagui-pa ta pikao ta namo ra kubagu Vuna-Raluana* = Mache du jetzt diese Zauberei nach! Dazu nimmst ein bißchen Schlamm von da unten aus meiner Wohnung in Vuna-Raluana."

To Kauka kam diesem Geheiß nach. Er brachte die Zauberei, deren Wohltat er zuerst an sich selber verspürte, zu Ehren. Ich werde sie am Schlusse meiner Abhandlung beschreiben. Sein Name aber blieb für immer mit dem Kaja *To Pilana* verknüpft.

Bei zwei weiteren Kajas im Gebiete *Valaur* ist die Entstehungsgeschichte ganz besonders interessant. Es sind *Ia Galone* und *Tubal,* zwei Kajas jüngeren Datums.

---

[1] An der Reuse sind Hölzer befestigt, die auf der Oberfläche des Wassers schwimmen und so den Standort der Reuse in der See angeben. Diese Schwimmhölzer sind selbst wieder an langen Rotangtauen mit schweren Steinen auf dem Meeresgrunde verankert.

Ia Galone ist ein weiblicher Kaja. Ihr Name bedeutet: Sie, die kein Muschelgeld hat *(a galo* oder *a galu). Ia Galone* war eine Frau von *Valaur*, die vor ungefähr 40 Jahren gestorben ist. Bei ihrem Ableben wurden ihrem Geiste die üblichen Totenopfer dargebracht: Bananen, lebende Hühner und Schweine und auch Muschelgeld. Unter den Opfern befand sich auch ein Tritonshorn *(a tavur).* Dieses war an der Spitze einer Stange festgebunden, die im Boden stak. Es darf nun niemand an diese Totenopfer rühren; so will es die Sitte. Nur die Zeit kann sie vernichten. So baumelte denn auch das geopferte Tritonshorn hoch oben in den Lüften, bis die Schnur von selbst riß. Das Horn fiel herab auf die Erde. Da kroch nun ein kleiner Einsiedlerkrebs *(a guman = Pagurus)* durch die Öffnung in das Innere des Horns und nistete sich darin ein. Was geschah aber? Der Einsiedlerkrebs im Tritonshorn wurde bald größer und größer und trieb Feindseligkeiten *(i ga varubu).* Diese äußerten sich in Krankheiten, die die Leute eben dem üblen Einflusse dieses Wundertieres zuschrieben. Die Kunde davon verbreitete sich schnell, und so entstand ein neuer Kaja. Man vermutete in dem Krebs, der in dieses Muschelhorn gekrochen war, den Geist der *Ia Galone* und benannte diesen neuen Kaja einfach nach der Verstorbenen.

Auf wieder andere Weise ist der Kaja *Tubal* entstanden. *Tubal* ist der Name eines Eingebornen von *Ramoaina* (Neulauenburg), der schon längst unter den Toten weilt. Bei seinen Lebzeiten verkaufte er an *Valaur*-Leute ein Totenkanoe *(a oaga na pidik)* mit hohen, schön geschnitzten Aufsätzen *(a tabataba)* an Bug und Heck. Das Totenkanoe war, wie es so der Brauch ist, mit einem weißen Anstrich versehen worden[1].

Auch jenes Totenkanoe war auf diese Weise hergerichtet und dann zur Schau aufgestellt worden, wie es ja der Zweck eines Totenkanoes ist, mit dem man nur einen Verstorbenen ehren will. Aus dem geschabten Stück Bananenmark soll sich nun bei diesem Totenkanoe eine Schlange entwickelt haben *(a kaliku i ga pitil ta na ra bum).* Anfangs lag sie oben auf dem Kanoe. Nachdem sie aber dicker und dicker geworden war *(i ga jut ma i ga jut)* und auch einen Bart bekommen hatte, kroch sie auf den Boden herab und weiter hinein ins Dickicht. Am Fuße einer Schrauben- oder Leuchterpalme *(a vaum)* machte sie Halt. Dort hauste sie fürderhin, und von dort aus begann sie ihre Verheerungen. Den Geist, der in dieser Schlange steckte, nannten die Leute nach dem Verfertiger des Totenkanoes: *Tubal.*

Von den Kajas, die außerhalb der Blanchebucht vorkommen, verdient vor allem *To Ul-a-vun* erwähnt zu werden. Der Name bedeutet: Er, der oben

---

[1] Das geschieht auf folgende Weise: Man schabt ein Stück Mark eines verfaulenden Bananenstengels. (Der verfaulende Bananenstengel heißt: *a buibui,* sein Mark: *a balana* oder: *a buluna* oder: *a uluputuna.*) Dieses klein geschabte Mark kommt alsdann in eine halbierte Kokosnußschale oder in ein ausgebreitetes Bananenblatt. Darüber schütten die Eingebornen feinen Kalkstaub. Da das Mark ohnehin viel Flüssigkeit enthält, so gießen sie kein Wasser mehr hinzu, um die Farbe anzurühren. Es entsteht ohne weiteres aus der Vermengung des Markes mit dem Kalkmehl eine dicke weißliche Lauge, eine Art Kitt *(a bum).* Mit dieser dickflüssigen faserigen Masse wird das Kanoe eingerieben oder gefärbt *(di ge ra oaga me)* oder auch verkittet *(di bum-bat ra oaga me).*

auf oder über der *vun*-Schlingpflanze ist[1]. *To Ul-a-vun* gibt sich selbst in der Sage für einen Mann aus. Er ist aus der Blanchebucht ausgewandert und schließlich in *Nakanai* gelandet, dem Fundorte des einheimischen Geldes aus Muschelschälchen. Er ließ sich dort in der Vulkangruppe „Vater und Söhne" nieder. *To Ul-a-vun* ist es auch gewesen, der bei der Verteilung der verschiedenen Geldsorten unter die Schwarzen die hiesigen Eingebornen mit dem Geld aus Muschelschälchen *(a tabu)* bedachte. Andere Völkerschaften dagegen kennen nur Geld aus Muschelplättchen *(a pele)* oder aus Zähnen von verschiedenen Tieren. Es besteht ein beständiger Wettstreit zwischen *To Ul-a-vun* und seinen Kollegen in der Blanchebucht. Verursachen diese ein Erdbeben, so gibt *To Ul-a-vun* die Stöße zurück. Ebenso antwortet er mit Blitz und Donner auf die Ungewitter, die seine Rivalen in der Blanchebucht hervorrufen.

Wie die Blanchebucht, so hat auch die Talelebai ihre Korallenblöcke und ihre Riffe, die von einem Kaja bewohnt werden. Als vor einigen Jahren der Schleppdampfer „Langeoog" auf dem Riffe in der Nähe der Missionsstation *Volavolo* auffuhr und einige Tage lang auf demselben festsaß, hieß es natürlich sofort wieder, daß der Kaja das Schiff festhalte.

Aber nicht nur die Uferleute, sondern auch die Binnenbewohner haben ihre Kajas. Sie nennen sie wenigstens so. Nach meinen Gewährsmännern[2] aber sind dies keine richtigen Kajas, sondern nur einfache Teufel *(a baran)*. Bald ist es also eine große Schlange, der die Buschkanaken den Namen Kaja beilegen, bald ein Wildschwein, bald ein großer Flußaal *(a maleo)*, bald ein Kasuar, bald ein anderes Tier. Wird ein Lebewesen oder ein Gegenstand oder eine Naturkraft „wild" und dem Menschen gefährlich, so ist das ein Zeichen für die Eingebornen des Inlands, daß ein Kaja dahinter steckt. Er kann nacheinander verschiedene Gestalten annehmen und die außerordentlichsten Dinge vollführen.

3. Die Begleiter der Kajas.

Die Kajas treten nun nicht allein auf. Sie haben in ihrer Gefolgschaft die verschieden geartetsten Wesen, die alle sich in dem einen Punkte gleichen, daß sie dem Menschen mehr oder minder gefährlich, bzw. widerlich sind. Alle diese Dinge benennen die Leute mitunter mit dem Namen Kaja selbst, obwohl sie ja nur à la suite der Kajas sich befinden.

Jedes der drei Naturreiche, das Stein-, Pflanzen- und Tierreich, stellt sein Kontingent zu dieser Truppe.

---

[1] *A vun* ist eine Lianenart, aus der die Kanaken ein Gift bereiten, um damit Menschen und Fische zu töten.

[2] Mein Hauptgewährsmann ist der Eingeborne *To Kákao* aus *Rakunai*, ein Mann Anfang oder Mitte der vierziger Jahre. Er war mir bei meinen Arbeiten, die auf die Bewohner des Oststammes der Gazellehalbinsel Bezug haben, das, was mir *Po Minis* beim Studium der Moanussprache gewesen ist. Da *To Kákao* seine Kindheit auf der Insel *Matupit*, seine Jugend in *Vataur* verlebt und zuletzt sich hier in *Rakunai* niedergelassen hat, von wo seine Verwandten abstammten, so weiß er sowohl Bescheid in den Ansichten der Uferbewohner wie auch in denen der Inlandseingebornen. Welches Ansehen *To Kákao* unter den Kanaken selbst genießt, geht schon daraus hervor, daß er von ihnen zum einheimischen Richter vorgeschlagen wurde. Das Gouvernement hat ihn auch bestätigt. *To Kákao* hat mir viele wertvolle Angaben über die Anschauungen, Sitten, Gebräuche und Mythologie seiner Landsleute gemacht.

Aus dem Mineralreich gehören zum Heerbann des Kaja alle größeren Lavasteine, *a vat na kaja* = Kajasteine geheißen, auch Korallenblöcke und Riffe in der See.

An Gewächsen beanspruchen die Kajas alles, was auf ihrem Grund und Boden steht, gleichviel ob es wild wuchert oder von den Miteigentümern der Kajaplätze angepflanzt worden ist. Jede Blatt- und Schlingpflanze, jede Feldfrucht, jeder Obstbaum, kurzum jedes Gewächs ist heilig und unantastbar, wenn es sich im Revier eines Kaja befindet. Es ist keinem Fremden gestattet, dort Brennholz aufzulesen, geschweige denn irgend etwas zu ernten, zu fällen oder abzubrechen. Alles ist ausschließliches Eigentum des Kaja und der Kanaken, die zugleich mit ihm jenes Stück Land beanspruchen.

Dem Kaja ganz speziell eigen sind folgende Gewächse: *a vinau na kete* und *a alir-pukai*[1], zwei Schlingpflanzenarten, die beim Anfassen brennen wie Nesseln. Ferner: *a balbal na irik,* eine Baumart, deren Blätter bei der Berührung eine Anschwellung verursachen. Von diesen Pflanzen heißt es, daß der Kaja sie selbst gezogen habe. Sie werden daher einfach: *a vinau na kaja* = Kajaschlingpflanzen genannt.

Vollständig unschädlich dagegen ist eine Unkrautart, ähnlich unseren Disteln, obwohl sie nach dem Kaja benannt ist. Sie heißt: *a teke na kaja* = Kajaexkrement. Die Pflanze erhielt diesen Namen, da sie nach dem letzten Vulkanausbruch überall in Massen auf der ausgeworfenen Lavaerde emporwucherte.

Den Haupttroß der Kajas stellt aber zweifelsohne das Tierreich. So ziemlich alles, was da kreucht und fleucht, steht in ihren Diensten. Voraussetzung ist natürlich immer, daß sich alle diese Tiere am Orte des Kaja selbst aufhalten. Sollte aber ein Ort noch nicht als Kajaplatz bekannt sein, so genügt es, daß bestimmte Kajatiere darauf vorkommen, um einen Kajawohnsitz daraus zu machen[2].

Den Reigen unter den Kajatieren eröffnen die Kajahunde *(a pap na tataur).* Im Gegensatze zu den gewöhnlichen Kanakenhunden, die spitze, aufrechtstehende Ohren haben, hängen die Ohren der Kajahunde herab. Die herabhängenden Ohren waren es auch, die die Eingebornen veranlaßten, die Hunde der Weißen auf ein und dieselbe Stufe mit den Kajahunden zu stellen. Die Schwarzen fürchteten sich in der ersten Zeit gar sehr vor diesen Hunden mit herabhängenden Ohren.

Der Kajahund schreckt nur durch sein Bellen. Es ist wohl auch vorgekommen, daß der eine oder andere Kajahund erlegt wurde. Er nahm aber dann schnell eine andere Gestalt an, wie es ja zum Wesen des Kaja überhaupt gehört, die Gestalt wechseln zu können. Was im Leben ein Hund war, erschien im Tode plötzlich als eine Maus.

---

[1] *A alir-pukai* heißt eigentlich: was angeschwommen kommt. Die Eingebornen legten der Pflanze diesen Namen bei, weil das Meer sie angeschwemmt hat.

Ebenso wird ein Kajaplatz aus jeder Örtlichkeit gemacht, an der plötzlich eine Kajawirkung klar zutage tritt, obwohl vorher niemand dort die Gegenwart eines Kaja ahnte. Der Gedankenprozeß der Eingebornen ist dann der: Hier haben wir eine ausgesprochene Kajawirkung, folglich muß auch ein Kaja hier wohnen.

Auch Kajaschweine gibt es. Sie bilden eine eigene Rasse sehr kleiner Schweine. Die Eber dieser Rasse haben weit hervorstehende Hauer. Die Kajaschweine gehen immer in Rudeln.

Eine dritte Art von Haustieren der Kajas sind Hühner. Die Kajas züchten sie sich nicht selber, sondern überlassen dies Geschäft den Eingebornen, die Mitinhaber des Kajaplatzes sind. Die Kajas dulden aber bereitwilligst, daß das Hühnervolk dieser Eingebornen in ihrem Revier herumspaziere.

Ferner gelten alle Vögel, die im Gebiet eines Kaja nisten, als heilig und unantastbar. Selbst ein Vogel, der nur für einige Augenblicke auf einem Baume des Kajaplatzes rastet, genießt dieses Privilegium. Ein spezieller Vogel des Kaja ist der *pakupak (Chalybeocephala).* Man hält ihn für einen prophetischen Vogel, weil er das Ableben der Eingebornen vorausmeldet. Er trägt den ehrenden Beinamen: *a beo na kaja* = der Kajavogel.

An kleinen Tieren stehen noch im Dienste des Kaja: die Maus und der Frosch. Die Maus des Kaja läßt sich am hellichten Tage sehen. Der Frosch des Kaja ist rosafarben.

Die Reptilien sind im Trosse des Kaja vertreten durch verschiedene Arten von Leguanen und Echsen, meistens mißgestaltet und mit zwei Schwänzen versehen, wie *a palai,* der große Leguan, *a keajo,* Leguan mit Rückenkamm, *a bo,* eine häßliche, braunschwarze Eidechsenart. Von anderen Tieren sind noch zu nennen: *a kuka,* eine Landkrabbe, *a urita,* der Seepolyp, *a kadik,* eine schwarze Erdameise, die ihres Bisses halber sehr gefürchtet ist, und *a karakum,* eine große, rote, sehr bissige Baumameise, die mit Vorliebe an Kokosstämmen nistet.

Last, not least sind zu nennen die verschiedenen Arten von Schlangen, wie *a vui,* die gewöhnliche Baumschlange, *a taluluka,* eine Baumschlange, braun und schwarz gefärbt, *a teo,* kleine Schlange mit kurzem Schwanz, *a vuinoko,* kleine, sehr dünne Schlange, *a magau,* Wasserschlange, und *a balivo,* kleine Baumschlange, schwarz, weiß, rötlich gefärbt.

Die Kajas, die ihre Wohnung im Meere haben, verfügen besonders über Krokodile *(a pukpuk)* und über Seewalzen *(a kapu).*

4. Der Aufenthaltsort der Kajas.

Der Ort, wo sich ein Kaja aufhält, heißt: *a pia na kaja* = Kajaerde, oder: *a mata na kaja* = Kajaloch, Kajahöhle, da die Kajas meistens in Schluchten, Höhlen oder Löchern wohnen. Ist so ein Kajaloch unergründlich, dann heißt es: *a mata aṅap;* befindet sich eine rotbraune oder schmutziggelbe schlammige Flüssigkeit in diesem Loche, so wird es: *a mata lavar* genannt. Da Hunde zu den fast beständigen Begleitern der Kajas gehören, so heißt ein Kajalogement auch: *a mata na pap* = eine Hundehöhle. Nach dem Dickicht, das gewöhnlich auf einem Kajaplatze steht, wird dieser auch noch: *a korai* genannt.

Es können sich aber auch Fruchtbäume in dem Wohnsitze eines Kaja befinden, ja selbst Pflanzungen darin angelegt werden. Dies alles ist dann Eigentum der Eingebornen, die im Gehöfte nebenan wohnen und mit dem Kaja

auf freundschaftlichem Fuße stehen. Auch in hohlen Bäumen können Kajaschlangen sich aufhalten.

Die Kajas in der See wählen mit Vorliebe tiefe Stellen und Strudel (*a mata vut* genannt) oder Riffe zu ihrem Wohnsitz.

Es muß überhaupt hervorgehoben werden, daß sich die Wohnorte aller wirklichen Kajas um die See herum gruppieren, wenn sie nicht in der See selbst gelegen sind: „*Go ra kaja i ki vurkikil ta ra valian, ma a pui — a tabaran parika* = An der Küste herum wohnen die Kajas, im Binnenlande aber hausen nur Teufel.“ So alle meine Gewährsmänner. Daher sind auch die Küstenbewohner die alleinigen Hüter der Kajazaubereien.

Gehen wir nun über zur Tätigkeit des Kaja.

5. Die Tätigkeit der Kajas.

Es heißt, der Kaja habe alles erschaffen. Über das Wie habe ich aber leider von meinen Gewährsmännern nichts Näheres erfahren können. Die Erinnerung an jene Vorgänge ist wohl nach und nach verblichen.

Weiter schreiben die Leute dem Kaja die Urheberschaft all jener Wunderdinge zu, die sie selbst weder vollbringen, noch verstehen können. So hat z. B. der Kaja nach ihrer Auffassung unsere Dampfschiffe gemacht.

Daß der Kaja *To Ul-a-vun* den Eingebornen vom Oststamme der Gazellehalbinsel das so überaus begehrte Geld aus Muschelschälchen zum alleinigen Besitze zuwies, habe ich schon erwähnt.

Anführen muß ich aber noch, daß das im Inland vorhandene Süßwasser ein Geschenk des Kaja ist. Denn als der Kaja den Befehl erteilte, den salzigen Binnensee *To Mariga* abzuleiten, erließ er zu gleicher Zeit das Verbot, mit diesem Salzsee auch die Süßwasser des Binnenlandes verschwinden zu lassen, damit nicht die ganze Menschheit vor Durst sterbe. So blieben Süßwasserquellen und Bäche dem Inland erhalten.

Sonst ist aber die Tätigkeit des Kaja wesentlich feindseliger Natur. Er ruft alle schädigenden außerordentlichen Naturereignisse hervor, wie Erdbeben, Vulkanausbrüche, Blitz und Donner, Sturmfluten, Seuchen, Krankheiten und Hungersnot. Mit diesen Zuchtruten geißelt er die gesamte Menschheit.

Er sucht sich aber auch seine Opfer im einzelnen aus. Wer dem Kaja zu nahe kommt, dem schleudert er Blitze entgegen und reißt ihm die Gliedmaßen, ja sogar den Kopf vom Leibe. Er läßt auch Wasserfluten hervorbrechen, die sich in wildem Strudel herumdrehen und die umstehenden Bäume entwurzeln, so daß seine Feinde darunter jämmerlich begraben werden. Die Lanzen und übrigen Waffen, mit denen dem Kaja zu Leibe gerückt wird, verwunden ihn nicht immer; manchmal prallen sie wirkungslos von ihm ab. Bei einem Angriffe läßt er nicht selten den Felsen erzittern, in dem er wohnt. Er umstrickt auch nach Schlangenart sein Opfer und tötet es.

Der Kaja kann auch über eine bestimmte Person Krankheiten, Unglücksfälle, Schicksalsschläge und plötzlichen Tod verhängen.

Hier berührt sich die Tätigkeit des Kaja mit jener der anderen schädigenden Prinzipien, die es nach der Auffassung der Eingebornen sonst noch gibt. Ich nenne nur: *a tabaran* = der Teufel schlechthin, *a e magit* = das außerordent-

liche, unheimliche, unheilstiftende Wesen, und: *a iniet* = der übelwollende Geist, der in den gleichbenannten Mysterien eine so große Rolle spielt. Doch schädigt nach der Vorstellung der Eingebornen jedes dieser Wesen den Menschen wieder auf eigene Weise.

Der Kaja hat nun im Vergleich zu den anderen bösen Mächten das Eigentümliche, daß er an einen bestimmten Ort gebannt ist und seinen schädigenden Einfluß nur innerhalb dieses Bezirkes ausüben kann, während der *tabaran* und das *e magit* vollständige Bewegungsfreiheit genießen und sich ihre Opfer selbst aufsuchen können. Wer also vom Kaja heimgesucht und mit einem Übel geschlagen worden ist, der hat es nur seiner eigenen Unvorsichtigkeit und seinem eigenen strafbaren Leichtsinn zuzuschreiben: Warum ging er auch hin, um sich in den Rachen seines Feindes zu stürzen!

Da auch der Inietgeist nur unter ähnlichen Voraussetzungen den Menschen bedrückt, nämlich wenn dieser mit einem Dinge in Berührung kommt, das auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit dem Iniet steht, so ergibt sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Wirken des Kaja und dem des Iniet.

Vom Kaja heißt es also: *I varubu ra matana, ni ra piana* = es ist feindselig seine Höhle, sein Grund und Boden und alles, was drum und dran ist. Darum heißt es, gerade auf diese Dinge unter allen Umständen achtzugeben, es ist alles *tabu!* Wer dieses Verbot verletzt, den trifft die Rache des Kaja.

Und vor wie vielen Dingen hat sich der Eingeborne nicht zu hüten, sei er groß oder klein, reich oder arm, gut oder bös!

6. Die Kajaverbote.

Der Eingeborne darf den Namen des Kaja am Kajaplatze nicht nennen, sonst würde es ihm schlecht ergehen.

Es darf sich auch kein des Ortes Unkundiger oder ein Fremder beim Passieren eines Kajaplatzes nach dem Namen dieses Platzes erkundigen und etwa fragen: „*Vuna ava go* = was ist das für ein Ort?“ Diese vorwitzige Frage duldet der Kaja in seiner Gegenwart absolut nicht. Sie wäre eine Unehrerbietigkeit ihm gegenüber, die er auch unfehlbar rächen würde. Es wird auch niemals ein Einheimischer auf diese Frage Auskunft geben; denn er empfängt schon als kleiner Junge von den Alten die ernsthafte Belehrung: „*Na dat, da nunure ra kaja, pa da tatapa ja, kan ba na mait* = darauf antworten wir einfach nicht, weil wir den Kaja kennen; sonst würde der andere (d. i. der Fragende) krank.“ Sind sie aber glücklich aus dem Bereich des Kaja gekommen, dann sparen sie nicht mit Vorwürfen, mit Tadel und Verweis: „*Go ke mua to an a lup tinir* = wenn der nur mal mit seinem ewigen Fragen Ruhe gäbe!“

Aber nicht nur dieses vorwitzige Fragen ist verpönt in der Nähe des Kajaplatzes, sondern auch alles Reden und Lachen. Das würde den Kaja reizen.

Es darf auch niemand, der am Kajaplatze vorüberkommt, sein Erstaunen äußern über irgend ein auffälliges Ding, das er daselbst erblickt, sei es ein Tier oder eine Pflanze. Kein Vorübergehender darf auf irgend eine Weise die Aufmerksamkeit des Kaja auf sich ziehen, sonst muß er es büßen. Gerade die alten Kanaken legen besonders Gewicht darauf, das junge Volk in dieser

Weisheit zu erziehen. Eine reiche, lebenslängliche Erfahrung verleiht ihren Mahnworten Ansehen und Autorität. Immer wieder schärfen sie den jungen Leuten den Grundsatz ein: *„Dat a vana ra piapia na kaja, na ra magit ikik koko ava vakavakauṅē ma ava varekrek* = wenn wir an einem Kajaplatz vorbeikommen, dann reißt nicht immer so das Maul auf über jede Lappalie und macht keinen solchen Radau!"

Selbstverständlich ist a fortiori verboten, einen Stein ins Revier des Kaja zu werfen, sei es mit der Hand oder mit der Schleuder, ob zum Spiel und Spaß oder in der Absicht, ein Tier damit zu treffen, das auf dem Kajaplatz sich herumtreibt. Das letzte wäre allerdings noch ein das Verbrechen erschwerender Umstand. Von all diesen Ruhestörungen will der Kaja nichts wissen. Das bringt ihn nur in Unmut und Zorn, in Gift und Galle. Die Folge davon ist dann jedesmal, daß die alte Schlange dem Ruhestörer gewaltig grollt und ihn schnauzbärtig anfährt *(i kaṅē)*. Mehr braucht einer nicht, um sich eine schwere Krankheit zuzuziehen.

Und wenn gar einer es wagen sollte, unbefugter Weise den Ort eines Kajas zu betreten, der hat natürlich das Schlimmste zu befürchten. Fordert er doch den Kaja förmlich heraus! Auch bei den anderen Eingebornen findet er kein Erbarmen. Sie wünschen ihm vielmehr alle Kajas auf den Hals und bitten sie, kurzen Prozeß mit ihm machen zu wollen. Die maßlose Verwünschung lautet: *„Avat a liku ma ra tuluṅe i na, avat a aṅ ra balana ma ra melep, avat a kiobo ra balana ma ra melep* = wenn ihr Kajageister dem Schufte doch nur die Seele knebeln wolltet, und seinen Bauch mit dürrem Laube vollpfropfen, ja ihm einen einzigartigen, unverfälschten, echten, dickgeschwollenen Blätterbauch geben wolltet!"

Badet jemand in verwegener Weise an einem Kajaorte in der See, so haben die anderen für ihn nur den frommen Wunsch: *„Avat a ṅut ra koṅkoṅ i na* = beißt ihm nur den Kopf ab; es geschieht ihm ganz recht so!"

Wenn jemand notgedrungen eine Kajastelle aufsuchen muß, sei es um dort ein natürliches Bedürfnis zu verrichten *(i vana-na-baba-taun ra mata na kaja)* oder um sich darin vor Verfolgern zu verstecken, so wäre das durchaus keine Entschuldigung in den Augen des gereizten Kaja. Ein echter Kaja bleibt ein für allemal unerbittlich und züchtigt jeden Eindringling ohne Erbarmen.

Und hätte sich einer in ein solches Kajaasyl geflüchtet und wäre dort doch noch von einem Schleudersteine aus der Hand seines menschlichen Feindes getroffen worden, dann zöge ihm der Kaja den Schleuderstein zwar aus der Wunde, aber nur, um Muscheltiere, Erde und dürres Laub hineinzupfropfen, wodurch die Wunde unheilbar wird.

Auch ein Kind, das eine sorglose Mutter am Rande eines Kajaplatzes niederlegt, kommt zu Schaden. Der Kaja umnebelt und umdüstert ihm die Sinne und entführt ihm dann die Seele, d. h. das Kind wird irrsinnig und stirbt.

Solcher Kajabosheiten gibt es unzählige und Gott weiß, vor wie vielen strafbaren Handlungen der Eingeborne sich auf dem Kajagrundstück zu hüten hat! Die unschuldigste und geringfügigste Tat wird der Kaja als Frechheit ankreiden!

Daß sich ja nicht einer unterstehe, dort ein Blatt zu pflücken, ein Bäumchen zu knicken, eine Schlingpflanze abzureißen, einen Baum zu fällen, dürres Brenn-

holz zu holen, geschweige denn grüne Bananen abzuhauen, reife Bananen abzubrechen und zu essen, Pit-Pflanzen *(Miscanthus Japonicus)* umzuknicken, Kokosnüsse oder Brotfrüchte oder einheimische Mandeln oder Betelnüsse oder malayische Äpfel herunterzuholen! Wer das täte, wäre unrettbar verloren. Ein sicheres Siechtum würde ihn rasch vom Leben zum Tode führen.

Wer eine Pflanzung auf dem Kajaplatze anlegt, ohne ein Recht dazu zu haben, dem schickt der Kaja die schwarzen Erdameisen auf den Leib. An ihren Bissen muß der arme Mann sterben.

Wer in der Kajawohnung nach einem Tiere jagt oder einem Leguan nachsetzt oder Krabben aus ihren Löchern herausholt, der muß es büßen.

Ebenso muß die Strafe fühlen, wer einen *tagir,* Beuteldachs *(Perameles doreyanus),* aus seinem Baue im Kajaplatze ausgraben will. Der Dachsgräber wird übrigens nicht das gesuchte Tier in jenem Baue finden, sondern irgend ein anderes Lebewesen, sei es eine Schlange oder einen Frosch oder eine häßliche Eidechse oder gar Mäuse.

Wenden wir uns nunmehr den Krankheitserscheinungen zu, die auf den üblen Einfluß des Kaja zurückzuführen sind!

7. Die von den Kajas verhängten Krankheiten.

Wem der ganze Körper anschwillt, von dem wird angenommen, daß er eine feindselige Begegnung mit einem Kajapolypen gehabt haben müsse, einerlei ob der Mann dem Kajapolypen nachstellte oder bloß durch dessen Anblick in ein schreckhaftes Erstaunen versetzt wurde.

Wer einen aufgedunsenen Leib bekommt, dem hat der Kaja die Eingeweide herausgenommen und mächtig viel dürres Laub dafür hineingestopft.

Wem der Arm anschwillt oder die Hand, der hat eine Schlingpflanze des Kaja gestreift.

Wer ein Stechen oder Ziehen am Halse und an den Armen verspürt, der hat dies einer Kajakrabbe zu verdanken. Er muß sich aller Wahrscheinlichkeit nach dieser vornehmen Kajakrabbe gegenüber ungalant und ungezogen benommen haben.

Wem die Augen weh tun oder wer das Augenlicht verliert, der hat sicher das genießbare Nest der roten Kajaameisen von einem Baum heruntergeholt und ist dabei gebissen worden.

Jede Unvorsichtigkeit und Unehrerbietigkeit, die sich einer dem Kaja gegenüber zuschulden kommen läßt, kann mit einem Fieberanfall bestraft werden. Und darum ist das Tropen- oder Malariafieber die allergewöhnlichste Krankheit und das mindeste Strafmaß, das der Kaja über einen solchen Missetäter verhängt.

Muß der Patient während des Fieberanfalles noch Galle erbrechen, dann ist ihm seine Strafe verschärft worden, und die Leute sagen von ihm: *„I marue ra ňolaňolo i ra kaja* = Na also, da haben wir's! Da kommt schon das Kajaschleimzeug!“

Diese Erkrankungen bewirkt der Kaja dadurch, daß er seinem Opfer die Seele entführt und sie bei sich zurückbehält. Nach dieser Wegnahme der Seele fährt in den Körper des Kranken ein Krankheitsstoff hinein, der den Siechen arg bedrückt. So der Glaube der Eingebornen.

8. Die Kajas als Ahnen verehrt.

Der Groll des Kaja macht nur Halt vor einer kleinen Gruppe von Leuten. Es ist jener Kreis von Eingebornen, die dem Kaja nahestehen. Ihnen läßt er volle Schonung angedeihen. Sie teilen sich mit ihm in den Besitz des Kajaplatzes und sagen: *„Kadatal ra mata na kaja* = der Kajaplatz gehört ihm und uns zusammen". Sie können darin schalten und walten nach Belieben, so: Bäume fällen, Bäume pflanzen, Felder anlegen, deren Früchte ernten, Holz auflesen, auf Obstbäume steigen, Schlingpflanzen abreißen, Tiere jagen, singen, schreien und lärmen. Es geschieht ihnen niemals ein Unheil. Sie sind ja Freunde des Kaja: *A kaja i vokovoko-vamila diat* = der Kaja betrachtet sie als liebwerte Freunde durch den beständigen Verkehr, den sie mit ihm pflegen, und umgekehrt: *Dia mila-tuna ta ra kaja* = auch sie stehen mit dem Kaja auf vertrautem Fuße.

Der Kaja haßt überhaupt nur einen Fremden, den er zum ersten Male zu Gesicht bekommt, und der ihm sonst nicht nahesteht. Die Freunde des Kaja dürfen daher auch keinen Fremdling mit an den Wohnsitz des Kaja nehmen. Denn soweit geht die Freundschaft nicht, daß der fremde Begleiter sich dieser Kajahuld erfreuen dürfte und jeglicher Strafe entginge. Dagegen können die nächsten Blutsverwandten der Kajafreunde straflos den Kajaplatz betreten und sich darauf ergehen.

Offenbar gilt der Kaja als ein Glied dieser befreundeten Sippe. Ja, sie halten ihn für ihren Urahnen, und zwar mütterlicherseits. Denn die väterliche Linie aufwärts und seitwärts kommt nicht in Betracht, wenn es sich darum handelt, die Verwandtschaft bei den Eingebornen festzustellen. Wie könnte nun ein Kaja seine eigenen Nachkommen bekämpfen! Muß er sie nicht vielmehr auf ihrem Erbe frei schalten und walten lassen? Der Eingeborne, der auf rechtmäßige Weise den Kajaplatz von seinen Vorfahren geerbt hat *(a tara na ṅalaṅala dia vaki ja ma na kana mata na kaja),* wird daher immer auf freundschaftlichem Fuße mit dem Kaja stehen.

So ist mit dem Kajaglauben auch der Ahnenkult verquickt. Der Kaja ist dadurch einem bestimmten Kreise von Eingebornen näher gebracht, die ihn als Schutzgeist betrachten. Er schützt auf das nachdrücklichste ihr Eigentum vor Dieben. Der Kaja kann sich ihnen auch noch in anderer Weise huldvoll erweisen, indem er ihnen, wie z. B. dem *To Kauka,* Zaubereien offenbart. Besonders werden die Zaubereien, die sich auf den Fischfang im Meere beziehen, auf den Kaja als Urheber zurückgeführt. Freilich hat sonst der *iṅal,* der Geist der Besessenheit, das Vorrecht, den Kanaken in besessenem Zustande geheime Dinge mitzuteilen.

Die Tatsache, daß manche Eingeborne in dem Kaja einen Schutzgeist verehren, mußte auch zu dem Glauben führen, daß der Kaja sich überhaupt beschwichtigen und der üble Einfluß, den er ausübt, wieder wett machen lasse. In der Tat huldigen die Eingebornen ganz allgemein diesem Glauben. Sie wenden die verschiedensten Mittel an, um sich Hilfe und Rettung zu verschaffen in den Bedrängnissen und Bedrückungen, die ihnen vom Kaja widerfahren.

9. Abwehr und Beschwichtigung der Kajas.

Wie allgemein bekannt, erwehren sich die Eingebornen der Erdbeben dadurch, daß sie einen Höllenlärm mit Muschelhörnern und Holztrommeln inszenieren. Der Kajaschlange wird davon ganz angst und bange. Es vergeht ihr jegliche Lust, noch länger sich im Innern der Erde herumzudrehen und so heftige Bodenerschütterungen, d. h. die Erdbeben zu verursachen.

Auch vulkanische Eruptionen werden durch diesen Lärm zum Stillstand gebracht. Den älteren Kanaken ist besonders der Vulkanausbruch vom Jahre 1878 noch lebhaft in Erinnerung. Sie erzählen folgendes über seinen Ursprung und sein Ende:

Zwei Zauberer, *Tur-laur* und *Ja Pidikula,* beide gebürtig aus der Landschaft *Valaur*, fingen zwei Schlangen im Walde und strichen sie mit Farbe an: den Bauch der einen färbten sie gelb, den der anderen rot. Dann taten sie den beiden Reptilien auch noch Kajaschlamm in den Rachen, um sie ja recht grimmig und giftig zu machen. Hierauf holten sie zwei grüne Stangen herbei, schälten sie ab, zeigten sie den beiden Schlangen und bedeuteten ihnen, daß sich ihr Zorn wieder legen solle, wenn sie das Prasseln dieser Stangen im Feuer vernehmen würden. Dann verbargen sie die Stangen in ihrer Hütte.

Nachdem die beiden Männer noch Zauberworte gemurmelt hatten, entließen sie die zwei Schlangen mit dem strikten Befehle, ihren Weg geradeaus zum Vulkanberge zu nehmen. Beim ersten Rufe des Morgenvogels *(a kau, Philemon coquerelli)* könnten sie dort sein. Im Augenblick, wo sie am Fuße des Vulkanberges ins Meer tauchen würden, sollte der Feuerberg auch schon rumoren und speien. Und richtig! Als die Leute am Morgen erwachten, trat auch der Vulkan in Tätigkeit. Es war ein ganz unheimliches Tosen und Krachen, Blitzen und Donnern, Zischen und Prasseln. Dieser Zustand hielt längere Zeit an. „Alles rennet, rettet, flüchtet“ in das schützende Obdach der Häuser und Hütten. Der mit größeren und kleineren Steinblöcken vermischte Aschenregen, den der Vulkan weithin ins Land sandte, und die Angst, welche die Leute erfaßt hatte, hielt die Bevölkerung ab, sich Nahrung zu holen, und so machte sich allenthalben der Hunger fühlbar. Endlich fühlten die beiden Zauberer ihr Herz erweichen und beschlossen, dem Ausbruche wieder ein Ende zu machen.

In aller Frühe holten sie zunächst wieder die beiden Stangen aus ihrem Verstecke hervor und legten sie in einem bestimmten Gehöfte nieder. Dann eilten sie zum Ufer hinab und brachten von dort Sand mit nach Hause. Hierauf versammelten sie in jenem Gehöfte eine ganze Anzahl Männer um sich. Zwei von ihnen erhielten die beiden Stangen, andere den Ufersand, wieder andere mußten die schweren Stielenden von Kokoswedeln in die Hände nehmen, wieder zwei hatten je einen Drazänenstrauch, zwei andere je ein Stück Rasen, zwei weitere je einen Farnstock, wieder zwei je ein Scheit Hartholz, wieder zwei andere je eine Steinplatte und endlich die letzten zwei je einen *goara*-Stengel (Art Lilie). All dies war von den beiden Zauberern behext worden, bevor es überreicht wurde. Auch bei den Holztrommeln, die im Gehöfte standen, postierten sich einige, wieder andere nahmen Tritonshörner in die Hände.

Dann wurde mit den zwei Stangen und den beiden Hartholzstücken ein Feuer angezündet, das bald knisterte und mächtig prasselte. Die Mannschaften, mit all den verschiedenen Gegenständen bewaffnet, standen im Kreise um das Feuer herum und harrten des Befehles der beiden Zauberer.

Nun erscholl der Kommandoruf, die Holztrommeln zu bearbeiten, die Tritonshörner zu blasen, mit den Stielen der Kokoswedel auf den Boden zu schlagen, mit den übrigen Gegenständen das Feuer auszulöschen und aus Leibeskräften zu schreien.

Ein vieltöniger Spektakel ging los. Die Trommeln wurden gerührt, die Muschelhörner geblasen, Geschrei ertönte aus aller Männer Kehlen. Das Feuer erlosch unter den Rasenstücken, Farnstöcken, Steinplatten und Schlägen mit den Kokoswedeln, die darauf niedersausten, und zugleich mit dem Feuer — der Vulkanausbruch. Wie hätte er auch gegenüber einem so vielgestaltigen und gewaltigen Ansturm, der auf symbolische Weise gegen ihn ausgeführt wurde, standhalten können! —

Wer sich plötzlich ohne vorherige Ahnung einer Kajaschlange oder einem anderen Kajatiere gegenüber sieht, der nimmt in dieser heiklen und kritischen Situation seine Zuflucht zum — Gebet. Ich gebe hier zwei Proben von Gebeten um Bewahrung vor Kajaschäden.

Im ersten Falle handelt es sich um einen Perameles-Gräber, d. i. Jäger auf Beuteldachs. In seinem blinden Jagdeifer stöbert er in der Dachshöhle nach der Beute. Plötzlich fährt er auf, weit öffnen sich die Augen, der Schreck lähmt ihm die Glieder, und es bemächtigt sich seiner die ganze schaurige Erkenntnis: „Ich bin auf einem vermaledeiten, unseligen Kajaplatze!“ Warum? Weil er statt des gewünschten Rüsselviehes schäbige Mäuse findet, in die das Dachstier durch die Macht des Kaja sich verwandelt haben muß — also wirkliche, echte Kajamäuse! Er betet stöhnend: *„Jau kal-varare avat; avat a vuṅ-pala-vue jau* = Gnade, Gnade! Ich habe euch ja nur aus Versehen ausgegraben! O, laßt mich wieder los, laßt mich wieder los!“

Das andere Mal betet ein Mann, der eine Fallgrube in der Fährte von Wildschweinen anlegte. Er war unten im Loche. Da glaubte er plötzlich eine Schlange zu seinen Häupten zu sehen. In Wirklichkeit aber war es nur ein weiß und schwarz gefärbtes Stück Holz, das ein schlangenähnliches Aussehen hatte. Ein anderer Mann hielt es nämlich über die Grube, um den unten Arbeitenden damit zu schrecken. Der Spaß glückte[1]. In seiner Angst und Not flehte der Bedrängte: *„Jau kakal-bat ra ṅaivavat! U na van-are jau! I na vana mulai. Jau kakal-bat ra ṅaivavat* = Ja, ja! Ich sehe, ich grabe euch Kajas den Weg ab! Schlange, mach mir Platz! Ich will wieder fort. Ich sehe es ja ein, ich grabe euch den Weg ab!“

Mit diesem Gebete will der Beter den Kaja von sich abwenden *(i tata-na-kaja-vue-mulē)* und verhüten, daß der Kaja seine Seele entführe, deren er sich schon bemächtigt hat. Er erbittet sie sich zurück *(i oro-pa-mulē)*.

[1] Und zwar glückte er derart, daß dem armen Grubenmann vor lauter Todesangst unfreiwilligerweise das entwich, wessen sich ein Mensch sonst nur am Orte der Verschwiegenheit ganz allein entledigt. Als er aber hinter den Scherz und dessen Urheber kam, erfaßte ihn, sowohl aus Ärger wie aus Scham, eine solche unbändige Wut, daß er den anderen erschlug und seinen Leichnam in die Grube warf.

Liegt jemand krank darnieder und steht es infolge der eigenen Erklärungen des Patienten außer allem Zweifel, daß die Erkrankung dem Einfluß des Kaja zuzuschreiben ist, so spricht ein anderer, natürlich ein Vertrauter des Kaja, gegen eine entsprechende Entschädigung beim Kaja vor und verrichtet ein Gebet. Um die Bitte wirkungsvoller zu machen, werden dem Kaja Opfer in Aussicht gestellt oder auch gleich dargebracht. Wie bei einem Totenopfer werden ein paar Bananenstauden, Drazänen- und Krotonsträucher im Kreise herum gepflanzt und einige Schlingpflanzenreifen *(a vaulai)* aufgehängt. Diese sollen das Muschelgeld darstellen. Richtiges Muschelgeld bekommt aber der Kaja nicht zu sehen. Denn geizig wie sie sind, halten die Eingebornen den Kaja, wie ja auch den Teufel *(a tabaran)*, für dumm und einfältig genug, um sich mit diesem Opfer zufrieden zu geben. Damit soll der Schaden abbezahlt werden, den der Kranke dem Kaja zugefügt hat. Die Leute hoffen mit diesem geringen Aufwand die Freigabe der Seele des Patienten beim Kaja zu erwirken: *Di vuvuṅ-pa ra tuluṅe i go to an* = man opfert um die Freigabe der Seele des so und so.

Eine solche längere Formel lautet:

„*Ave vuvuṅ-pa ra tuluṅe i go to an. Avat ra umana kaja, avat a vuṅ-pala-vue ra tuluṅe i go to an! Ta na vana papa ave? Ba ka la tala i ka datal go! Avat a vuṅ-palapala-vuē* = wir opfern um die Freiheit der Seele des N. N. Ihr Kajageister, gebt ihm doch seine Seele wieder heraus! Der Mann ist ja doch euer und unser Freund! Wer sollte es denn sonst wagen, hierher zu kommen? Geht, laßt ihn los!“

Der Beter betont also ganz besonders, daß der Patient kein Fremder ist, sondern vielmehr ein Freund des Kaja selber, um den Kaja desto eher zu bewegen, die gefangen gehaltene Seele des Kranken freizugeben.

Man ist versucht, aus all dem zu schließen, daß die Ehrfurcht der Eingebornen vor dem Kaja groß ist. Dem ist aber nicht so. Sind die Leute außer Hörweite des Kaja, dann legen sie alle Angst und alle Zurückhaltung ab und schimpfen ganz freigebig über die gesamte Kajabande. Eigentlich haben sie bei diesen Zornausbrüchen nicht den ursprünglichen Kaja selbst im Auge, sondern einen von den später verstorbenen Eigentümern des betreffenden Kajaplatzes, den sie vielleicht gar noch gekannt haben. Dann heißt es: „*Ba to an la, go ra mera ta, i kaṅe go to an. A lup varkaṅai jat* = das ist wieder die schamlose Hundeseele von dem N. N, der diesen armen Kerl so grimmig angebellt hat. Der weiß auch nichts anderes nach seinem Tode zu tun als Zähne zu fletschen!“

10. Krankheitsbeschwörungen.

Ist jemand erkrankt und weiß man nicht genau, ob ein Kaja dabei seine Hand im Spiele habe, so wird eine andere Prozedur angewandt.

Es ist immer der nächste Verwandte des Kranken, der alsdann den Vorschlag macht: „*Ba da diave la na* = man mache doch einmal an ihm das Traumexperiment mit dem Päckchen!“

Dazu gehört zunächst ein welkes Stück Bananenblatt *(a jao)*, in das Kalkmehl gestreut wird. Dazu gehört ferner ein Stückchen Muschelgeldfinden

(a tip), so lang wie ein Daumen. Das Muschelgeld wird in das welke kalkbestreute Bananenblatt gewickelt und dem Kranken für eine Nacht unter die Achselhohle *(a babaina)* getan. Der Patient soll im Schlafe dieses Päckchen erwärmen und so seine Seele wieder anlocken, die wahrscheinlich ein Kaja gefangen hält: *Na i mait, i vamalapan-tar na ra tip, upi pa ra tuluṅeana, upi na mulai ra tuluneana, a kaja na pala-vuē* = der Kranke erwärmt jenes Muschelgeld um seiner Seele willen, damit sie den Händen des Kaja entrinne und wiederkehre.

Der Kranke schläft nur eine Nacht mit diesem Päckchen unterm Arme. Für die folgende Nacht aber wird eine Pause gemacht. Am Tage darauf bringt dann ein Verwandter des Kranken denselben Muschelgeldfaden ohne die Blatthülle zu einem Traumkundigen *(a tena didiavai)*, damit der nun seinerseits in der Nacht mit dem Muschelgeld unter dem Arm schlafe.

Dieser Sachverständige in der Träumerei ist bald ein Mann, bald eine Frau. Der Verwandte erklärt ihm: *„Ba a ik a tip go! U na diave to an* = hier ist etwas Muschelgeld! Sei so gut und nimm das Traumexperiment vor an dem N. N.“

Aufgabe des Traumkundigen ist es nun, ausfindig zu machen, ob ein Kaja den Patienten mit Krankheit geschlagen hat oder nicht[1].

Auch der Traumkundige nimmt ein welkes Stück Bananenblatt und bestreut es auf der Oberseite mit feinem Kalkstaub. Alsdann zerreibt er in den Händen ein einzelnes Blatt der *pipir*-Pflanze und legt dies zum Kalkmehl hinzu. Dann wickelt er das erhaltene Muschelgeld in das welke Bananenblatt, in dem bereits jene anderen Ingredienzen liegen, und begibt sich mit dem Päckchen unter dem Arme zur Ruhe.

Was ihm nun in der Nacht im Traume erscheint, das offenbart er am nächsten Morgen dem Kranken, zu dem er sich ohne Verzug begeben muß. Sein Bescheid lautet: *„Ba u, a kaja i ga ub u! Ba u, u ga nonoe ra an. A kaja i ga ub u* = du, hör mal! der Kaja hat dich gezüchtigt; denn du hast dir die und die Lumperei ihm gegenüber zuschulden kommen lassen. Dafür hat er dich jetzt bestraft.“

Der Kranke stimmt natürlich ohneweiters diesem Orakelspruche zu: *„Ba o! Jau ga nonoe ra an* = ja leider, so ist's! Das hab' ich getan.“

Darauf betont der Traumkundige noch einmal das unumstößliche Ergebnis seines Experiments mit folgenden Worten: *„Maja; jau diava u! A kaja i bur u* = ganz gewiß, so muß es sein! Ich habe das Traumexperiment über dich vorgenommen; der Kaja hat dich angefahren.“

Hierauf gibt der Traumkundige dem Kranken das Muschelgeld zurück, und damit ist der erste Teil der Prozedur erledigt.

---

[1] Verschiedene Ausdrücke hiefür sind unter den Kanaken gang und gäbe. Es heißt: der Traumkundige: *i vakilaṅ-tar ra kaja, i ririvonē* = er bezeichnet den Kaja, er sieht ihn im Traume, oder: *i diave-tar ra kaja tana* und: *i diave-tar ja ta ra kaja* = er bringt durch das Traumexperiment heraus, daß der Kaja die Person krank gemacht habe, oder: *i ririvone-tar ra kaja ta nam tikai, a kaja i ga ub ja* = er erkennt im Traume, daß der Kaja einen gezüchtigt hat.

Nun kommt die Kajabeschwörung *(a bunbun na kaja* oder *a bunbun i ra kaja)* an die Reihe, da es ja gewiß und todsicher ist, daß eben nur der Kaja dem Kranken ein Leid angetan hat. *„Ba a kaja i ga ub u, i na bun u* = da der Kaja dich also gezüchtigt hat, so werde ich denn die Beschwörung an dir vornehmen" — dies sind die Einleitungsworte des Zauberers.

Nicht weniger als sechs verschiedene Blattpaketchen sind zu dieser Zauberei erforderlich. Sie enthalten alle Kalkstaub nebst etwas gelber Flüssigkeit, die aus dem Blatte der *vala*-Pflanze gepreßt wird. Alle diese Paketchen werden für einen Augenblick aufs offene Feuer gelegt. Dann nimmt sie der Zauberer der Reihe nach heraus und betupft damit die Stellen des Körpers, die dem Kranken weh tun *(i tok ja me, ni i makmaki)*. Beim Betupfen zerdrückt er die Paketchen und läßt deren gelben flüssigen Inhalt über die jeweilige Körperstelle herabträufeln *(i tutugē ta ra pakana ma i purek ja ma i gobol ra pakana tana)*.

Nun hat der Zauberer den Kaja gebannt *(i bunbun ra kaja)*, und er kann seinen Lohn empfangen, der in einem Strang Muschelgeld besteht von der Lange einer Elle.

Der Kranke aber gesteht anstandshalber: *„Ba maja! Jau ti lagar tana* = Fürwahr! Mir ist davon schon um ein Bedeutendes wohler und leichter geworden."

Es gibt nun noch andere Kajabeschwörungen außer der eben zitierten, sowohl um Kranke wieder gesund zu machen, als auch um einen Kajaplatz zu desinfizieren, d. h. ihn in ein ordinäres Stück Land umzuwandeln, das weiter keine Fährlichkeiten mehr für die Leute bergen soll.

Es ergreifen nur Uferleute den Beruf eines Kajabeschwörers *(a tena bunbun kaja)*, Traumkundige gibt es dagegen auch im Inland unter den sogenannten Buschkanaken. Nur ist ihr Amtskreis ein beschränkter. Sie machen nämlich bloß die Urheber von Diebstählen oder Sachbeschädigungen ausfindig, befassen sich aber nicht mit Kranken.

Eine Art Kajabeschwörung bezweckt also, den Kajaplatz seines geweihten Charakters zu entkleiden und ihn der Kultur und Besiedelung zurückzugeben. Das heißen die Eingebornen: *Di bun-vapar-vue ra lavur magit, i varvarubu* = man bannt vom Kajaplatze alle Dinge, die schädlich sind, oder: *di bun-arē, upi da raut ja* = man erschließt den Kajaplatz durch Beschwörung, um ihn roden zu können, oder: *di bun-bat ra kaja* = man drängt den Kaja durch Beschwörung zurück.

Die für solch eine Beschwörung günstigste Tageszeit ist der Abend oder besser das Zwielicht, wo die Dinge allmählich umschleiert und umdüstert und daher unkenntlich werden *(di varṅaliai ra ik)*.

Der Zauberer nimmt zuerst Kalkstaub zwischen Daumen und Zeigefinger und behext ihn, indem er still vor sich hinmurmelt:

A kabaṅ bunbun: Jau bunbun ra urita, jau bunbun ra teo,
Der Beschwörungskalkstaub: Ich banne den Seepolyp, ich banne die *teo*-Schlange,

jau bunbun ra iniet, jau bunbun ra kuka, jau bunbun ra maṅau,
ich banne den Inletgeist, ich banne die Krabbe, ich banne die Wasserschlange,

jau bunbun ra balivo, jau bunbun ra kaliku, jau bunbun ra
ich banne die *balivo*-Schlange, ich banne die Pythonschlange, ich banne den

pap na tataur.
Kajahund.

A kabań bunbun: Jau bunbun ra poło, jau bunbun
Der Beschwörungskalkstaub: Ich banne die schlammige Flüssigkeit, ich banne

ra kete, jau bunbun To Pilana, jau bunbun To Vuvu-tavur, jau
die *kete*-Schlingpflanze, ich banne den To Pilana, ich banne den To Wuwu-tawur, ich

bunbun Tubal.
banne Tumbal.

Di ga ti vaba-vue diat ubaro ra bala na ta! Na mimi-
Man hat versenkt fort sie hinab ins Meer! Es soll Dunst aufsteigen,

batbat diat, na ga ti nanau-batbat diat, na marum-
um fernzuhalten sie, es soll Nebel aufsteigen, um fernzuhalten sie, es soll Nacht herrschen,

batbat diat, na biṅṅimuna-batbat diat! Diat a vana
um fernzuhalten sie, es soll Finsternis herrschen, um fernzuhalten sie! Sie sollen begeben

ra mata vut!
sich in den Abgrund des Meeres!

Auf gut Deutsch etwa:

„Das hier ist der Beschwörungskalkstaub, womit ich vertreibe den Seepolyp, womit ich vertreibe die *teo*-Schlange, vertreibe den Inietgeist, vertreibe die Krabbe, vertreibe die Wasserschlange, vertreibe die *balivo*-Schlange, vertreibe die Pythonschlange, vertreibe den Kajahund.

Ja das alles vertreibe ich mit diesem Beschwörungskalkstaub. Dann vertreibe und beschwöre ich die schlammige Flüssigkeit im Kajatümpel, dann die *kete*-Schlingpflanze, dann den Kaja To Pilana und den Kaja To Wuwu-tawur und den Kaja Tumbal.

Ich habe sie versenkt und jetzt sind sie weit drunten in der tiefsten Tiefe des Meeres. Dichter Dunst, undurchdringlicher Nebel, dunkle Nacht und tiefschwarze Finsternis sollen sich rings um sie lagern und ihnen den Weg zur Oberwelt auf immer versperren, so daß sie auf ewig begraben bleiben in dem endlosen Abgrunde des Meeres."

Nach diesen Worten bläst der Zauberer den Kalkstaub in die Luft.

Hierauf nimmt er die Knolle und den unteren Stengel einer wilden Ingwerart, genannt *a bubu,* spleißt den oberen Teil des Stengels mit den Zähnen *(i tańaura ja)* und färbt ihn dann mit rotem Ocker. Darauf spricht er Zauberworte über den Stengel. Sie lauten:

A bubu rubarubat ja: Vue ta gap na teo, vue ta
Der wilde Ingwer, der ausrodet es: Weg mit jedem Blut der *teo*-Schlange, weg mit jedem

gap na kete, vue ta gap na kaliku, vue ta ṅa
Saft der *kete*-Schlingpflanze, weg mit jedem Blut der Python-Schlange, weg mit jeder Schar

na tabaran. I na vatut-vue ta pap, i na vatut-vue ra pap na tataur, ma
von Teufeln. Ich verjage jeden Hund, ich verjage den Kajahund, und

i na vatut-vue ta alir-pukai, ma i na vatut-vue ta
ich mache verschwinden jede *alir - pukai* - Schlingpflanze, und ich verjage jede

kaliku; diat a vartabatabauñai-pa!
Pythonschlange; sie sollen sich hinwegheben!

A bubu rubarubat ja: Vue ta pap na tataur, vue ta
Der wilde Ingwer, der ausrodet es: Weg mit jedem Kajahund, weg mit jedem

gap na tataur, vue ta bala na vui-noko, vue ta ña na[1]
Blut eines Kajahundes, weg mit jedem Bauch der *vui-noko*-Schlange, weg mit jeder Schar von

balivo.
balivo-Schlangen.

A bubu rubarubat ja: Vue ta ña na kuka, ma vue
Der wilde Ingwer, der ausrodet es: Weg mit jeder Schar von Krabben, und weg mit

ta ña na urita, ma vue Tubal, ma vue To Muruna, ma vue
jeder Schar von Seepolypen, und fort mit Tumbal, und fort mit To Muruna, und fort mit

To Vuvu-tavur.
To Wuwu-tawur.

A bubu rubarubat ja: I na ga ti vaba diat ubara ra matamata
Der wilde Ingwer, der ausrodet es: Ich versenke sie hinab in das steil abfallende

na irai, i na ga ti vaba-vue diat ubara ra balabala na ta, ra papara
Meer, ich versenke fort sie hinab in die tiefe See, in die senkrecht abfallende

irai, Diat a vana-ba ra mata vut!
Wand des Meeres. Sie sollen hinabsteigen in den Abgrund des Meeres!

Auf gut Deutsch würde diese Zauberformel etwa lauten:

„Und das hier ist der ganz vorzügliche wilde Ingwer, dessen Kraft hinwegnimmt, ausrodet und vertilgt: das giftige Blut der *teo*-Schlange, den heimtückischen Saft der *kete*-Schlingpflanze, das tötliche Blut der Pythonschlange, die dunklen Scharen der höllischen Geister.

Ich verscheuche damit jedes gemeine Hundevieh und jeden Kajahund, ich rode damit aus jede *alir-pukai*-Schlingpflanze und ich verjage damit jede Pythonschlange. Sie sollen alle weit von hinnen ziehen!

Und dieser famose wilde Ingwer soll bannen: jeglichen Kajahund und jegliches Blut eines Kajahundes, jede schleichende Schlange und alle Scharen giftiger Schlangen.

Ja, dieser wilde Ingwer hier soll verscheuchen die unzähligen Krabben und die zahllosen Seepolypen, er soll verscheuchen den Kaja Tumbal und den Kaja To Muruna und den Kaja To Wuwu-tawur.

Ja, durch die Kraft dieses allerwirksamsten wilden Ingwers stürze ich sie alle hinab in das Meer, in die Tiefen des Meeres, in den gähnenden Rachen des tiefsten Abgrundes des unermeßlichen Meeres. Darin sollen sie für immer begraben bleiben!“

---

[1] Der Ausdruck: *a ña na* kann sowohl bedeuten: der Weg von, als auch: die Schar von. Meine Gewährsmänner wollten aber in diesen Zauberformeln nur die letztere Bedeutung gelten lassen.

Der Zauberer beißt dann ein Stück von dem wilden Ingwer ab, kaut es und spuckt es aus. Dabei streckt er den Stengel gegen den Kajaplatz aus *(i lam-pa ra korai me)*. Das wiederholt er zweimal. Hierauf wirft er den Stengel in den Kajaplatz hinein. Zum Schluß kaut der Zauberer noch edlen Ingwer *(a kavavar)* und bespuckt damit den Kajaort. Daraufhin muß der Kaja mitsamt seinem Gefolge von der Stelle abziehen und der Platz ist Kaja-rein.

Um nun Kranke zu heilen, sind noch zwei weitere Arten von Kajabeschwörungen in Übung. Die eine stammt von *Ramoaina* (Neulauenburg), das überhaupt in dieser Materie eine bevorzugte Stellung einnimmt. Es geht dabei also her:

Der Zauberer nimmt ein Drazänenblatt *(a tagete)* und schüttet Kalkstaub hinein. Außerdem zerknittert er zwischen den Händen ein *pipir*-Blatt und fügt es dem Kalkmehl hinzu. Das Drazänenblatt wird dann gefaltet, zugeschnürt und aufs Feuer gelegt *(di kulubē)*. Rechtzeitig wird das Päckchen wieder aus dem Feuer entfernt, bevor es ganz verkohlt ist.

Hierauf nimmt der Hexenmeister das heiße Päckchen und fährt damit dem Kranken in Schlangenwindungen über den Leib *(i valiliē ta ra minait)*. Der Patient hat die Arme erhoben. Der Zauberer steht vor ihm. Er fährt zunächst mit dem Päckchen an einem Arme des Kranken vorbei und über dessen Kopf hinweg in die Höhe. Dann läßt der Zauberer das Päckchen in die linke Hand gleiten und fährt mit dem Päckchen an dem anderen Arme des Patienten hernieder nach vorne zurück. Der Kranke bleibt dabei nicht ruhig stehen, sondern dreht sich hin und her *(i kil-vurvuruē)* Nun beginnt dieselbe Prozedur von neuem. Diesmal wird das Päckchen aus der einen Hand des Zauberers in die andere um Brust und Rücken des Kranken herumgereicht. Ein drittesmal wird dieselbe Prozedur um die Beine des Patienten herum vorgenommen. Der Kranke muß hierauf auf den Boden stampfen, um den bedrückenden Kajaeinfluß von sich abzuschütteln: Er soll durch die Füße in den Boden fahren *(i par ra pia, upi na irop mua ra kaja tar ta ra pia)*.

Der Zauberer wirft aber das Päckchen noch nicht weg, sondern öffnet es nunmehr und nimmt eine Prise Kalkmehl heraus. Diese bezaubert er dann mit denselben Worten wie oben bei der Behexung des Kalkstaubes, um den Kaja aus seinem Wohnsitze zu vertreiben: *„A kabaṅ bunbun“* usw. Ist der Hexenmeister mit der Zauberformel fertig, so bläst er den Kranken mit der Prise Kalkstaub an. Darauf nimmt er abermals von dem bezauberten Kalk und färbt damit den Kranken an bestimmten Stellen des Körpers: er macht einen Strich auf das Magengrübchen *(a liboṅaina)*, auf die beiden Arme nahe beim Schulterbein *(a ukal-kip-na-limana)*, vor jedes Ohr *(a ura vavai na taliṅana)* und auf die beiden großen Zehen (*a ura kaka a ṅala na kakene*). Jetzt erst wirft der Zauberer das Päckchen weg.

Zum Schluß reicht er noch dem Kranken eine dreiviertelreife Kokosnuß (*a tirip*), deren Inhalt er trinken soll. Der obere Teil der Nuß wird mit den Zähnen abgeschält und in die eigentliche Schale ein Loch gebohrt (*di bar ra tirip*). Diese Öffnung wird ringsherum mit rotem Ocker angestrichen. Der Zauberer zerreibt noch in den Händen eine Blütenknospe der *karur*-Pflanze

(einer Minzenart) und tut die entstehenden Teilchen in das innere der Nuß. Alsdann bezaubert er den Trank mit folgenden Worten:

A tirip bunbun; Jau bunbun-vue ra nolañolo na kaja, jau bunbun
Die Beschwörungskokosnuß: Ich banne hinweg den Kajaschleim, ich banne

vue ra ñolañolo na kuka, jau bunbun-vue ta mata lavar,
hinweg den Schleim der Krabbe, ich banne hinweg jeden Tümpel mit gelber Flüssigkeit,

vue ta ña na teo, vue ra ñolañolo na teo, vue To
hinweg jede Schar von *teo*-Schlangen, hinweg den Geifer der *teo*-Schlange hinweg To

Vuvu-tavur, vue ta gap na kete, vue ta alir pukai,
Wuwu-tawur, hinweg jeden Saft der *kete*-Schlingpflanze, hinweg jede *alir-pukai*-Schlingpflanze,

vue ta polo kubakubar.
hinweg jedes Wasser, das rotbraun ist.

Jau bunbun-vue ta polo na kaja, vue ta urita, vue ta gap
Ich banne hinweg jedes Wasser des Kaja, hinweg jeden Seepolyp, hinweg jedes Blut

na vui.
der Baumschlange.

Jau bunbun-vue ta balagunia, jau bunbun-vue ta mabep.
Ich banne hinweg jeden Blähbauch, ich banne hinweg jedes dürre Laub und Gras.

I na ga ti vamule-pa-mule ra tulugeana ta nama ra ma mata na kaja
Ich werde heimholen wieder seine Seele aus dorten den Kajahöhlen.

Auf gut Deutsch etwa:

„Hier diese Beschwörungskokosnuß soll hinwegzaubern den Kajaschleim, Krabbenschleim, jeden schlammigen Tümpel, alle *teo*-Schlangen und all ihr Gift und Geifer!

Sie soll hinwegzaubern den Kaja To Wuwu-tawur, das brennende Gift der *kete*- und *alir-pukai*-Schlingpflanze, jeglichen Schleim und Schlamm!

Ich banne und lähme und hebe auf jeglichen schädigenden Einfluß von Kajawasser, von Schlangenblut, des Seepolypen.

Ich kuriere jeden hochaufgeblähten, jeden mit Laub ausgestopften Körper und ich rufe zurück seine Seele, festgehalten vom Kaja in seinem Kerker für die gefangenen Geister."

Nach diesen Worten bespuckt der Zauberer den Patienten noch mit Speichel und reicht ihm zu trinken aus der Kokosnuß, nimmt seinen wohlverdienten Lohn an Muschelgeld in Empfang und empfiehlt sich.

Endlich die dritte und letzte Art von Kajabeschwörungen, auch eine krankenheilende. Sie stammt von dem Eingebornen *To Kauka*, dem sie ein Kaja selbst mitgeteilt haben soll. Diese Zauberei heißt: *a kabapolo vue ra kaja* = die dickflüssige Masse, um den Kaja zu vertreiben.

Der Zauberer holt rotbraunen oder gelben Schlamm (*a pikao*) aus einem Kajatümpel. Mit diesem Schlamm macht er vier Längsstriche auf ein Bananenblatt, je zwei zu beiden Seiten der Blattrippe, und breitet dann das Blatt aus. Hierauf zerreibt er zwischen den Händen Blätter oder Blüten der *karur*-Pflanze und tut dies auf das bemalte Bananenblatt. Darüber schüttet er eine gute Portion Kalkstaub. Den Rest mitsamt dem Kalkbeutel wirft er weg; denn Zaubermittel

dürfen nicht mehr zum alltäglichen Gebrauche dienen. Darauf läßt er den Kern einer oder mehrerer reifer Kokosnüsse (*a katuṅ*) schaben und vermengt diesen Brei mit den beiden anderen Substanzen, die schon im Bananenblatte liegen. Den Rest der Nüsse wirft er ebenfalls weg; denn er ist ein Gegenstand der Furcht für die Menschen, aber ein willkommener Leckerbissen für Hunde und Schweine. Zuletzt gießt der Zauberer Kokoswasser über die Masse.

Dann nimmt er die feste Rippe eines Kokosblattes, rührt damit in jenem Mischmasch herum und übersieht dabei ja nicht, zur Bekräftigung und Besäftigung des ganzen öfters hineinzuspucken. Dazwischen murmelt er die schon bekannten Zauberworte her: *„A tirip bunbun"*.

Mittlerweile haben andere einen Stein im Feuer erhitzt Ist der Zauberer fertig mit seinem Spruch, dann läßt er den heißen Stein aus dem Feuer nehmen und legt ihn in das Gemengsel. Sowie der heiße Stein die Flüssigkeit berührt, beginnt es zu zischen, zu dampfen und zu qualmen. Gleich rückt der Patient näher heran, um sich in dem Dunst zu baden. Das heißt in der Eingebornensprache: *I varau tana.* Dabei dreht und wendet der Mann den Oberkörper hin und her, damit der aufsteigende heiße Dampf ja alle Körperteile umkreise und einen erlösenden Schweiß aus den Poren treibe.

Hierauf befiehlt der Zauberer, den Stein wieder herauszunehmen und ein Päckchen roten Ockers zu holen. Ist der Stein entfernt, so deckt der Hexenmeister die Blattschüssel samt ihrem Inhalt mit einem anderen Bananenblatt zu. Später nimmt er den Deckel wieder ab und fordert den Kranken auf, sich in der dicken Flüssigkeit zu spiegeln, um seine Seele wiederzufinden (*i tiropa ra tuluṅeanạ*). Denn diese hält der Kaja noch fest. Ist sie aber wieder zurückgekehrt, so beginnt der Patient sogleich zu niesen, das untrüglichste Zeichen der erneuten Gegenwart der alten Kanakenseele. Und ist sie nur mal wieder da, dann fehlt ohnehin nichts mehr.

Hat sich der Kranke eine Zeitlang in der trüben Masse gespiegelt, dann wird er mit der breiigen Flüssigkeit, die in der Blattschüssel enthalten ist, angestrichen: Im Gesicht, an den Armen und Beinen, auf Bauch und Rücken. Dann wird Blattschüssel samt Inhalt (*a kabapolo*) weggeworfen.

Unterdessen hat man dem Zauberer auch den roten Ocker gereicht. Er pudert damit dem Patienten das Haar. Da er aber einmal am Frisieren und Färben ist, so nimmt er auch gleich bezauberten Kalkstaub und macht dem Kranken damit noch einen Strich auf die Ohrgegend, auf die Brust, auf den Nabel und auf die Kniescheiben. Damit wäre er fertig. Ein Verwandter des Patienten fordert den Zauberer dann offiziell auf, der Zeremonie ein Ende zu machen und sich auszuruhen. Dazu ist er von Herzen gern bereit. Es wird hierauf dem Zauberer Betel und Kalk angeboten und die ganze Gesellschaft kaut gemeinschaftlich mit ihm Betelnuß. Inzwischen holt der nächste Blutsverwandte des Kranken Muschelgeld hervor. Einen Strang von Klafterlänge bekommt der Zauberer für seine Auslagen, ein zweites ansehnliches Stück als Geschenk. Ebenso erhält jeder von den übrigen Eingebornen, die bei der Zauberei mitgeholfen haben, ein Stück Muschelgeld.

Geht der Zauberer fort, so verfehlen die Zurückbleibenden nicht, ihn gebührend zu preisen: *„Ba to an bula na ti valagar-pa na ra minaitan. A*

tene tuna, a tena papait i tuna! Ba to an na tak-pa na to an ma kana minait = das ist ein sehr tüchtiger, ausgezeichneter Zauberer, wirklich ein grundgescheiter Kerl! Auf dessen Kur kann man sich verlassen; sie macht unfehlbar gesund. Der hat noch von jeder Krankheit geheilt und wird auch ganz sicher die da heilen."

So der alte Kajaglaube. Und in diesem Glauben sind die Leute meiner Gegend aufgewachsen, unterrichtet und erzogen worden. Aber allmählich ist hierin ein Wandel eingetreten. Die Europäer sind ins Land gekommen und haben mit manchem Kajaplatze aufgeräumt, sei es, um dort Wege zu bauen oder um dort Pflanzungen anzulegen. Ja, die Kajas selbst haben sich zu keinem neuen Vulkanausbruch mehr emporschwingen können. So ist denn ihr Ansehen mehr und mehr gesunken und die Furcht vor ihnen gewichen. Auch der Einfluß der christlichen Religion verdrängt mehr und mehr den alten Glauben an die Kajas. Aber ihr Bild, ihre einstige Macht, ihre feindselige Gesinnung gegenüber dem Menschen ist noch immer treu und lebhaft in aller Kanaken Gedächtnis.

Moralité, sanction, vie future dans le Védanta.

Par le **P. Carty**, S. J. Enghien, Belgique.

Demandez à un Hindou, même intellectuel, de raisonner ses croyances; il sera fort embarrassé de vous répondre. Il a des croyances religieuses, c'est certain, et il les arbore en se disant Hindou. Ainsi fait son voisin, Hindou lui aussi, et qui pourtant tient des doctrines opposées. Pourquoi croit-il ceci et son voisin cela? comment un seul et même système embrasse-t-il des doctrines si disparates? — Voilà des questions qu'il ne se pose pas. A quoi bon? La «coutume» lui a légué cet héritage de famille, et il est fidèle à son rôle s'il garde la coutume pendant qu'il vit et la transmet à ses enfants quand il s'en va. Mais les occidentaux sont venus et ont singulièrement troublé cette belle insouciance. L'Hindou disait avoir reçu sa religion du ciel et on lui prouve que ce n'est qu'un rêve. C'est par millions d'années qu'il en comptait la durée, quand il ne la faisait pas éternelle, et deux mille ans de l'ère ancienne semblent à l'occidental une concession excessive. Bref, la critique a fait des ruines dans ce fantaisiste monument, ou mieux — les ruines présupposant une réalité — elle a essayé de remplacerles imaginations par des choses; œuvre d'autant plus délicate que l'histoire, d'allure trop sévère pour l'imagination orientale, était inconnue dans la littérature hindoue.

Profiter de ces recherches pour mettre en relief un des principaux aspects de cette religion, et l'exposer en une forme assez concise pour ne pas rebuter ceux qui, sans être indianisants, s'intéressent aux choses de l'Inde, — telle est notre seule ambition. Dans ce but nous avons préféré suivre la logique des idées plutôt que la chronologie de leurs origines. Cette dernière méthode, qui s'impose dans les ouvrages de spécialisation, nuirait peut-être à qui veut avoir un exposé concis du système dans son ensemble. Ainsi nous mettrons à la base de notre étude la notion hindoue de l'être qui, seule, peut donner une apparence de stabilité au système moniste du Védanta, mais qui, en réalité, est historiquement postérieure au système lui-même. C'est un de ces fils blancs imaginés après coup pour prouver l'orthodoxie du système en le rattachant aux Védas; et donc pas de meilleur moyen pour nous initier à cette orthodoxie.

Un rapide aperçu historique fera d'abord connaître les sources primitives de l'Hindouisme et les grands systèmes ou écoles de philosophie religieuse qui s'en déduisirent.

Passant ensuite à la partie philosophique nous nous arrêterons au plus important des systèmes — le Védanta — aujourd'hui encore le plus ortho-

doxe et le plus répandu. Nous examinerons uniquement[1] quelle est la relation de ce système avec la doctrine de l'existence d'un Dieu rémunérateur. Dans une première division nous verrons que la doctrine de la rétribution morale s'y trouve bien mais dans un état dénaturé. Au lieu d'être basée sur la faute de la volonté, la rétribution se fonde sur l'erreur de l'intelligence. Cela nous amènera à parler de la nature de cette erreur et de ses conséquences sur l'âme et sur l'univers. La seconde division nous montrera que si une certaine notion de rétribution est maintenue, le Dieu rémunérateur est formellement exclu. A sa place c'est une loi fatale et inexorable, qui, mathématiquement et automatiquement, rétablira l'ordre des choses au moyen de la métempsycose.

Comme on le voit, une comparaison avec le Christianisme ne s'y trouvera tout au plus qu'implicitement, mais elle sera utile à qui veut comprendre l'importance suprême que les livres sacrés des Védas gardent aux yeux des Hindous. De même qu'en pays longtemps chrétien les solutions de la Bible sur les questions de l'au-delà sont connues de ceux-là même qui n'en peuvent saisir la valeur philosophique; ainsi, dès son jeune âge, l'Hindou est imprégné de l'esprit des Védas. Pourtant qu'on ne s'y trompe pas: les Védas ne sont que très imparfaitement la Bible de l'Inde. Ce serait une illusion de s'imaginer les pieux Hindous un Véda à la main pour en tirer lumière et conseil. On lit la Bible; on vénère les Védas. Je ne sais si nous trouverions, à quelques rares érudits près, un seul Hindou qui ait lu ses Védas. C'est que ces livres divins et très inspirés, paraît-il, (quoiqu'on les fasse sortir d'un soupir inconscient de Brahma), ont eu des commentaires tellement autorisés qu'ils ont supplanté l'original. Aujourd'hui encore l'Hindou vénère les Védas comme divins, mais, s'il veut étudier sa religion, c'est dans les commentaires, dans les Upanishad qu'il ira la chercher. Or, selon la remarque de Max Müller, «les Upanishad ont fourni les matériaux les plus importants de la philosophie orthodoxe de l'Inde — le Védanta. C'est, de quelque nom qu'on l'appelle, la religion ou la philosophie, qui a regné dans l'Inde depuis le 6ᵉ siècle avant J.-C. jusqu'à nos jours. Il est respiré par chaque Hindou dès sa plus tendre enfance; il compénètre la prière de l'idolâtre, les spéculations du philosophe et les proverbes du mendiant. Si les peuples de l'Inde ont un système religieux, il se trouve dans le Védanta dont les dogmes principaux sont connus dans chaque village.» Et Monier Williams: «Quoique faisant partie de l'école philosophique de *Mīmāmsā*, le Védanta forme un tout com-

[1] L'Hindouisme étant un amas de systèmes opposés et variables il fallait, sous peine de ne rien dire ou d'écrire des volumes, se limiter beaucoup dans le choix du sujet. Celui que nous avons adopté — la notion d'un Dieu rémunérateur d'après le Védanta — a l'avantage de nous présenter une mentalité nettement hindoue par son caractère et sa forme autant que par la popularité dont il jouit. Nous savons bien que ce concept a évolué comme tous les autres, et l'exposé que nous en faisons ne répondra pas à la croyance exacte de telle ou telle secte de Védantins; mais il nous suffit qu'il réponde à la mentalite du grand nombre et que surtout ce soit la forme qui découle le plus directement de ses sources, les Upanishad et le Védanta-Sutra. Que Ramanuja, aussi foncièrement Védantin que Sankara, affirme la réalité du monde extérieur avec autant d'énergie que son rival la nie, nous ne voyons là que des rivalités d'écoles qui ne peuvent trouver place ici.

plet qui représente la croyance panthéiste et populaire des Hindous actuels, et qui est fondé directement sur les Upanishad. Il constitue le vrai Véda de la classe instruite des Brahmanes, et forme la base du polythéisme et des mythologies populaires[1].»

I.

Apercu historique.

Quel est le lien Ilistorique qui rattache le système Védanta aux commentaires et les commentaires à l'écrit primitif? Le tableau synoptique suivant donnera un apercu rapide de la réponse et nous y ajouterons les remarques propres à en faire mieux ressortir la portée. On remarquera que le tableau s'étend au delà de ce que comportait notre étude: c'est afin de réunir et de mieux mettre en évidence les deux parties de la littérature hindoue, l'inspiration *(sruti)* et la tradition *(smriti)*. Les dates que nous donnons ne sont évidemment pas définitives: les documents historiques de l'Inde antique sont encore trop rares. Nous nous sommes contentés de reproduire, d'après les documents acquis, les dates plus communément reçues par les meilleurs indianistes.

Documents et Epoques de la Religion de l'Inde.

- *Sruti* [Révélation]
  - Rig Véda
  - Yajur V.
  - Sama V.
  - Atharva V.
  - I. . . . . .
    - *(A) Mantras* 1500—1000 A. C.
      - 1. Composition des Hymnes.
      - 2. Compilation des Hymnes.
    - *(B) Brahmana* 800—500 A. C.
      - 1. Période théologique: Brahmana.
      - 2. Période philosophique: **Upanishad.**
    - *(C) Sutras* 500—200 A. C.
      - 1. Période des Sutras,
      - 2. Upanishad métriques.
      - 3. Hérésies
        - Bouddhisme.
        - Jainisme etc.
- *Smrti* [Tradition]
  - II. *Dharma Shastras.* (200 A. C. — 500 P. C.)
    - 1. Codes métriques
      - *Manou*
      - *Yājnāvalkya*
      - *Narada* . . .
    - 2. Poèmes épiques.
      - Mahabharata . . .
      - [Bhagavad Gita].
    - 3. Premières Upanishad Atharvas.
  - III. Les *Puranas* etc.

Au sommet de la littérature sanscrite, en une forme archaïque difficile à comprendre, se place le *Rig Véda* qui est le Véda par excellence[2]. Il est suivi et exploité à diverses époques par le *Yagur*, le *Sama*, et enfin, à une

[1] Sanskrit-English Dictionary: Vedanta.
[2] «Véda» signifie proprement science.

époque plus récente, par l'*Atharva*. Le premier Véda peut remonter vers l'an 1500 A. C., ce qui implique, pour l'origine de plusieurs des hymnes, une époque encore plus reculée. Le quatrième, au contraire, beaucoup plus récent, ne dépasse pas l'an 800 A. C., et Monier Williams le fait même postérieur au code de Manou[1]. Chaque Véda se compose de *mantras* ou hymnes, qui forment le Véda proprement dit, de *Brahmana* ou traités liturgiques et théologiques en prose, et de *Sutras* ou formulaires pédagogiques d'une extrême concision. Chacune de ces trois divisions représente une époque distincte; à chacune répond une mentalité différente. C'est ainsi que les Brahmana, par exemple, n'ont plus le cachet de simplicité primitive des hymnes; le temps n'est plus où le sacrifice était chose peu compliquée et du ressort du chef de famille. C'est, au contraire, une époque de formalisme à outrance. Les rites sacrificiaux sont multipliés à l'excès. Le sacrifice devient non seulement le pivot du monde religieux et moral, mais la base de tout le système physique et planétaire. Les dieux eux-mêmes ne peuvent se soustraire à son influence si seulement le rituel est minutieusement observé. Ainsi la complexité du rituel fait croître la croyance dans la puissance du sacrifice, et cette croyance, à son tour, suggère de nouveaux rites.

Cette passion du détail liturgique créa une classe sociale qui en fit son occupation exclusive, si toutefois il n'est pas plus vrai de dire que le rituel fut compliqué précisément à dessein de créer une caste exclusive et suprême. «A cette période», dit Mr. Barth, «le doute n'est plus permis. Le brahmane, l'homme de la prière et de la science théologique est membre d'une caste. Par une vertu secrète qui n'est transmissible que par le sang, il a seul qualité pour célébrer des rites efficaces, et il n'y a plus qu'un fort petit nombre d'actes du culte qu'il n'ait attirés à lui[2].» Mais ce monopole ne pouvait manquer de faire naître un courant d'opposition. L'autre grande classe, intellectuelle elle aussi, des guerriers et des rois ou *Kshatriyas* tomenta une réaction spiritualiste contre le formalisme étroit des *Brahmana*[3]. Cherchant le sens, non le détail, l'idée par delà la forme, ils con-

---

[1] Le Code, en effet, ne mentionne nulle part les quatre Védas. En deux passages (I, 23; IV, 124) il est parlé du «triple éternel Véda», et dans le seul endroit où il soit question des «révélations faites à *Atharvan* et *Angiras*» (XI, 33) la conjonction même des deux noms prouve qu'il ne s'agit pas d'un quatrième *Véda*.

[2] Les Religions de l'Inde. Paris.

[3] Ceux qui rejettent cette hypothèse comme Mr. Oltramare dans son «Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde» p. 65—68 (Leroux 1907) — nous avions écrit cet article quand son lumineux ouvrage nous est parvenu — n'expliquent que fort difficilement ce changement complet, par les brahmanes eux-mêmes, dans des doctrines qui leur etaient pourtant si avantageuses. Nous voulons bien que les Upanishad puissent s'expliquer comme «le couronnement de la science théologique», mais il ne suit pas de là que les brahmanes l'aient vu et voulu les premiers. Il reste au contraire toujours vrai que ce changement substantiel rendait le sacrifice inutile et sapait ainsi par la base la suprématie brahmanique. Mais si l'on suppose — et les documents nous en donnent le droit — que les brahmanes ne firent qu'adopter les tendances qu'ils n'avaient pu étouffer, il n'y a là qu'un exemple de plus de cette assimilation facile que l'on retrouve à chaque page dans l'histoire de l'Hindouisme. L'autre opinion suppose trop facilement, nous semble-t-il, que les brahmanes seuls étaient des intellectuels. Ce sera vrai plus tard mais non pas alors. Bouddha lui-même n'était-il pas de la race des Kshatriyas?

clurent que la connaissance était supérieure au rituel, et la suprême connaissance l'unique nécessaire ici-bas. Le sacrifice perdait ses droits et la suprématie brahmanique était sapée par la base. D'abord à leur cœur défendant, les Brahmanes, pour se maintenir, durent adopter les idées nouvelles. Ils les développèrent dans la suite en des théories exclusivement brahmaniques. «Nous pouvons admettre, dit Deussen à ce sujet, «que la doctrine de l'*atman* fut inaugurée et développée dans les milieux Kshatriyas en opposition aux principes du rituel des Brahmana»[1]. Cette transformation commence à se faire jour dans les *Aranyakas* — livres des forêts[2] — et se retrouve surtout dans les *Upanishad* qui en sont la portion la plus importante. Ces écrits témoignent d'un travail intellectuel intense, et, malgré les erreurs et les niaiseries qui abondent, il y a quelque chose de captivant dans ces vagues aspirations vers la vérité à travers la nuit d'un paganisme répugnant. «C'est», comme le dit si bien Slater, «dans la recherche de ce quelque chose dont l'homme sent l'éternel besoin, c'est dans ces aspirations du pauvre cœur humain vide et dégoûté, qu'il faut chercher la valeur intrinsèque des Upanishad[3].»

Ce sont ces écrits, à la fois philosophiques et religieux, que nous avions spécialement en vue quand nous parlions plus haut des commentaires des Védas (au sens large du mot). Ils ferment la collection des livres reçus comme inspirés. Leur époque exacte est fort discutable et très discutée. Comment déterminer une époque quand les documents font défaut ou sont faussés? L'histoire qui raconte les faits tels qu'ils ont eu lieu a été longtemps chose inconnue dans l'Inde: on écrivait des légendes non des chroniques. Renfermer la vie d'un roi dans l'espace de quelques années semblait trop peu respectueux: on trouvait plus digne de lui compter des siècles. L'histoire était trop rigide et l'imagination hindoue aima mieux s'en passer. De là la difficulté de replacer les hommes et les choses dans leur milieu historique. On s'accorde assez généralement à placer les premières Upanishad vers le 6e siècle A. C., soit à l'époque de l'origine du Bouddhisme[4]. Leur grande importance provient de ce qu'elles renferment l'exposition orthodoxe des livres divins et qu'ils unissent par là l'Hindouisme moderne à la religion des Védas malgré leurs divergences profondes. Les Upanishad sont le faisceau où vinrent se réunir et se transformer les croyances védiques. Les formes matérielles et polythéistes du premier âge devinrent les concepts idéalistes et panthéistes qui sont le fond commun des sectes sans nombre de l'Hindouisme moderne. Ainsi le commentaire fut une transformation de l'original. Le savant professeur Hopkins a fort justement condensé le

---

[1] The Religion and Philosophy of India. p. 20.

[2] Ainsi nommés parce qu'ils traitaient de la vie que menait dans la forêt tout brahmane qui avait quitté sa famille pour se faire anachorète.

[3] Studies on the Upanishad p. 7.

[4] Pour le dire en passant, Mr. Deussen se laisse trop facilement dominer par l'esprit de système quand, dans sa brillante mais partiale étude des Upanishad, il présuppose que l'ensemble des Upanishad est complètement dominé par l'idée que seul l'*atman* est une réalité (p. 51), et que ces Upanishad — sauf quelques ramifications ultérieures — existaient avant l'apparition du Bouddhisme. Le Bouddhisme alors n'y serait pour rien. Reste à le prouver. En attendant nous nous en tenons à la thèse contraire tenue par le Dr. Roer, le col. Jacob, Mr. Slater et d'autres indianistes.

résultat de cette métamorphose dans une phrase: «Dans les hymnes védiques l'homme craint les dieux et devine Dieu. Dans les Brahmana il subjugue les dieux mais craint Dieu. Enfin dans les Upanishad il ignore les dieux et devient Dieu lui-même[1].»

Les Upanishad donnèrent lieu, à diverses époques, à la formation de six *darsanas* ou écoles philosophiques, et dans chacune nous trouvons des conceptions diverses de Dieu, de l'âme et de l'univers. Les unes niaient l'existence de Dieu, d'autres, au contraire, en faisaient l'Etre unique, et deux d'entre elles, les plus raisonnables, comme l'observe Nehemiah Nilakantha[2], affirmaient l'existence d'un Dieu personnel, tout-puissant et éternel. De tous ces systèmes[3] trois n'ont plus qu'une valeur historique; le *Sankhya* et le *Yoga* ont relativement peu d'adeptes. Mais la philosophie panthéiste du Védanta est universellement répandue dans l'Inde. C'est aux principes de ce dernier que nous nous attachons[4].

II.

A. L'Illusion et ses conséquences.

Tous les systèmes tendent vers un même but: la libération de l'âme. De quoi faut-il la délivrer? Est-ce des misères et des tracas de cette vie? Il y a bien cela, car pour eux la vie est un mal. Mais il y a plus. Il s'agit moins de se délivrer soi-même que de se délivrer de soi-même. Arriver à n'être plus soi, sans toutefois devenir un autre, voilà le rêve hindou, leur ciel. Leur raisonnement subtil mérite notre attention.

Nous sommes enchaînés, esclaves: c'est le point de départ. Et nous y trouvons une analogie frappante avec notre dogme chrétien de la nature déchue après le péché originel; mais combien différente l'explication! La cause de notre esclavage c'est l'ignorance. Cette ignorance invincible consiste en ce que notre âme[5] méconnaît sa propre nature et se trompe à ce point qu'elle s'identifie avec l'esprit, les sens et le corps. Il en résulte qu'elle perçoit comme siens les objets propres à l'esprit et aux sens. Etant liée au corps elle ne peut s'empêcher de percevoir comme l'affectant elle-même tout ce qui

---

[1] The Religions of India p. 219.

[2] Rational Refutation of Hindu Systems p. 4.

[3] Le *Sankhya* et le *Mīmāmsa* sont athées, le *Yoga* est théiste, le *Nyaya* et le *Vaiseshika* monothéistes, tandis que le *Védanta*, dans sa forme la plus pure, est moniste.

[4] Une mise au point semble utile. Le premier ouvrage à notre connaissance qui déduise le système Védanta des Upanishad est le *Védanta-Sutra* de *Bādarāyana*. Les allusions aux systèmes *Sankhya* et *Yoga* contenues dans cet ouvrage semblent établir que le Védanta est le plus récent des systèmes hindous. On n'est pas fixé sur son époque: la tradition le place au IIe siècle avant J.-C., mais sa date à peu près certaine doit plutôt être mise vers le milieu du VIIe siècle de notre ère. Sankara en donna un commentaire célèbre qui passe pour le plus autorisé. Contre son interprétation idéaliste, Ramanuja, le vigoureux dialecticien du XIIe siècle, affirma la réalité du monde visible. D'autres commentaires se succédèrent. Mais le *Védanta Sāra* et le *Védanta Paribhāsha* qui parurent dans la seconde moitié du XVIIe siècle sont devenus les textes classiques modernes du système idéaliste, celui qui nous occupe.

[5] Nous adoptons ce mot pour le moment, mais nous verrons bientôt que le concept hindou n'a presque rien de commun avec le nôtre. La distinction entre l'âme et l'esprit nous l'indique déjà.

cause du plaisir ou de la douleur. Elle va même plus loin: parce que le plaisir attire et la douleur répugne, l'âme voit surgir en elle le désir de ce qui plaît et l'aversion pour ce qui déplaît; et c'est sous l'influence de ce double sentiment qu'elle agit. L'action est donc pour cette âme le résultat, la conséquence de son erreur.

L'erreur étant fatale, nous dirions que l'âme n'aura pas la responsabilité de son acte. Il n'en est rien: conséquence d'une erreur inévitable, cette action est pourtant imputable à l'âme au moins dans son effet. Et voici comment on l'explique: l'imputabilité ne se mesure pas à l'intention de l'agent mais à l'effet produit. A cet effet correspond une rétribution morale exacte, mathématique, mais le plus souvent inconnue à l'agent. Et toutes ces rétributions partielles de chacun de nos actes vont s'accumulant et forment le grand bagage que chacun traîne après soi. Par ailleurs la vie éternelle et finale n'admet que les voyageurs sans bagages: on y va vide de tout, ou bien on n'y va pas, mais on transmigre dans une autre existence. Comment concilier ces deux choses? D'un côté on ne peut vivre sans agir, et de l'autre le fruit de chaque action est un nouvel obstacle à la fin dernière. Ne semble-t-il pas que, de ce chef, l'action est de sa nature mauvaise et immorale? C'est bien ainsi qu'il faudrait conclure, nous répond le Védantin, si l'âme ne pouvait en aucune façon sortir de son erreur. Autrement dit, tant que l'âme s'identifiera à l'esprit et au corps qu'elle anime, tant qu'elle s'assimilera les plaisirs et les douleurs qui leur sont propres, il sera vrai de dire que toute action éloigne cette âme de sa fin. Mais, en fait, l'âme peut se dépouiller de son ignorance; et le système que nous étudions a précisément pour but de lui en faire connaître le moyen.

Voilà donc la synthèse de la rétribution morale; il nous faut maintenant en examiner les éléments. Et d'abord quelle est la nature de cette ignorance initiale qui empoisonne toute la vie? L'âme, nous dit-on, méconnaît sa vraie nature. C'est donc qu'il y a nature et nature; plus que cela: il y a existence et existence. Nous touchons à la fameuse théorie de la «triple existence» dont la notion est requise de qui veut comprendre le système Védanta, car l'ignorance originelle consiste en ce que l'âme méconnaît sa véritable existence. «L'existence est de trois sortes, nous dit le texte, vraie, pratique et apparente. L'existence vraie est celle de Brahma, l'existence pratique est celle de l'éther et [de ce qu'il contient], l'existence apparente est celle de la nacre et autres [apparences] semblables[1] . . .» Le mot est à remarquer: il s'agit de trois sortes d'existence et pas seulement de trois manières d'être comme serait l'existence du corps mortel et de l'esprit immortel. Le Védanta s'en prend à la notion même d'existence[2]. Ne lui opposez pas le dilemme classique: une chose est ou n'est pas; il vous répondrait: votre énumération est incomplète, il y a un moyen terme. Car ou bien une chose existe ou bien elle n'existe pas, ou bien, sans exister, elle peut, grâce à l'ignorance, paraître comme si elle existait, et cela de deux façons différentes (que nous expliquerons bientôt).

---

[1] *Védānta-Paribhāsha* p. 18 (édition de Dharmaraja Dikshita, Calcutta 1769).
[2] Refutation of the Hindu Systems p. 115.

D'où il conclut qu'en dehors de la non-existence pure, il y a place pour trois sortes d'existence. Nous allons voir comment il les explique. Selon la méthode orientale ce sera moins prouvé qu'illustré par des métaphores, et les figures employées nous permettront de constater que tout porte sur une méprise entre ce qui paraît et ce qui est, ou encore entre l'ordre matériel et l'ordre intellectuel.

Il y a donc trois existences, dont deux, dans notre sens du mot, ne sont pas. La première, l'existence vraie, appartient au seul Brahma d'après le vers fameux auquel se rattache le système: «*ekam eva advitīyam;* il y a Un seul être, pas un second». Disons pour simplifier que c'est, à peu de chose près, la notion de l'être absolu telle que nous la concevons. Que sera la seconde? Rappelons-nous ce qui a été exposé plus haut. Sous l'impulsion de l'ignorance l'âme s'est identifiée à ce qui était distinct d'elle, et elle en est venue pour son malheur à désirer, et, pour satisfaire ses désirs, à agir. Ceci posé, le philosophe hindou poursuit: toute cette activité de l'âme est un effet de l'ignorance d'après la définition de l'action donnée plus haut. Or l'ignorance c'est quelque chose qui n'est pas, puisque c'est la privation de quelque chose. Donc les effets, comme la cause, sont quelque chose qui n'est pas. Donc toutes ces actions et les effets qui en découlent sont ce qui n'est pas. Mais par ailleurs, dire «c'est ce qui n'est pas» c'est affirmer en un certain sens que cela est, car si absolument rien ne correspondait à cette expression, on ne pourrait plus la prononcer en toute vérité. Par conséquent, tout en étant ce qui n'est pas, actions et effets ont cependant une certaine existence, existence fausse et non réelle assurément mais que l'ignorance nous présente comme vraie dans la vie ordinaire et pratique. Nous dirons donc que ces choses ont une existence pratique. Cette théorie, on le pressent, suffira pour faire passer tout ce monde matériel hors du domaine de la réalité réelle, selon le mot consacré.

Reste une troisième existence, non réelle elle aussi, et qui sert à limiter l'existence pratique en la précisant. On pourrait croire au premier abord que la seconde existence s'identifie avec la vie du rêve. Le Védanta pense autrement. Le rêve entre dans le domaine de l'existence apparente. «Pratique» et «apparente» ont ceci de commun que toutes deux sont des existences fausses qui nous apparaissent comme vraies. Mais trois choses les rendent fort différentes. D'abord l'existence pratique est le fait de tout ce monde extérieur et visible, tandis que l'existence apparente ne s'y trouve qu'accidentellement, quand, par exemple, quelqu'un, par erreur appelle argent ce qui est de la nacre; ce n'est pas toute nacre que tout le monde prend pour de l'argent. En second lieu les choses d'existence pratique tirent précisément leur nom de ce qu'elles ont une valeur pratique dans la vie ordinaire; or ceci n'a jamais lieu pour les choses d'existence apparente. Qui s'est jamais servi de l'argent que par erreur il a vu dans la nacre? Enfin ces deux existences ont des causes diverses; l'ignorance originelle est seule cause de l'existence pratique; l'existence «apparente» dépend en outre d'erreurs accidentelles, de défauts particuliers[1].

[1] «Un défaut est cause d'une notion fausse, une vertu d'une notion juste. Les défauts sont dits multiples, telle, par exemple, la bile qui cause la jaunisse» (*Bhāsha-parichheda* 130e couplet).

De ces notions sur la «triple existence» nous pouvons conclure que l'ignorance originelle dont nous nous occupons est précisément l'erreur que commet l'âme en s'identifiant à une existence qui n'est pas la sienne. Deux choses caractérisent cette erreur, la méconnaissance de sa propre existence et l'assimilation d'une existence étrangère à sa nature.

Partant du fait que cette erreur provient de l'ignorance, le Védantin en conclut immédiatement que l'ignorance n'est pas un simple défaut de connaissance mais encore un agent d'erreur. Et là dessus il bâtit tout un monde d'influences pernicieuses dues à cette ignorance[1]. Elles sont renfermées dans un texte sacré devenu familier à tout Védantin, mais dont l'auteur est inconnu[2]: «En un demi distique je vais révéler ce qui est contenu en des millions de volumes: Brahma est vrai, le monde est faux, l'âme est Brahma et rien autre». En ces quelques mots nous retrouvons toute la théorie moniste du Védanta que nous avons déjà rencontrée dans sa forme plus concise: «Il y a Un seul être, pas un second». Mais ici on nous dit en outre comment cette unité doit s'expliquer. Deux êtres — l'âme et l'univers — semblent la contredire: le Védantin nous affirme que cette distinction n'est qu'apparente et qu'elle est l'œuvre de l'ignorance. Suivons-le.

L'âme, ou plutôt l'*atman*, c'est Brahma. Qu'est-ce à dire? Dans le seul système Védanta on se trouve en présence de plusieurs réponses, mais elles peuvent se réduire à deux: l'*atman* est ou bien un élément inoculé pour ainsi dire dans l'organe interne ou bien une réflexion de Brahma dans cet organe. Il faudrait encore de longues explications pour mettre au clair ce qu'est cet organe interne; mais il suffit pour le moment de dire qu' il remplit à peu près l'office de l'âme — *forma corporis* — chez nous: c'est ce qui fait et distingue la personnalité. Et donc, par son office même, il est du domaine de l'existence pratique, car être un tel, être limité par la personnalité ne peut appartenir à l'ordre des vérités vraies et réelles; le texte est explicite: «Il y a un seul être, pas un second.» L'organe interne est donc, dans l'ordre des existences pratiques, la triste cage où l'élément Brahma est enfermé et déçu par l'ignorance. Et cette ignorance active garde si bien la prison que l'infortunée particule, toute divine qu'elle est, n'est pas de taille à se libérer elle même. Mais alors Brahma, Dieu, n'est qu'un composé d'imperfections et d'impuissances partielles? Ce n'est pas ainsi que le Védanta en juge. Ces imperfections et ces impuissances, nous dit-il, ne sont pas plus que la cause qui les produit; or l'ignorance est ce qui n'est pas, quelque chose de fictif; donc ces imperfections sont fictives, donc la particule Brahma n'est prisonnière qu'en fiction, donc elle ne souffre, elle ne transmigre que

---

[1] Les Védantins sont loin d'être d'accord sur la nature de cette ignorance, mais ils en font tous non seulement une illusion mais encore la cause de l'illusion. Le *Védanta Paribhasha* affirme positivement que l'illusion est faite de trois *gunas* (qualités ou manières d'être). Quant à son origine la difficulté est plus grande encore. Ils n'osent pas dire que l'ignorance ait été créée, car «le réel ne peut pas créer l'irréel». Ils sont donc obligés de la faire co-éternelle avec Brahma et ils se sauvent en même temps du dualisme en rappelant que l'ignorance est «ce qui n'est pas». C'est donc un fantôme éternel et un éternel tyran.

[2] Rational Refutation p. 127—128.

fictivement[1]; bref, tout cela n'est qu'un rêve, mais un rêve qui dure de toute éternité, puisque l'ignorance existe et n'a pourtant pu être causée par Brahma[2]. Ainsi donc l'ignorance, chose fictive de toute éternité, a, de toute éternité, fictivement torturé et torture encore fictivement des milliers et des millions de particules Brahma! Mais au milieu de tout cela, l'élément Brahma reste immuable, impassible de l'impassibilité même de Brahma: tous ses désirs, en effet, et les actes qu'ils inspirent sont affaire de fiction, et la fiction ne peut pénétrer dans le domaine des choses «réellement réelles». Voilà donc notre vie ici-bas: un rêve vertigineux *ab æterno!* Et quand le jour viendra enfin[3] où l'âme se reconnaîtra elle-même, elle quittera cet état de rêve, ou plutôt — pour sauvegarder son immutabilité — l'état de rêve la quittera. Alors sans conscience d'elle-même puisqu'elle n'aura plus un «moi» différent de Brahma, elle sera Brahma, c'est-à-dire, esprit dont l'essence est existence, intelligence et joie[4]; vide, du reste, de toute qualité, de tout acte et de toute conscience personnelle; de qui on ne peut dire ni qu'il sait tout ni qu'il peut tout, pas plus qu'on ne peut affirmer le contraire; n'ayant ni commencement ni fin; immuable et indéfectible; défini par le mot le plus vaste et le plus vague du langage humain: CELA. Voilà la genèse de l'*atman* particulier et de sa captivité: être éternel si on considère sa nature, éternel aussi dans son état de prisonnier enchaîné au tourbillon des existences éphémères. Ce n'est qu'en apparence qu'il est distinct de Brahma, puisqu'il n'en diffère que par ce qu'on pourrait nommer le capuchon formé sur lui par la vie pratique, lequel disparaît comme un songe dès que, par la vraie connaissance, l'*atman* parvient à se rendre compte qu'il était jusque là prisonnier. De ce qui précède le Védantin conclut que la multiplicité des âmes n'infirme pas la théorie moniste.

Dans cette explication dont le but était d'affirmer l'identité réelle de l'âme avec Dieu (ou de l'*atman* particulier avec l'*atman* absolu), il faut du moins rendre au système cette justice qu'il reconnaît dans l'homme un élément transcendant et bien supérieur au monde de la matière. Dans son erreur même il semble deviner quelque chose du mystère ineffable de la grâce divine dans l'âme et cette note le distingue singulièrement du pessimisme hégélien. Mais autant le Védanta exagère la nature de l'âme, autant il déprécie celle de l'univers: si l'une est dieu, l'autre n'est rien[5] ou à peu près. Nous savons, en effet, que le monde extérieur est entièrement rejeté dans le domaine non-réel de l'existence pratique p. 1037. Or ce monde escamoté est précisément le champ où s'exerce et

---

[1] *Viveka-chūḍāmaṇi*, ouvrage attribué à Sankara Acharya.

[2] Toutes ces explications, on le voit, supposent que l'ignorance est quelque chose de positif quoique d'une nature opposée à celle de Brahma. C'est ainsi que le *Sankshepa-sārīraka* dit que dans le cas d'un ignorant, l'ignorance n'est pas de son essence, et il ajoute: «L'ignorance ne peut être causée que par l'ignorance». (Nehemiah Goreh, p. 185.)

[3] Ce jour, en effet, doit arriver pour toute âme, car quelque longue que soit la période des transmigrations, le système ne la suppose pas sans fin. Toute âme finira par se reconnaître elle-même, et alors elle se délivrera du fruit de ses œuvres.

[4] «*Sachchitananda*». Notez la forme abstraite; il serait faux de dire que le Dieu absolu est un être existant, intelligent et heureux.

[5] Voir p. 1031, note 1 et p. 1035, note 4.

s'applique exclusivement la loi de la rétribution morale. Quand le Védantin redit son texte: «Le monde est faux», il y inclut à la fois et l'ordre physique et l'ordre moral, l'*atman* excepté; et donc les hommes et l'univers matériel d'abord, puis, en outre, *Iswara,* le Dieu Créateur, l'élysée des justes et l'enfer des réprouvés; bref tout ce qui fait l'ensemble de nos connaissances naturelles et surnaturelles. Pour comprendre comment le Dieu créateur lui-même n'en est pas exclu, il nous faut revenir à la notion du Brahma absolu que nous avons donnée plus haut p. 1038. Ce Brahma est l'être absolu, absolument vide de toute activité; il est CELA. N'ayant aucune activité il ne peut créer; il ne créera jamais s'il ne change. Changera-t-il? Dieu ne peut changer, mais on peut le changer: un paralytique — la comparaison n'est pas du Védanta — ne peut s'habiller, mais on peut l'habiller. C'est l'ignorance éternelle qui intervient pour «revêtir» Brahma d'une forme distincte, et, d'impersonnel et vide, il devient personnel et actif. Mais du coup, il entre dans le domaine pratique, ou plutôt, ce n'est pas CELA qui y pénètre mais la personnalité dont CELA est affublé. Tel un individu de chair et d'os placé entre une lampe et un écran est une ombre chinoise pour les spectateurs placés de l'autre côté de l'écran. L'ignorance fait l'office de lumière projectrice. Ce n'est là pourtant qu'une image très inadéquate: l'individu n'est projeté en ombre que parce qu'il est lui-même une forme; le Brahma empirique au contraire est une forme ajoutée par l'ignorance à CELA; la forme, dans le premier cas est projetée, dans le second elle est créée. Le Brahma empirique est donc une personnalité d'ordre pratique que l'ignorance a bâtie sur l'absolu. Il est le concept que, sous le nom d'*Iswara,* se font du vrai Brahma ceux qui sont dans les chaînes de l'existence pratique. Etre fictif, ce dieu ne peut produire que du fictif, et donc la création qui est son œuvre n'est qu'une illusion.

Monde illusoire et sans réalité, moins vrai que les ombres projetées sur l'écran: tel est le milieu dans lequel nous écoulons notre existence éphémère, dont personne ne sortira avant d'avoir payé toutes ses dettes, mais dont tous sortiront infailliblement après un temps plus ou moins long. Et pourtant ce même monde fictif est, nous dit-on, identique au Brahma absolu! Etrange contradiction! La preuve nous est fournie par un exemple souvent répété. De même que par erreur un homme peut prendre pour un serpent ce qui en réalité n'est qu'une corde, ainsi nous appelons monde ce qui en réalité est Brahma. Et de ce que la corde est appelée serpent qui dira qu'elle ait subi la moindre transformation? Concluez donc que lorsque vous voyez le monde vous voyez identiquement Brahma. Et c'est ainsi que l'être absolu est cause matérielle illusoire de l'univers. Il est le soubassement sur lequel l'ignorance survenant bâtit tout un monde fantastique. Tout pourtant n'est pas fantastique: la superstructure n'est pas tellement opaque qu'elle ne laisse percer quelque chose du soubassement. Le Védanta, en effet, divisant en cinq classes tout ce qui constitue l'univers — existence, intelligence, joie, nom et forme, — nous avertit que les trois premières appartiennent à Brahma et les deux dernières sont le fruit de l'illusion[1], de même que l'existence du

[1] *Vedāntā paribhāshā* p. 36.

serpent se confond avec celle de la corde tandis que son nom et sa forme sont le résultat de l'illusion. Voilà donc établie — par une série de raisonnements faux et contradictoires que nous ne nous arrêtons pas à réfuter — la nature illusoire du monde naturel et surnaturel. Tout est fictif sauf l'*atman* absolu et ses éléments enchaînés dans le monde des ombres. Nous avons dit pourquoi et comment ces éléments étaient enchaînés; il nous reste à exposer comment ils peuvent se délivrer: c'est là que nous trouverons le mécanisme de la rétribution morale.

B. La Rétribution, son mécanisme.

L'*atman* particulier, être vrai, se faisant illusion sur sa propre nature qui, elle, nie toute qualité, toute impression et toute activité, — s'est laissé émouvoir par des illusions qu'on nomme plaisir et douleur au point d'agir pour satisfaire ses désirs. Voilà le grand mal: l'*atman* a agi sous l'impulsion de causes illusoires. Remarquons bien la nature exacte de ce mal. Plusieurs pourraient à première vue trouver dans ce principe une ressemblance avec nos idées: ne disons-nous pas nous aussi que c'est un mal pour notre âme d'agir par des motifs indignes d'elle? La ressemblance n'est qu'apparente; en fait il y a contradiction. Dans un cas c'est le motif, dans l'autre c'est l'effet de l'acte qui fonde la moralité. Pour nous l'âme fait le mal uniquement parce que sciemment elle agit par des motifs indignes; la punition est une conséquence, elle ne constitue pas la moralité de l'acte. Pour le Védanta l'*atman* fait le mal uniquement parce que tel acte — volontaire ou non — posé par tel motif, entraîne des conséquences fâcheuses; et donc la conséquence constitue la moralité. Le voleur fait mal non parce qu'il vole mais parce qu'il se laisse prendre; ou bien — car le Védanta suppose un état si bien policé que pas un délit ne passe impuni — le voleur fait le mal non parce qu'il vole mais parce qu'il pose un acte qui sera infailliblement puni. Tel est le principe fondamental de la morale hindoue, telle la loi du *karma*.

Le *karma*, mot sanscrit qui tend à s'européaniser, signifie proprement action, mais il est pris ici dans le sens d'une influence prédéterminante que toute action entraîne avec elle. Essentiellement il exprime donc la causalité — *vis causalis* — dont toute action est douée: de ce que telle action est posée par l'homme certains effets suivront nécessairement. Il ne s'agit pas ici de la dépendance intrinsèque que la logique affirme dans l'effet vis à vis de sa cause; c'est plutôt l'affirmation — non prouvée, cela va sans dire — que toute action, par le seul fait qu'elle est posée pour satisfaire un désir, et nullement parce qu'elle est voulue, produit nécessairement un fruit moral dont l'agent aura à subir les conséquences. Ce fruit est infaillible, pourvu que la condition soit remplie; il est appelé moral en ce sens qu'il est la rétribution mathématiquement exacte (en plaisir ou en peine) que l'acte a méritée, mais nullement dans le sens que la volonté y a quelque part. Inévitable ce fruit n'est pourtant pas perçu immédiatement: tous les fruits d'une vie vont s'accumulant sans cesse pour être épuisés — en partie du

moins — dans une autre existence[1]. Partant de ce fait que le Karma est absolu et que l'atman particulier est seul[2] à épuiser tous les fruits accumulés, le Védanta en conclut qu'il lui faudra des milliers de vies pour parvenir au terme et anéantir tous ses fruits, de même qu'il conclut à des milliers d'existences antérieures du fait des inégalités de la vie présente[3]. Remarquons l'expression: «anéantir les fruits bons ou mauvais de ses œuvres», tout comme on épuise un bol de lait ou de tisane amère.

Quand on en vient à l'application de la loi du *karma* on se trouve en présence de deux faits contradictoires. D'une part, et le sens commun et la religion hindoue elle-même font une distinction entre les actions bonnes et mauvaises; ils affirment la récompense des premières autant que le châtiment des secondes. L'Hindouisme a son élysée dans la lune, où les justes jouissent du fruit de leurs bonnes œuvres. Par ailleurs, le système nous a montré que l'action était de sa nature immorale en tant que par ses fruits elle retardait l'acquisition de la fin dernière. Actions bonnes et mauvaises d'une part, action intrinsèquement mauvaise de l'autre, — comment concilier ces deux choses? Le Védanta nous fait entendre que seul il peut y parvenir, car la solution ne se trouvera que dans la notion de la triple existence dont il a le secret. Il se tient pour ainsi dire sur la ligne de partage des êtres et c'est de là qu'il juge. Essayons de nous mettre un instant à ses côtés et de ce poste d'observation examinons le champ moral qui s'étend devant nous. Voici par exemple un vulgaire mortel qui ne connaît encore d'autre existence que celle où il se meut et par conséquent se débat tant bien que mal dans le cercle fermé des existences pratiques. C'est du reste un très honnête homme. Il rencontre un pauvre affamé mourant de faim. Saisi de pitié il lui fait l'aumône. Voilà une action: que vaut-elle moralement? Appliquons les principes Védantins: il a agi sous l'influence de l'ignorance, c'est notre supposition puisqu'il ne connaît que la vie pratique donc son âme s'est faussement identifiée avec son esprit et son corps, ce qui est évident puisqu'il a cédé à un sentiment de pitié envers ce malheureux. Et alors comment trancherons-nous ce cas de morale? A-t-il bien fait ou mal fait? — L'un et l'autre, répond le Védanta. D'abord rigoureusement parlant — selon l'ordre réel des choses — il est clair

---

[1] Les actes de l'homme sont de trois sortes — accumulés, courants, et fructifères Les «accumulés» sont tous les actes posés dans les existences antérieures et dont les fruits n'ont pas encore été perçus; les «courants» comprennent toute la série des actes posés dans l'existence actuelle. Enfin les actes «fructifères» sont cette partie des actes accumulés qui portent leur fruit dans l'existence actuelle; c'est eux qui déterminent l'existence, sa durée, sa dose de bonheur et de malheur, de prospérité et de misère. Ceci explique pourquoi l'Hindou est absolument convaincu que tout malheur qui lui arrive est inévitable, qu'il lui est dû et qu'il ne peut rien faire pour s'en préserver.

[2] L'idée d'un Médiateur divin ne fait pas partie du système proprement dit. Elle ne vint que plus tard.

[3] Au fait ce sont ces inégalités de la vie qui ont donné lieu au système. C'est parce que les heureux et les malheureux existent que le védanta affirme la nécessité d'existences antérieures qui expliquent le fait. L'Hindouisme est beaucoup trop égoïste pour comprendre la solidarité de toute la race que comporte la chute du premier homme et ses conséquences universelles.

qu'il a mal fait puisque l'acte pèche par son origine en ce que l'âme l'a fait sien. D'un autre côté, esclave de l'ignorance, elle ne pouvait même pas songer à faire autrement. Par conséquent, vu sa condition actuelle, il a bien fait de donner l'aumône au mendiant et il aurait mal fait de le maltraiter. Mais en conclusion quelle note morale donnerons-nous à son acte? A la lumière du Védanta elle doit être double: si pour juger cet acte nous nous plaçons dans l'ordre réel, sans aucun doute l'acte est immoral car il retarde de la fin dernière; si dans l'ordre pratique, l'acte sera bon. Donc pratiquement bon mais réellement mauvais, telle est la note. Si cette morale est étrange ses conséquences sont funestes, car, sans parler de la liberté humaine qu'elle détruit, vertu et vice se distinguent à peine l'une de d'autre dans leurs effets, malgré cette apparence de rétribution inexorablement adéquate à la nature de chaque acte. Qu'on en juge. Supposons deux âmes encore aux prises avec l'ignorance; un juste qui a passé une longue vie en bonnes œuvres et un scélérat qui a rempli une vie également longue de crimes odieux. La fin arrive pour tous les deux. Quelle sera leur destinée? Le Védanta place bien un élysée dans la lune pour le premier et réserve des châtiments pour le second, mais au fond cette différence est très accessoire. Ce qui importe par dessus tout, la libération finale est aussi éloignée pour l'un que pour l'autre; l'un et l'autre aura une longue rétribution à subir. La rétribution de l'un sera, il est vrai, en jouissance, et celle de l'autre en souffrance, mais enfin tous les deux sont également enchaînés dans l'ordre de l'existence pratique et illusoire. Que gagne le juste à avoir des chaines d'or au lieu des chaînes de fer reservées au scélérat? Rien, sinon qu'il a plus de chances d'aimer ses chaînes et par là de s'attarder encore plus longtemps dans son voyage vers le terme. Et quand ce stage de bonheur ou de malheur est achevé, les deux âmes seront relancées dans le tourbillon des existences militantes, car il est entendu qu'aucun stage de rétribution n'épuise jamais jusqu'au bout tous les fruits acquis. C'est donc à recommencer.

Tout ceci nous mène dans un dédale d'où il semble que l'*atman* ne puisse jamais se dégager. Fatalement devenu de toute éternité la victime de l'ignorance il paraît bien que c'est pour toujours, puisque, quoiqu'il fasse, il accumule toujours des rétributions; il a toujours à subir et il ne parvient jamais à subir jusqu'au bout. Qui le délivrera de cet affreux cauchemar? Le Védanta s'offre a lui comme un libérateur, non qu'il veuille subir pour lui, — ce n'est que plus tard que l'idée d'un Médiateur surgira dans l'Inde[1], — mais, comme tous les systèmes hindous, il prétend lui enseigner le moyen de se délivrer lui-même.

L'*atman,* dit-il en principe, doit secouer l'ignorance qui l'opprime, et pour cela le moyen unique et infaillible c'est l'acquisition de la vraie connaissance: il faut que l'*atman* se reconnaisse lui-même et se prenne enfin pour ce qu'il est, c'est-à-dire, un élément-*Brahma, Brahma* lui-même, en un mot *Dieu.* Mais comment passer de l'ordre pratique à l'ordre réel? Tout le

[1] Il est certain que le Christianisme existait déjà dans l'Inde quand fut adoptée l'idée d'un Médiateur. Faut-il y voir une dépendance quelconque? les documents historiques trop rares ne permettent pas de l'affirmer encore.

problème est là pour celui qui croit à la «triple existence». On pourrait donc à bon droit demander comment l'âme, victime impuissante, se déclanchera elle-même pour poser le premier des actes dont la série doit la délivrer de son geôlier. Mais le Védanta ne se pose pas la question — et pour cause! Il passe directement à l'acquisition pratique de la fin dernière telle qu'il la conçoit et débute par un principe qui pourra étonner. Nous avons vu que l'homme vivant agit et par là s'enchaîne. Mais voici que le Védanta ajoute que de tous les êtres — dieux, hommes ou bêtes — en qui réside l'élement Brahma, l'homme est seul en état de parvenir à sa fin parce que seul il agit! D'un côté l'homme agit et il s'enchaîne; de l'autre, l'homme agit et il se sauve. Sans nous arrêter à la contradiction, voyons le sens de cette dernière assertion: tout être qui participe de Brahma mais qui n'est pas encore parvenu à son terme, doit nécessairement ou agir ou subir. Comme homme il agit d'abord, car il se façonne pour ainsi dire sa prochaine existence par toute la série des actes «fructifères» qu'il pose, mais il subit aussi car son bonheur ou son malheur actuel est le résultat des vies antérieures. S'il n'est pas homme il ne peut que subir, car il est alors dans une période de rétribution pure et simple. Suivons donc cet être à son stage d'homme et voyons comment, d'après le Védanta, il peut arrêter le cours de ses transmigrations. Je transmigre, dit le Védantin, parce qu'il me reste encore des fruits de vies antérieures à épuiser; et tout en les écoulant, je pose infailliblement des actes nouveaux; — voilà le principe général. Mais supposez que je trouve un moyen de vivre et d'agir sans que mes actes produisent de fruits, en d'autres termes, supposez que je parvienne à stériliser mes œuvres. J'obtiens par le fait même un double avantage: d'abord je vis et par là j'épuise les fruits anciens, je me débarrasse de mes chaînes; par ailleurs je n'en forge pas d'autres, puisque mes actes ne fructifient plus. J'arrive donc ainsi à rétablir la balance de mes comptes et quand il ne reste plus rien, que le vide est fait, je suis libéré. Tel est le résultat auquel aboutit notre système.

Au reste, n'y atteint pas qui veut. Le mécanisme de la libération implique dans son genre une perfection bien extraordinaire, qui pour nous semblerait impossible et contre nature. Il faut tendre, en effet, à n'être plus flatté par ce qui plaît ni offusqué par ce qui répugne, et cela dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral; à ne jamais agir en vue de la récompense soit ici-bas, soit dans l'élysée. En un mot il faut parvenir à l'indifférence absolue, non cette indifférence de volonté dans les choses indifférentes d'elles-mêmes, si justement recommandée dans le christianisme, mais indifférence de sentiment et d'impressions jusqu'à rendre le corps de l'homme insensible au froid et à la chaleur, et son cœur aussi incapable de désirs que d'aversion. Plus encore il faut en arriver à ce point que tous nos actes eux-mêmes deviennent intrinsèquement indifférents, de sorte qu'il n'y ait plus pour nous ni vertu ni péché, quelle que soit d'ailleurs la beauté ou l'infâmie objective de ces actes!

Ce n'est là que le terme négatif qui dispose l'*atman* à se reconnaître lui-même. Il est clair qu'un pareil programme répugne à la presque — sinon à l'entière — totalité des humains. Le Védanta, qui s'en rend parfaitement

compte, ajoute donc que tous les hommes ne peuvent pas, et, qui plus est, ne doivent pas y aspirer indistinctement. Il se sauvait ainsi d'une impopularité fatale. Sans doute le terme final est le même pour tous, mais tous n'y sont pas appelés en même temps. Il y a dans l'existence actuelle, des situations sociales qui ne permettent pas aux individus la tendance directe vers cette fin[1]. Autrement dit, à cause de l'impossibilité où se trouve la grande majorité des hommes de tendre directement vers une fin si extraordinaire, le Védanta a soin d'ouvrir une double voie, celle de la connaissance et celle des œuvres. Très rares sont à chaque époque les élus de la première, mais tous les autres peuvent pénétrer par la seconde. La voie des œuvres est formulée dans les mantras védiques et dans les Brahmana: c'est celle que suivent tous ceux dont la religion consiste à amasser des mérites par les prières et les sacrifices, c'est-à-dire tous ceux pour qui la «triple existence» est encore un secret.

Cette division des deux voies, notez-le bien, ne signifie nullement que l'une et l'autre mènent à la libération. Seule la première peut le faire, parce que seule elle brise les chaînes. Mais la seconde peut au moins faire aboutir à une série de retributions en jouissance dans les prochaines métempsycoses, jusqu'à ce qu'enfin ces «jouisseurs» deviennent à leur tour aptes à entrer dans la voie de la connaissance. Celle-ci est donc, somme toute, l'unique sentier qui mène au salut. Elle comprend plusieurs degrés que nous ne ferons qu'indiquer: l'étude des *shastras* est indispensable, mais l'intelligence de ces livres sacrés requiert elle-même la clarté de l'esprit et la pureté du cœur.

Pour obtenir cette double qualité — ou plutôt ce double vide — on recommande les sacrifices, les aumônes et la répétition incessante de quelques syllabes sacrées, surtout le *OM*[2]. Mais tout cela doit être fait sans le moindre désir de récompense sous peine de voir le moyen tourner en obstacle. Quand l'aspirant aura atteint ce degré, dit le texte, il méditera, il méditera encore, et ainsi il obtiendra la connaissance de l'*atman*[3]. Fixité du regard, immobilité absolue, et jusqu'à la suppression du souffle doivent accompagner cette méditation laborieuse sous peine de méditer en vain. Pourtant, même quand ces conditions sont remplies, le succès n'est pas encore infaillible, car, en dernière analyse, il faut que l'*atman* veuille bien se mani-

---

[1] L'Hindou a donc ainsi devant lui une vie et même des milliers de vies durant lesquelles il a le droit et le devoir de ne pas se troubler de sa fin dernière, bien sûr qu'elle arrivera infailliblement en son temps — la même pour tous. Pas n'est besoin de faire remarquer tout ce qu'une telle doctrine présente d'immoral.

[2] De toutes ces pratiques, remarque Mr. Oltramare (p. 117), celle qui est exaltée comme la plus efficace, c'est la méditation dirigée sur la fameuse syllabe nuptique *OM*. A l'origine ce mot n'était qu'un des cris qui accompagnent les formules du sacrifice .... Peu à peu elle parut être la concentration du sacrifice, la quintessence du Veda. Cri dénué de sens et d'étymologie, sans attache, par conséquent, avec une famille de mots qui, par son voisinage même, aurait limité son emploi, on a pu y mettre, on y a mis tout ce qu'on a voulu .... Ainsi le Kathaka Upanishad fait de *OM* le symbole de Brahman: «Le mot que tous les Védas enseignent, le mot que disent toutes les austérités, le mot auquel aspirent tous ceux qui entrent dans la vie religieuse, ce mot, je le résume dans la syllabe *OM*. Car, en vérité, cette syllabe c'est Brahman; en vérité c'est la chose suprême. Quand on la connaît, quoique ce soit qu'on désire, on l'obient» (2, 15).

[3] *Tattwa-Kaumudi* p. 55.

fester et il ne veut pas toujours. En le supposant d'humeur le terme peut enfin être atteint, terme qu'on goutera en cette vie par de longues extases, aussi longtemps que durent encore les fruits accumulés qui ont tissé l'existence actuelle. Ce terme est moins une connaissance que l'identification du sujet pensant avec l'objet connu, selon le mot de la *Kena-Upanishad* (11): «celui-là seul conçoit l'*atman* qui ne le conçoit pas; quiconque le conçoit ne le conçoit pas». Mais dans cette intuition qui ne manque pas de profondeur la philosophie hindoue semble passer ses pouvoirs, et elle retombe dans sa médiocrité en comparant la félicité finale à un sommeil profond que nul rêve ne vient troubler.

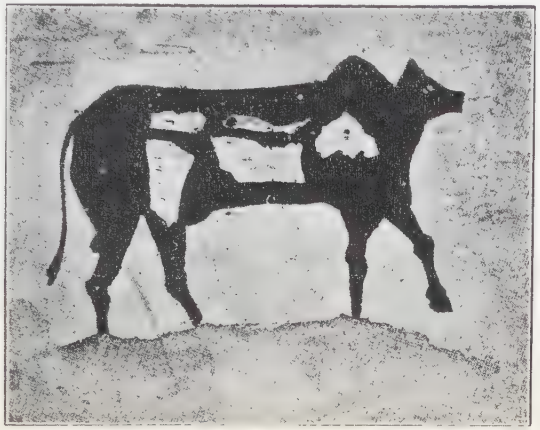
Mais c'est après la mort surtout que l'initié profitera de sa découverte, si l'on peut appeler ainsi le triste sort qui l'attend. La chaîne des métempsycoses est bien brisée, il ne renaîtra plus; il n'a plus qu'à s'abîmer dans son éternel lui-même. Comment cela se fait-il? La question n'est pas résolue, et on le conçoit! Tandis que les uns lui donnent sa part d'une espèce de conscience universelle très vague de Brahma, d'autres, plus fidèles, ce semble aux textes des Upanishad, laissent l'*atman* particulier se perdre sans retour dans l'Etre absolu, vide de toute personnalité et de toute conscience. Il devient CELA dans toute son indétermination. Il était difficile, croyons-nous, de trouver après un si pénible cauchemar un plus triste réveil.

1/4 natürl. Grösse. Nr. 1.

1/2 natürl. Grösse. Nr. 2.

1/2 natürl. Grösse. Nr. 3.

1/2 natürl. Grösse. Nr. 4.



1/2 natürl. Grösse Nr. 5

1/2 natürl. Grösse. Nr. 6.

Höhlenmalereien in Natal (Taf. I).

Marianhill 1905. Nr. 1

Buschmann-Malerei.

Nr. 2

Buschmann-Malerei (Taf. II).

Marianhill 1894.

Buschmann-Malereien in den Drakensbergen (Taf. III).

Buschmann-Malereien aus Natal.

Von **Br. Otto**, O. C. R., Marianhill.

Einige englische Meilen von dem Natalstädtchen Bulwer liegt unsere Missionsstation Reichenau. Unweit dieser erheben sich die Drakensberge, welche eine Anzahl von Höhlen in sich schließen, die früher von Buschmännern (auf Zulu: *Abatwa*, die Kleinen) bewohnt gewesen sein müssen. In einer dieser Grotten, die einige Stunden von der Station entfernt ist, wurden Wandmalereien aufgefunden. Leider kann ich den Namen der Höhle heute nicht angeben; denn sie hat wohl sicher zur Buschmannzeit einen solchen geführt, scheint aber bei den heutigen umwohnenden Zulu keine besondere Bezeichnung zu tragen. Sie wurde im Jahre 1893 bis 1894 besucht und in ihren gut beleuchteten Teilen photographiert. Was die Bilder selbst anlangt, so sind sie auf den nackten, rohen grauen Sandstein gemalt. Mit guter Muße und sehr sorgsam ausgearbeitet, stellen sie durchaus keine flüchtige Arbeit dar, und verdanken wohl zeitvertreibender Laune ihre Entstehung.

Ein Bild (Taf. I, Nr. 1), die Wiedergabe eines Pferdes, ist rot, aus Ockerfarbe hergestellt und weniger gut gebunden; der Maler hat wahrscheinlich das Maß des Bindemittels zu gering bemessen. Die übrigen fünf der (Taf. I) mitgeteilten Malereien sind in schwarzer Farbe ausgeführt, die sehr gut anhaftet und in kaltem Wasser unlöslich ist. Nr. 2, 4 und 6 stellen Krieger und Kampfszenen dar, Nr. 3 eine Antilopenjagd, Nr. 5 eine nicht näher bestimmbare Tierart. Das rote Pferd befindet sich jetzt im Museum von Marianhill, die anderen Stücke wurden ebenfalls ausgehauen und gelangten durch Vermittlung des hochwürdigen Herrn Zimmermann in das Schullehrerseminar von Feldkirch in Vorarlberg.

Als weitere Belege für Buschmann-Malereien aus den Drakensbergen seien Taf. II, Fig. 1 (Reiter), Fig. 2 (Elefantenjagd), und Taf. III (Tierherde) beigefügt. Am Reiterbild (Taf. II, Fig. 1) fällt auf, daß die menschliche Figur blasser und verwischter erscheint; vielleicht ist das Pferdebild jünger und erst später der älteren Figur „angepaßt" und mit ihr verschmolzen worden.

Meine Nachforschungen, ob auch eingeritzte Zeichnungen vorkommen, sind noch nicht abgeschlossen, aber es ist die allgemeine Ansicht der von mir befragten Patres, daß sie existieren. Der Eingeborene Mapalala sagte selbst: „Die Buschmänner (*Abatwa*) nehmen einen harten Stein und mit diesem ritzen sie Bilder in einen weicheren Stein (Fels)."

Beim Feststellen der heutigen Verbreitung der Buschmänner in unserem Gebiete stieß ich auf verschiedene Ansichten. Die befragten Patres und Brüder

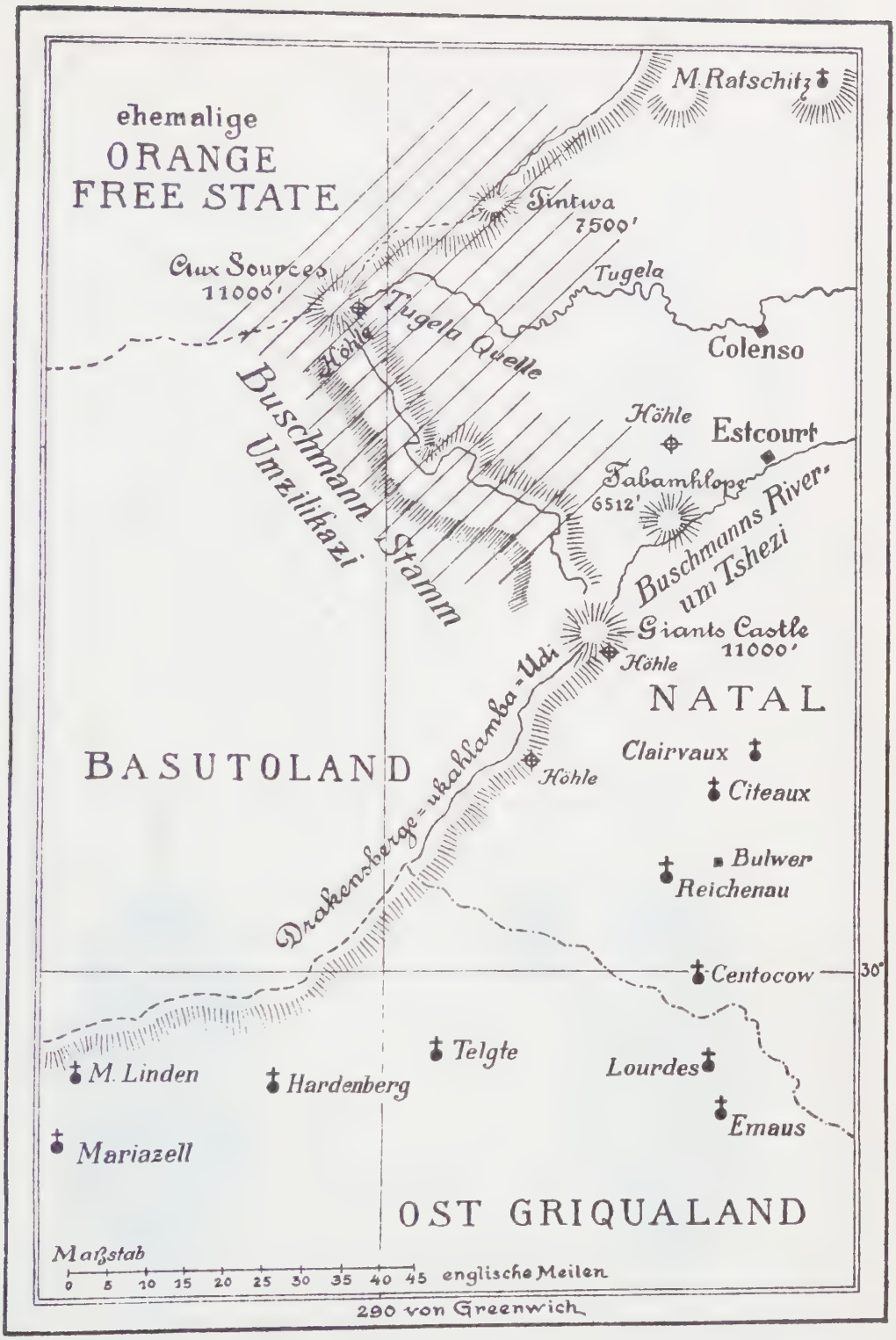
sind der Überzeugung, daß hier kein Buschmann mehr vorkomme. Br. Misael hat Buschleute (darunter eine Frau) bei Telgte und Mariazell gesehen; dieselben standen bei holländischen Farmern in Dienst. Die Buschleute von Reichenau wurden beiläufig im Jahre 1870 von dem Zulu-Unterhäuptling Sakayedwa vertrieben. Der Zulu Hermann Gwala, 20 Jahre alt (Heimat *Taba mhlope* = Berg weiß), sagte, daß „oben, über dem *Taba mhlope*, noch ein Buschmannstamm mit dem Namen Umzilikazi sitze". Gelegentlich der Jagd u. dgl. kämen diese Leute auch mit Zulu zusammen; einige derselben verstünden Zulu, wohnten zwischen den Znlu und wären *abantu abahle* (Leute, welche gut sind). Gwala ist im Besitze eines Stückchen Felles von einem kleinen Tiere; das Fell wird angezündet und der Rauch eingesogen, da er ein Mittel gegen Kopfschmerz sein soll. Er hat das Fellstückchen von seinem Bruder erhalten und dieser von Leuten, welche diese „Medizin" (*umuti*) von den Buschleuten beziehen. Der ganze Handel muß innerhalb der letzten sechs Monate stattgefunden haben. Der Zulu Ndhlovo hat Buschmänner jenseits der Drakensberge im Orange Freestate gesehen. In Natal muß alles Steuer bezahlen und ein „verstecktes Wohnen" gibt es nicht mehr, wohl aber könnte es sein, daß die Regierung den Buschmann einfach als „Native" behandelt. Sicher ist, daß die meisten jungen Zulu vom Leben und Treiben der Buschmänner zu erzählen wissen, aber selbst nie einen gesehen haben. Über Buschmannsgräber konnte ich noch keine bestimmten Nachrichten erhalten.

Die beigegebene Karte dürfte ein ungefähres Bild geben, doch ist hier jedenfalls das eingezeichnete Buschmannsrevier mehr „inselartig" aufzufassen, in dem Sinne, daß in den höchsten Bergen des Udi-Gebirges ein Rest derselben erhalten blieb.

Kehren wir nach diesem Exkurse noch einmal zu unsern Bildern (Taf. I, Nr. 2, 4, 6) zurück, so ist es sicher, daß die abgebildeten Kämpfer keine Zulu sind. Bei dem offenbaren Geschicke des Malers, darzustellen, was nur immer beliebte, verbunden mit einer sehr guten Beobachtungsgabe, ist es auffallend, daß nirgends ein Größenunterschied der Personen durchgeführt ist: es kann sich also nicht um Kämpfe zwischen Buschmännern und Zulu handeln, da der rasseechte Zulu gewöhnlich 6 Fuß hoch ist. Ein Beweis, daß die Bilder keine Zulukrieger wiedergeben, ergibt sich auch aus dem gänzlichen Fehlen des charakteristischen Zuluschildes. Für die Ansicht, daß die Zulu erst in jüngerer Zeit in Zululand und Natal eingewandert sind, liegt also hier ein direktes Bilderdenkmal vor. Wir geben, um dies noch deutlicher vor Augen zu führen hier eine Darstellung der heutigen Zuluwaffen — Keule, Schild und Spieße — wieder (Taf. IV).

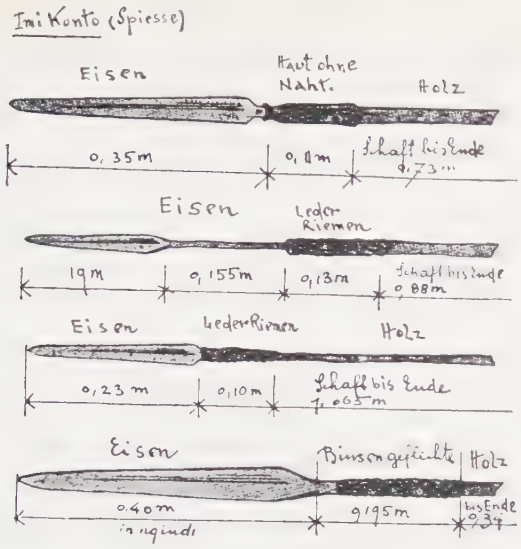
Die Keule (*iwisa*) wird aus einem Scheit Holz ausgearbeitet. Die Größe des Schildes ist variabel. Der mitgeteilte Schild mag eine gangbare Sorte repräsentieren.

Der Zuluschild wird aus einer guten Ochsenhaut geschnitten. Der Schnitt wird so gewählt, daß der Schild gut in der Farbe wirkt. Um den Schild zu verstärken, werden zwei Reihen Einschnitte (4 bis 5 *cm* breit) in denselben gemacht. Durch diese Einschnitte wird flechtweise ein weiterer Hautstreifen geschoben. Diese Streifen (*imigabelo*) haben regelmäßig eine abstechende

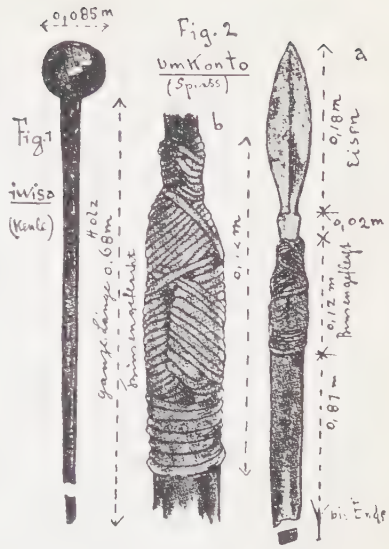


Br. Otto.

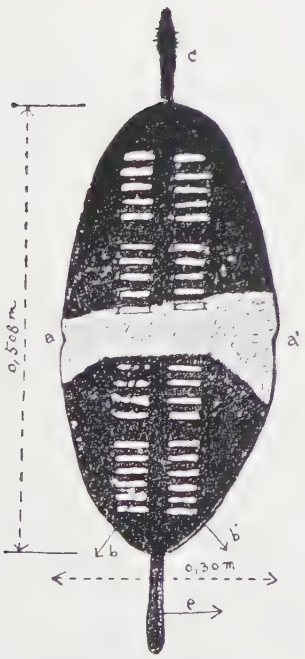
Gebiet der Umzilikazi.



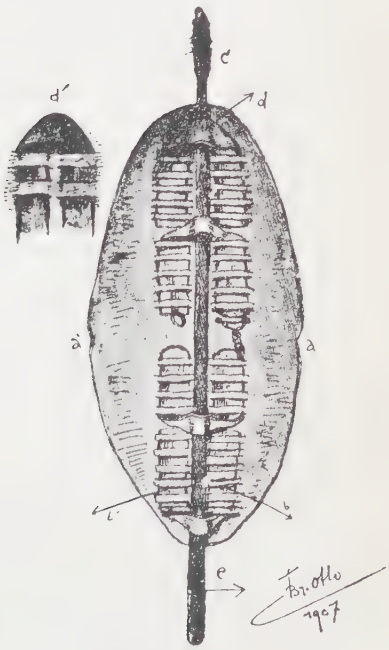
Spieße.



Keule und Spieß.



Zuluschild (Vorderseite).



Zuluschild (Rückseite).

Zuluwaffen (Taf. IV).

Farbe. Ist der Schild schwarz, so wird der Streifen weiß gewählt oder umgekehrt. Die Streifen werden auf der Rückseite des Schildes so gefaltet, daß ein S ock hindurchgesteckt werden kann. Dieser Stock macht den Schild unbiegsam und dient zugleich als Handhabe. Das obere Ende des Stockes ist häufig (anscheinend zwecklos) mit einem Hautstreifen umwickelt, wahrscheinlich infolge einer abergläubischen Vorstellung. Ich konnte aber in dieser Hinsicht nichts Zuverlässiges ermitteln. Die Namen für den Schild und seine Einzelheiten sind folgende:

Schild = *isihlangu.*
Kleiner Schild = *irau.*
Schild mittlerer Größe = *umbumbuluzo.*
Großer Schild = *irubelo.*

Die kleinen Ausschnitte *a, a'* heißen *amehlo* (Augen). Die eingesteckten Streifen (*b, b*) und (*d, d*) heißen *imigabelo.* Die umwickelte Stelle *c* am oberen Ende des Stockes *e* heißt, wie die umwickelte Stelle am Spieße, *ingulati.* Das Gewicht eines Schildes dürfte $2^1/_2$ *kg* betragen.

Die Klingen der Spieße wurden vor Jahrzehnten von den Zulu aus selbstgewonnenem Eisen geschmiedet. Heute werden wohl sämtliche Spießklingen aus altem Abfalleisen hergestellt. Die Form der Klingen variiert zwischen den Formen der hier dargestellten Spieße. Die Klinge wird auf einem Stock aus Holz befestigt und an der Verbindungsstelle (*ingulati*) mit einem Flechtwerk von Binsengras (*utshumo*) oder einem Lederriemen, einem Stück Haut, gegen Ausborsten gesichert.

Der Name für Spieß ist *umkonto,* Mehrzahl *imikonto.* Eine kleinere Sorte heißt *innqindi,* Mehrzahl *izinnqindi.*

Der Spieß wird gelegentlich auch geworfen.

Die alte Religion der Tschetschenen.

Nach einer Abhandlung von **Baschir Dalgat**, von **A. Dirr**, München.

(Schluß.)

Geister- oder Dämonenglauben. — Der Tschetschene kennt *Dshin's*, *Schaitan'e* und *Ilbis'e*. Sie sind wahrscheinlich durch das Christentum und den Islam eingeführt worden oder, was noch wahrscheinlicher, neue Benennungen für schon früher gekannte übernatürliche Wesen. Die Bergtschetschenen haben davon übrigens weniger präzise Begriffe als die der Hochebene. Die Schaitan'e sind die Feinde der Engel, mit denen sie sich immer im Kampfe befinden. Ein paar Sagen, in welchen solche Wesen eine Rolle spielen:

Der Urahne der Bewohner von Charpoj hatte eine riesige Flinte, fast wie eine Kanone, die ihm von der Obrigkeit abgenommen wurde. Er war ein sehr bemerkenswerter Mann. Eines Tages befand er sich auf der Heumahd. Als er sich nun einmal umsah, bemerkte er, daß hinter ihm ein „Teufel" mit einer hölzernen Sense mähte; die Fersen standen ihm nach vorne. Er (der Charpojer) blieb sofort stehen; der Teufel auch. Dann fing er an, aus Gras einen Strick zu drehen; der Teufel machte ihm's nach. Dann band sich der Charpojer den Strick um den einen Fuß und tat als bände er ihn sich auch um den andern; der Teufel tat dasselbe, band sich aber beide Füße fest. Nun sprang der Mann auf, riß sein Messer heraus und rasierte dem Teufel den Kopf. Wem das nämlich gelingt, der bekommt den Teufel in seine Gewalt. Der Teufel ist übrigens starrköpfig und tut nie, worum man ihn bittet, sondern immer das Gegenteil. Nun wandte er sich an den Charpojer und fragte: „Soll ich mit meinem Ochsen[1] ins Larser Tal gehen und dort ein Stück von dem Megis-orsk-Baum[2] holen? Oder soll ich Wasser holen und eine Mühle bauen wie es noch keine gegeben hat?" In seiner Freude vergaß der Charpojer, ihm das Gegenteil dessen was er wollte zu befehlen und sagte: „Geh und bau eine Mühle". Der Teufel aber holte natürlich ein Stück von dem Megis-orsk-Baume; er hatte sich selbst und seinen Ochsen vor das Holzstück gespannt, um es zu ziehen. Nech Charpoj geht es aber ziemlich steil hinauf und beim Aufstiege wurde der Teufel todmüde. Er rief Leute zu Hilfe, aber niemand kam. Dann rief er in das Nachbardorf Dechurkidshi hinüber, aber wieder umsonst. Da schrie er in der Richtung nach dem Aul Gousty; abermals vergebens. Als der Ochse sah, daß sein Herr ganz kraftlos geworden war, zog er ihn zu einem in der Nähe befindlichen Stein. „Was tust du?" fragte der Teufel. „Das ist ein guter Stein," antwortete der Ochse. „Vielleicht will sich

[1] Des Teufels Ochs kann alle Sprachen, weil er „heilig" ist.
[2] Man macht daraus Knutenstiele.

jemand ein Haus bauen, dann kann er ihn brauchen. Drum will ich ihn mitnehmen." Der Teufel aber sagte: „Möge zwischen Dechurkidshi und Charpoj ewige Blutsfeindschaft sein! Und möge den Leuten von Gousty Essen fehlen (für die Gäste nämlich), wenn sie es nicht aus Charpoj holen! Und kein Tier soll mehr Kraft in den Schultern haben als der Ochse und nie soll ein Strauch größer werden als das Baumstück, das wir da ziehen!" Nach diesen Worten verbarg sich der Teufel unter dem Steine. Seit jener Zeit existiert endlose Feindschaft zwischen Charpoj und Dechurkidshi. Und wenn jemand sich auf jenen Stein setzt, geschieht ihm sicher etwas Übles.

Am meisten verbreitet bei allen Tschetschenen ist der Glaube an Dshinnen. Auf der Hochebene gibt es gute und böse Dshinnen; erstere sind „Genien" der Mohammedaner, letztere solche der Christen. Beide Arten stehen sich feindlich gegenüber. In Itschkerien sollen die Dshinnen (nach Ippolitov) in der Mitte zwischen Engeln und Teufeln stehen. Sie haben Zutritt im Himmel, wo sie aber mitunter Dinge erlauschen, die nicht für sie bestimmt sind. Sternschnuppen sind Sterne, welche die Engel nach denjenigen Dshinnen werfen, die am Throne des Höchsten Geheimnisse erlauscht haben. Diese Geheimnisse teilen sie dann ihren irdischen Freunden mit. Aber ihre Freundschaft ist für den Menschen nichts Gutes; sie führt fast immer zu Wahnsinn. Man glaubt deshalb, daß Idioten und Geisteskranke mit Dshinnen in Verbindung stehen. In der ganzen Tschetschnia zeigt man dem Reisenden Örtlichkeiten (meist einsame, düstere Stellen), wo der Wanderer gewöhnlich Dshinnen antrifft. Man kennt auch Leute, denen ein Dshinn die Kinnbacken oder den Mund verrenkt hat usw. Der Glaube an die Dshinnen ist so stark, daß viele fest überzeugt sind, mit solchen zusammengetroffen zu sein. Ein ganz intelligenter Ingusche, der so manches erlebt und gesehen hatte, lesen und schreiben konnte und ein gläubiger Muselman war, versicherte D., er habe auf dem Wege von Wladikavkas nach Nasran Dshinnen am Rande eines Waldes gesehen. Sie hatten Soldatenuniformen an und rote Mützen auf. Sie tanzten fröhlich um ein Feuer, schlugen den Takt mit den Händen dazu und luden ihn ein, näherzukommen und mitzumachen. Er aber ließ sich nicht erschrecken, sprach ein Gebet, schoß seine Pistole ab und — sofort verschwanden die Dshinnen. (Gebet und Schuß sind ausgezeichnete Mittel, um sie loszuwerden.) Die Tschetschenen sind weit davon entfernt, den Dshinnen irgend welche Verehrung zu erweisen, fürchten sie aber ein wenig. Folgende von dem Inguschen Badyl Bokov erzählte Sage enthält Interessantes über den Dshinnenglauben.

Ahmed war ein Jäger, der vom Ertrage seiner Jagden ein ganzes Dorf von 300 Seelen unterhielt; man nannte ihn „Tugend". Eines Tages traf er auf der Jagd nicht ein einziges Tier. Als er bei der Rückkehr sich vor dem Abendgebet zur Waschung anschickte, sah er am Ufer des Baches zwei Schlangen — eine weiße und eine schwarze — die miteinander kämpften. Die schwarze blieb Siegerin. Schnell beendete Ahmed sein Gebet, nahm sein Gewehr und schoß auf die schwarze Schlange, verfehlte sie aber und traf die weiße. Sie stöhnte auf wie ein Mensch und versteckte sich. Ahmed verstand jetzt, daß die beiden Schlangen Dshinnen waren. Das war an einem Donnerstag geschehen. Es stellte sich heraus, daß die weiße Schlange die Tochter des

Königs der muselmanischen Dshinnen war, die schwarze aber der Sohn des Königs der christlichen Dshinnen, der die andere vergewaltigen wollte, was ihm aber nicht gelang. Die weiße Schlange kam hinkend nach Hause. Ihr Vater frug sie: „Warum hinkst du?“ Sie antwortete: „Ahmed, den man ‚Tugend‘ nennt, saß am Flusse und sagte: ‚Meine Kugel muß heute noch etwas treffen. Da ist eine Schlange, auf die will ich schießen‘“. Aber, daß der Sohn des christlichen Dshinnenkönigs sie vergewaltigen wollte, das verschwieg sie. Nun sagte ihr Vater: „Morgen ist Freitag, da kommt Ahmed unbedingt in die Moschee. Wenn er wieder herauskommt und seine Schuhe anziehen will, wird seine Seele in der kleinen Zehe seines rechten Fußes sitzen. Geh du morgen in die Moschee, krieche in seinen rechten Schuh und beiß ihn in die kleine Zehe. Davon wird er sterben und du bist gerächt.“ Die Tochter begab sich in das Dorf, in dem Ahmed lebte, verwandelte sich in eine Schlange und verbarg sich in der Moschee. Ahmed aber kam an diesem Tage später als gewöhnlich und sah recht bekümmert aus. „Warum kommst du heute so spät?“ frug man ihn, „du kommst doch sonst früher als alle andern“. „Brüder! Mir liegt ein schwerer Kummer auf dem Herzen. Als ich gestern . . . (Folgt die Erzählung des Abenteuers mit den Schlangen.) Mir liegt es auf dem Herzen, daß ich einen mahommedanischen Dshinn verletzt habe, denn wie soll ich um Verzeihung bitten?“ Das hörte die Schlange und dachte: „Sieh, wie es ihm um mein Blut leid ist! Nein, erst muß ich meinem Vater erzählen, wie es war, denn so kann ich ihn nicht töten.“ Sie flog also nach Hause, fiel vor ihrem Vater auf die Knie und erzählte ihm alles. Dann sagte ihr Vater: „Nimm mein Pferd, ziehe ein Männerkostüm an, reite zu ihm hin und führe ihn mir her!“ Als sie nun an seinem Hof angekommen war, rief sie: „Ist Ahmed zu Hause?“ Ahmed kam heraus und fragte: „Was willst du?“ „Komm mit mir!“ Ohne ein Wort zu sagen, setzte sich A. aufs Pferd und ritt mit ihr weg. „Erinnerst du dich, wie du gestern die schwarze Schlange töten wolltest und die weiße trafst?“ frug sie A. „Die weiße war ich, die Tochter des Königs der mahommedanischen Dshinnen, die schwarze — der Sohn des Königs der christlichen Dshinnen. Mein Vater will dir ein Geschenk dafür machen, daß du mich vor der Vergewaltigung geschützt hast. Er wird dir Pferde und Vieh anbieten, nimm aber nichts, sondern sage: Ich will nichts; spucke mir dreimal unter meine Zunge!“ Beim Könige der Dshinnen angekommen, wurde A. drei Tage lang bewirtet. Als er heimreiten wollte, zeigte ihm der König seine Pferde- und Viehherden und sagte: „Nimm soviel du willst!“ Ahmed antwortete, er brauche nichts davon. „Ja, was willst du denn?“ frug der König. „Wenn du mir danken willst,“ sagte A., „spucke mir dreimal unter die Zunge!“ Das geschah und von diesem Augenblicke an verstand A. nicht nur alle menschlichen, sondern auch alle tierischen Sprachen. Er verabschiedete sich nun und ritt heim. Auf dem Wege übernachtete er an einem Orte, wo die Schafherden von zehn seiner Dorfgenossen weideten. Die Hirten freuten sich ob seiner Ankunft und schlachteten jeder ein Schaf. Es war eine dunkle, stürmische Nacht. Da hörte A. plötzlich, wie Wölfe draußen miteinander abmachten, daß sie in dieser Nacht alle Schafe erwürgen und aufessen wollten. Ein grauer Hund, der unbeachtet in einer Ecke lag, antwortete: „Heute ist Ahmed-

Tugend bei uns; für den haben wir Schafe geschlachtet. Wenn ich von dem Fleisch nur ein Stückchen abbekomme, so gebt acht!" Als man nun A., wie es Gewohnheit ist, auf einer Schüssel ein ganzes gesottenes Schaf brachte, sagte er zu den Hirten: „Na, Brüder, ruft mal den Hund daher!" „Ach, Ahmed, wie kannst du nur solche Dinge sagen?" antworteten die Hirten, „das ist ein alter Hund, dem wir abends nie was zu fressen geben". „Ja, deshalb will ich ihn auch füttern," sagte A., „deshalb nennt man mich ja auch Tugend, weil ich die Starken achte und die Schwachen schütze". Man führte ihm also den grauen Hund zu. Ahmed schnitt ein Stück von dem Schafe ab, warf es dem Hunde zu und sagte: „Na, Grauer, friß!" Danach wurde die Bouillon aufgetischt. Dann legte man sich schlafen, der Graue aber ging auf Wacht. Nachts griffen vierzehn Wölfe die Herde an, der Graue aber erwürgte sie alle, legte sie um sich herum und schlief selbst ein. Als die Hirten am Morgen sahen, was geschehen war, sagten sie zu Ahmed: „Wenn du gestern den Hund nicht gefüttert hättest, hätten die Wölfe jedem von uns mindestens zehn Stück Schafe umgebracht; nimm also von jedem zwei zum Geschenk". Ahmed wollte nicht annehmen, aber schließlich willigte er ein. Man ließ die Schafe aus und sagte zu Ahmed, er solle wählen. Das erste Schaf rief seinem Lamm, das hinter den andern drein kam, zu: „Wir gehen voran und weiden das beste Gras; darum sind wir so glatt. Du aber nimmst bloß, was wir übrig lassen, darum bist du so mager." „Das Glück folgt dem Hausherrn," sagte das Lamm, „es geht ihm nicht voran, ich bin das Glück des Hausherrn, darum bleibe ich auch immer hinten!" Dieses Lamm — und nur dies — nahm sich A., und es war so fruchtbar, daß er zehn Jahre lang nicht mehr auf die Jagd zu gehen brauchte, weder für sich selbst, noch für die andern.

Der häusliche Herd. — Der Herd (die Feuerstelle mit Kessel und der Kette, an der letzterer hängt) ist heilig, von Gott selbst gewählt und unverletzlich. Sogar die Asche und der Rauch an der Decke werden mit einer gewissen Ehrfurcht behandelt. Je mehr Kessel in einem Geschlecht oder einer Familie, desto stärker und geehrter ist sie. Nach Laudaev soll bis vor kurzem der Gebrauch geherrscht haben, sich im Falle häuslichen Unglücks den Kopf mit einem Kessel zu bedecken; beim Tode des Hausherrn gingen die Frauen mit über den Kopf gestülptem Kessel aus dem Hause zum Zeichen dessen, daß niemand mehr da sei, für den sie Feuer und Wasser hüten, niemand mehr, der am Herde Opfer bringen könnte. Es ist ein solcher Todesfall auch für die früher Verstorbenen fatal: sie hungern jetzt und sind nackt und arm und müssen sich wie Bettler Nahrung von andern erbetteln.

So ist also die Existenz und das Glück eines ganzen Geschlechts eng mit dem häuslichen Herd verbunden. Der Hausherr wnft jeden Tag vor dem Mahl die besten Teile des Essens ins Herdfeuer und bittet Gott um Glück. Der Schutzgeist des Herdes heißt *Seli;* ihm ist der Mittwoch (genannt *Ker-Seli*) geweiht: es ist eine Sünde, am Mittwoch jemandem auch nur das kleinste Kohlenstückchen vom Herde weg abzugeben, man darf auch Feuer und Asche nicht anrühren[1].

---

[1] An andern Tagen darf man die überflüssige Asche wegwerfen, muß aber einiges davon zurück an den Herd tragen.

Mit dem Kultus des häuslichen Herdes sind viele Akte des Lebens verbunden. So bei der Verheiratung eines Mädchens. Kasbyk erzählt darüber folgendes: Früher versammelten sich im Hause der Braut die Freundinnen der letzteren und die Gäste; man zündete das Herdfeuer an und der „Schafer" des Bräutigams (später eine Freundin der Braut) führte die Braut, deren Gesicht verdeckt war, dreimal um den Herd. Die Freundinnen sangen ein Lied, in dem sie für die Braut Fruchtbarkeit erbaten, und zwar möge sie so fruchtbar sein, wie die Asche des Herdes, die sich jeden Augenblick vermehrt, daß sie ihrem Manne „anhänglich" sein möge wie der Rauch (an den Deckenbalken) usw. Dann nahm der „Schafer" die Kette in eine Hand, die Hand der Braut in die andere und schüttelte dann die Kette zum Zeichen, daß das Band zwischen der Braut und dem häuslichen Herde zerrissen wäre. Dann packte einer aus dem Gefolge des Bräutigams die Braut und trug sie hinaus, wofür er von der Jugend weidlich ausgeschimpft und geprügelt wurde.

Die größte Rolle aber spielten Feuer und Kette in Blutrachehändeln. Das Blut eines Verwandten mußte unbedingt gerächt werden, der Mörder von der Hand eines Verwandten des Ermordeten fallen. Nur dann konnte man sich der Rache entziehen, wenn es gelang, sich in die Familie des Ermordeten aufnehmen zu lassen. Der Mörder sucht sich heimlich der Mutter seines Opfers zu nähern und seine Lippen (mit oder ohne ihre Einwilligung) auf ihre Brust zu legen (d. i. ihre Milch zu trinken). Gelingt ihm dies, wird er Milchbruder des Ermordeten und entgeht so der Rache. Dasselbe Ziel erreicht er, wenn es ihm gelingt, die Herdkette im Hause seines Opfers zu fassen. Jeder Mörder, der in ein beliebiges Haus flüchtet und dort die Herdkette packt, stellt sich damit unter den Schutz des Hausherrn (eigentlich des Herdes), der ihn nicht verraten kann, sich aber seinerseits der Rache der Verwandten des Ermordeten aussetzt[1].

All das deutet darauf hin, daß der Kultus des häuslichen Herdes eng verbunden ist mit dem Ahnenkultus. Letzterer aber zeigt sich besonders frappant in der Art und Weise des Schwörens, zu dem jetzt übergegangen werden soll.

Schwur. — Eine besonders gefürchtete Weise zu schwören heißt *du.* Pototzkij teilt schon mit, daß die gewöhnlichste Art, eine Schuld einzutreiben, folgende war. Man ging zu einem Verwandten des Schuldners und erklärte ihm: „Der und der schuldet mir so und so viel, sorge dafür, daß diese Schuld bezahlt wird, sonst schlachte ich über dem Grabe deiner Verwandten einen Hund." Eine solche Drohung genügte, um sofort Genugtuung zu erhalten. Achriev und Kasbyk behaupten, man glaube, daß der auf dem Grabe ge-

---

[1] Ein drittes Mittel, der Blutrache zu entgehen, ist folgendes: Der Mörder, der sich Haupt- und Barthaare hat lang wachsen lassen, begibt sich ohne Waffen und in zerrissenen Kleidern auf den Friedhof zum Grabe des Ermordeten und läßt die Verwandten des letzteren wissen, daß er in völliger Verzweiflung auf dem Grabe seines Opfers liege und Gott um Verzeihung anflehe. Bis zur Ankunft der Verwandten des Ermordeten, die absichtlich lange zögern, liegt der Mörder mit seinen Verwandten auf dem Grabe, schlägt sich mit Fäusten und weint. Es wäre eine Schande, eine so demütige Bitte abzuschlagen. Die Dorfältesten bemühen sich, dem Mörder Verzeihung zu erwirken. Die Verwandten des Ermordeten kommen dann auf den Friedhof und dort geht die Versöhnung vor sich.

schlachtete Hund von den Verstorbenen verzehrt werden müsse. Kovalevskij ist jedoch anderer Meinung: „Der Ingusche hat den ursprünglichen Sinn des Schwures beim Hunde entstellt, indem er die altiranische Ansicht von der Reinheit des Hundes mit der mohammedanischen von der Unreinheit desselben verwechselte". Es ist aber durchaus nicht ausgemacht, daß die Tschetschenen bei den alten Iranern Anleihen gemacht haben, und eine von Kasbyk mitgeteilte Variante des Schwures bestätigt eher Achrievs Ansicht. Hier die Variante: Wenn jemand einen anderen im Verdacht hatte, einen Diebstahl oder sonst ein Verbrechen begangen zu haben, so wandte er sich an den vermutlichen Täter mit der Aufforderung, sich durch einen Eid zu reinigen. Der Angeklagte mußte dann seine Frau oder seine Mutter mit einem Hunde zum Kläger schicken. Letzterer ging der Abgesandten entgegen und sagte: „Wenn dein Mann (resp. Sohn) schuldig ist, so soll dieser Hund euren Verstorbenen als Nahrung dienen". Bei diesen Worten schlug der Kläger den Hund mit der Schneide seines Säbels. War der Beklagte wirklich schuldig, so gestanden seine Mitschuldigen (meistens Verwandte) die Schuld ein.

Man schwor auch beim Grabe seiner Vorfahren. Kasbyk sagt, man habe zu dieser Schwurart dann seine Zuflucht genommen, wenn man mit der oben beschriebenen nichts erreichen konnte. Der Besitzer des gestohlenen Gutes versah sich mit Branntwein und Schaffleisch und lud dann den vermutlichen Dieb mit all seinen (des Diebes) Verwandten zu sich, bewirtete sie und begab sich dann mit ihnen zu seinem Familien-*Kasch*, wobei er von bewaffneten Verwandten begleitet wurde. Dann hängte sich der des Diebstahls Verdächtigte seinen *Dau* (ein Reisigkorb zum Transportieren des Strohs) auf den Rücken, worauf man den *Dau* mit verschiedenen Sachen anfüllte: Schaufeln, Hacken, Besen, weiblichen Handarbeiten u. dgl. Dann sprach der Bestohlene folgende Worte: „Sonne, Mond und N. N. (Name des geachtetsten Mannes) in dieser Welt und N. N. in jener Welt (Name des geachtetsten Verstorbenen)! Seid Zeugen, daß du (zum vermutlichen Diebe gewandt) mir schwörst, daß du nichts von dem bei mir geschehenen Diebstahl weißt. Wenn du aber selbst der Dieb bist und falsch schwörst, so mögen unseren Verwandten, so in diesem *Kasch* ruhen, alle die Erinnerungsfeiern zunutze kommen, die du und deine Voreltern für die deinen veranstaltet hast. Mögen deine Ahnen die Untergebenen der meinen werden und mögest du mein und meiner Verstorbenen Diener werden. Wenn du aber unschuldig bist, möge dir Gott verzeihen!"

***Erda's, tssu's:* Schutzgötter. Die Art ihrer Verehrung.** — Die Tschetschenen haben eine Menge von Schutzgöttern. Es gibt Stammes-, Gau-[1], Dorf- und Geschlechts- (Familien-) Schutzgötter. Bei den Tschetschenen heißen sie *erda*, bei den Inguschen *tssu;* einige *tssu* werden aber auch *erda* und *dela* (*dele*) genannt[2]. Der Unterschied zwischen den einzelnen Schutzgöttern ist

[1] Ich übersetze mit „Gau" den russischen Ausdruck *selskoie obschtschestwo*, eigentlich „Landgemeinschaft". Es sind das administrative Gemeinschaften aus etlichen Dörfern zusammengesetzt. (Anm. d. Übers.)

[2] Das Wort *erda* findet sich leider weder bei Uslar noch bei Schiefner (in deren linguistischen Arbeiten über das Tschetschenische). Das Wort *tssu* übersetzt Uslar (der es *ts'u* schreibt) so: Gott bei den heidnischen Tsehetschenen, den man unter der Gestalt einiger Felsen, Haine,

kein hierarchischer, sondern besteht nur darin, daß die einen eben ein kleineres Wirkungsgebiet haben als die anderen. Der Geschlechtsschutzgeist z. B. beschützt ein ganzes Geschlecht (Familie) oder mehrere Geschlechter und straft jeden Störer der Solidarität einer Familie. Der Dorfschutzgeist scheint nur eine Erweiterung des Geschlechtsschutzgeistes zu sein; die Rolle des Schutzgeistes wurde um so umfassender, je mehr sich die Grenzen seiner Machtsphäre ausdehnten. Und diese dehnte sich aus parallel mit der Ausdehnung der sozialen Gruppen: die soziale Einheit, die Familie (das Geschlecht) vergrößerte sich eben dadurch, daß zwei oder mehrere solcher Einheiten sich zusammentaten, bis später ganze Gauverbände (s. S. 1055, Note 1) sich bildeten. Diesem Stadium der Entwicklung entspricht z. B. auch die Tatsache, daß jetzt schon nicht mehr der Herd, sondern die Heiligtümer die Asyle in Blutracheaffären bilden.

Alle älteren Götter der Tschetschenen haben ihre Heiligtümer (Opferstellen), die bei den Tschetschenen *elgyts* heißen. Manchmal bringt man die Opfer allerdings auch an anderen Stellen dar und im Chamchin-Gau an hochgelegenen Stellen, bei den Friedhöfen, wo zu diesen Zwecken viereckige Steinsäulen aufgerichtet sind. Unten in der Säule ist auf der Ostseite eine kleine Nische eingelassen, in welche der Betende ein Wachskerzchen stellt und seinen Kopf hineinschiebt, nachdem er sich auf die Knie niedergelassen hat. Das geschieht bei Nacht und die ganze Zeremonie beschränkt sich auf Kerzchen, Gebet und Kopfhineinschieben. Die *elgyts* gleichen den *kasch;* sie sehen aus wie kleine Hüttchen mit zwei Türchen, von denen das eine nach Norden, das andere nach Osten geht. (Es gibt auch welche mit nur einem Türchen.) In diesen *elgyts* findet man nur Hörner der Opfertiere und weiße Zeichen, genannt *nytsch*, mitunter auch Hirsch-, Steinbock- und Wildziegenhörner, die von Jägern zum Dank für geleistete göttliche Hilfe geopfert werden[1]. Sie sollen vor langer Zeit gebaut worden sein; Geister (*taram, dshin*) sollen den Erbauern im Schlafe die Orte gezeigt haben, wo sie zu errichten wären. Wie in Ossetien, so sind auch in der ganzen Berg-Tschetschnia die *elgyts* zu Zeiten der Königin Tharnara (siehe oben) erbaut worden (nach Kasbyk und Ganish). Die alten Leute erinnern sich nicht, von ihren Urgroßvätern je etwas vom Bau eines neuen *elgyts* gehört zu haben. (In Ossetien heißen die *elgyts: dzuar.*)

Die Ortsschutzpatrone tragen meist den Namen der von ihnen beschützten Aule. Aus den Gegenständen, die man in den *elgyts* gefunden hat, ist zu

---

Steine u. dgl. verehrt; das Wort hat nicht den allgemeinen Sinn „Gott". *dēle* übersetzt er mit „Gott" und fügt das Beispiel *dāla kchuellina duinie* = Gott hat die Welt erschaffen, bei. Bei den jenseits der Hauptkette lebenden christlichen Tschetschenen, den Tsower Thuschen (oder wie sie sich selbst nennen Bats [Schiefners: Thuschen]), heißt *dal* Gott. (Anm. d. Übers.)

[1] Ähnliche Steinbauten sind im ganzen zentralen Kaukasus verbreitet, bei den Osseten, Chersuren und Thuschen. Ein ähnliches Hüttchen, wie oben beschrieben, habe ich auch in Transkaukasien, im Udinerdorfe Warthaschen gesehen. Der Ort, wo es liegt, heißt *khala tsitsik* (= die große Blume oder die großen Blattern? Die Blattern werden in Transkaukasien Geistern, Engeln zugeschrieben, die bei den Georgiern z. B. *batonebi* = die Herren heißen!) Es muß dort ehemals eine Kirche gestanden haben. *Khala tsitsik* liegt in einem Walde, etwas abseits von Warthaschen, am Abhang eines Berges. In dem Hüttchen, das vom Rauch der Kerzen ganz geschwärzt war, lagen zur Zeit meines Besuches ein paar Schüsseln und ein hölzerner Löffel. (Anm. d. Übers.)

schließen, daß man sich an die *tssu* mit den allerverschiedensten Angelegenheiten wendete.

Einmal im Jahre versammelten sich die Bewohner eines bestimmten Auls zuerst am Heiligtum (Kultusstätte) oder an dem dem Patronen geweihten Orte, übten dort ihren Kult aus und brachten Opfer Am Vorabend schlachtet jede Familie ein Schaf, braut Bier und Schnaps und stellt die *tegum* (*tekym*) genannte Opferspeise dar. Am Tage der Feier bringt jede Familie gegen Mittag an den bestimmten Ort auf runden Holzbrettern Fleisch und vier Brote (den *tegum*), von welchen eines unbedingt dreieckig[1] sein muß. Vier junge als Ordner erwählte Leute tragen die Provisionen an einen bestimmten Ort, teilen das Volk in Gruppen zu je fünf Mann ein und teilen dann die Vorräte aus, wobei sie mit den vorne sitzenden alten Leuten anfangen Dann nimmt einer der Greise, der in dem zu befolgenden Ritus Bescheid weiß, ein Brot und einen Schafskopf in die eine, ein Glas Bier oder Schnaps in die andere Hand und spricht mit lauter Stimme ein an den *tssu* des Auls gerichtetes Gebet. Er bittet darin um Regen, um Wohlergehen, Schutz vor ansteckenden Krankheiten für Mensch und Vieh u. dgl. So wie er mit dem Gebet zu Ende ist, gibt er von dem, was er in Händen hat, einem der jungen Leute zu kosten, der dabei andächtig seine Kopfbedeckung abnimmt. Damit ist das Rituale zu Ende und es fängt ein allgemeines Fest an, an dem indessen die Frauen nicht teilnehmen.

Der Glaube an die Heiligkeit und die Kraft der *tssu* war so stark, sagt Kasbyk, daß jemand, der einen Eid schwören sollte und nur im geringsten an seiner Sache zweifelte, sich auf keinen Fall entschloß, beim Heiligtum eines *tssu* zu schwören. Achriev sagt daß jemand, der beim *tssu* einen falschen Eid schwor, von den Inguschen als ein von allen Heiligen verfluchter Mensch angesehen wurde, und es war ein Zeichen von Unglück, wenn man einen solchen Meineidigen traf: Reisende nahmen lieber einen anderen Weg oder kehrten nach Hause zurück, als daß sie sich einer solchen Begegnung ausgesetzt hätten. Kasbyk fügte hinzu, daß man ein *elgyts*, bei dem eben ein Eid geschworen wurde, floh; Arbeiter verließen ihre Arbeit, Hirten trieben ihr Vieh weg; man fürchtete sich vor der Möglichkeit eines falschen Eides und

[1] Ich möchte hier (ich glaube zum ersten Male) auf die große Rolle hinweisen, die das Dreieck in den mythologischen Vorstellungen der Ostkaukasier (vielleicht auch der Westkaukasier) spielt. Das Dreieck ist mir immer und immer wieder begegnet. Ich erwähne nur vorübergehend seine häufige Verwendung in der übrigens so armen Ornamentik der Daghestaner (auf Holzschnitzereien z. B.) und in weiblichen Schmuckgegenständen. Außerdem findet es sich aber an Gegenständen, die direkt mit magischem oder sonst dem Kultus zu tun haben. Die Amulettsäckchen z. B. sind fast ausnahmslos dreieckig, mögen sie nun als echte Amulette betrachtet werden oder bloß als Verzierung an die allermannigfaltigsten Gebrauchsgegenstände, wie Musikinstrumente u. dgl. angehängt werden. Im Tabessaranischen hängt man einen mächtigen Dreiecksack an dem glücklich vollendeten Neubau auf; am andischen Koisu habe ich das Dreieck auf Grabsteinen und (neben anderen Figuren) in die Steine der Häuser eingeritzt gesehen. In Rutul (Oberer Samur) steht ein Haus, zwischen dessen flachliegende Schieferplatten eine mächtige dreieckige Platte eingelassen ist. Man denkt dabei unwillkürlich an das Dreieck mit dem Gottesauge und — an die Pyramiden, jene eigentümlichen, in ihrem Zweck bisher noch dunklen Grabbauten, die sich aber, von jeder Seite gesehen, als Dreiecke präsentieren. (Anm. d. Übers.)

davor, daß ein Teil der Sünde auch auf Unbeteiligte fallen und ihnen den Zorn des *tssu* zuziehen könnte. Man nahm auch zu solchen Eiden nur im äußersten Notfall seine Zuflucht.

Der Schwur selbst ging folgendermaßen vor sich: In Gegenwart der Richter und von fünf Eideshelfern sprach der Schwörende, nachdem er die Mütze abgenommen und die Augen zum Himmel erhoben hatte, folgende Worte: „Wenn ich an diesem oder jenem schuldig bin, so möge mich der Heilige (Name) und alle anderen Heiligen bestrafen, mich und meine Familie." Seine Eideshelfer sprachen diese Worte nach. Wußten die Verwandten, daß der Schwörende doch schuldig war, so waren sie durch nichts zu bewegen, ihm die Eidesformel nachzusprechen und boten alles auf, um ihn zu einem Geständnis zu bewegen. Man zog den eigenen Ruin einem falschen Eide vor und versprach dem Schuldigen, die Strafe zu zahlen oder die Rache des Geschädigten zu tragen. Infolge dieser Strenge, meint Kasbyk, sei früher nicht ein Verbrechen bei den Inguschen ungestraft geblieben. Der jetzige Schwur (beim Koran) hat nicht den zehnten Teil der Kraft des alten.

Die *tssu* spielten aber auch in Gemeindesachen ihre Rolle. Wenn z. B. Grenzsteine (*ardyrsh*) aufgestellt wurden, brachte man aus dem Heiligtum des *tssu* ein weißes Zeichen (*nytsch*), rief den *tssu* als Zeugen an, trug das *nytsch* die abzusteckende Grenze entlang und sprach dabei: „Wer diese Steine verrückt, sei verflucht; das Unglück verfolge ihn und seine Nachkommen für immer". Der aber, welcher die Steine aufstellte, schwor: „Ich schwöre beim höchsten Gott und dem hochverehrten *tssu*, daß ich diese *ardyrsh* auf meiner eigenen und nicht auf fremder Erde aufstelle". Bei der Teilung eines Landstückes, das ausgelost wurde, sagte man: „Wer das Los beleidigt (d. h. nicht nach seinen Anordnungen verfährt), den mögen Gott und die Heiligen strafen".

Die Aulpatrone behalten zuerst ihre Bedeutung auch bei gleichzeitigem Vorhandensein von Gaupatronen bei, müssen diesen aber doch auf die Dauer weichen oder verwandeln sich selbst in solche. D. hat folgende Aulpatrone in Erfahrung bringen können.

Pchomat-erda im Aul Pchomat, Gau Dsherach. Sein Festtag ist im November.

Beim Dorfe Bain (Gau Metschal) ist das Heiligtum *Bain-seli*, das aber seine Bedeutung an den von allen Inguschen verehrten *Mätzeli* hat abtreten müssen.

Albi-erda ist eine nach ihrem Erbauer benannte christliche Kirche in der Nähe von Aga-Kale (Gau Chamchin, am Assafluß). Sie ist in ein heidnisches Heiligtum umgewandelt. In der Nähe von Albi-erda ist das einem Kasch gleichende Heiligtum Auscha-Sel (wahrscheinlich eine ehemalige Kirche).

Tumga-erda ist der Patron des Dorfes Tumgoj (Gau Chamchin). Er hat ein von einer Steinmauer umgebenes *elgyts;* daneben befinden sich zwei Steindenkmäler zum Andenken der Tumgoiner Guj und Tsikma. Den Tumga-erda feierte man jährlich drei Tage und drei Nächte.

Dzoroch-dela ist ein Heiligtum im Chamchin-Gau; Feier Winters, einmal im Jahre.

Bei Vergrößerung eines Auls und folgender Auswanderung aus demselben vergaßen die Ausgewanderten ihren Aulpatron nie. So wurde der Kreis der Verehrer des letzteren allmählich größer und der Aulpatron wurde Gaupatron oder Patron mehrerer Gaue, in einigen Fällen des ganzen Tschetschenen-Stammes. Er erfüllt zwar noch die Funktionen eines Aul-*tssu*, aber seine Bedeutung vergrößert und erweitert sich.

Die einzelnen Schutzgötter. — Von den gesamtinguschischen Patronen ist am bekanntesten *Gal-erda*, der schon im Jahre 1810 in einem Vertrag zwischen Russen und Tschetschenen erwähnt ist. Die Bewohner des Hochplateaus nennen ihn einen „Götzen"[1], der in den Bergen wohnt. Ihm sind einige ehemalige christliche Kirchen und neuere Heiligtümer (in den Gauen Chamchin und Metschal) geweiht. Sein Hauptverehrungsort, ein bemerkenswertes Denkmal georgischer Architektur, befindet sich in der Nähe der Dörfer Agenty und Tarsch (Gau Metschal). Sjögren sagt, zu seiner Zeit (1846) brächten alle Inguschen dem *Gal-erda* um Pfingsten und um Neujahr Opfer dar. Er wird als ein Geist aufgefaßt. Um Neujahr wurden ihm hauptsächlich frisch gegossene Kugeln dargebracht und Kerzen. Die Gaben blieben im Heiligtum. Bei diesem Feste walteten auch die Weissager ihres Amtes. Miller hat die Kirche vorzüglich beschrieben. Sie ist von einer zwei Arschin hohen Steinmauer umgeben, in deren Innenseite kleine Nischen eingelassen sind, die eine halbe Arschin auseinanderstehen; unter jeder Nische liegt ein Stein, der als bequemer Sitz dienen kann. Im Sommer setzt sich an einem bestimmten Tag jeder Hausvater bei seiner Nische nieder und legt seine Opfergaben in diese.

Ein anderer bekannter Patron ist *Meler-erda*, der als Beschützer des Getreidewuchses und der aus Getreide gewonnenen Getränke gilt[2].

Sjögren erwähnt noch *Guschmale*, dem viele Kirchen geweiht sind und den viele Aule des Hochplateaus und der benachbarten Stämme verehren.

Nach Kasbyk gehen die Chamchiner im November auf den Berg Magi und opfern dort dem *Magi-erda*, dessen riesiges *elgyts* auf den Befehl von Weissagern hin erbaut wurde. Kasbyk sagte auch, die Tschetschenen hätten einen Kriegsgott namens *Moldzy-erda* (= etwa der Gelenkige). Er ging den Tschetschenen in der Schlacht voran und sicherte ihnen den Sieg. Er war unverwundbar, weil er ein *taram* war; gleichfalls unverwundbar waren die von ihm beschützten Krieger. Er wurde von allen Inguschen und Bergtschetschenen verehrt. Man betete zu ihm, brachte ihm Opfer und flehte ihn um Hilfe im Kriege an. Niemand getraute sich, bei seinem Namen zu schwören — es wäre dies durch Kinderlosigkeit beider an dem Schwur beteiligten Parteien gerächt worden.

Kasbyk teilte auch noch einiges über einen bisher in der ethnographischen Literatur völlig unbekannten *tssu* mit. In dem ältesten Dorfe der Metschaler

---

[1] D. hat das russische Wort *Kumirü*.

[2] Hier hätte eine (sehr dankbare!) Untersuchung über den rituellen (sakralen) Genuß von Bier und Schnaps bei den Völkern des zentralen Kaukasus (Ossen, Chevsuren, Thuschen, Pscharen und Tschetschenen) einzusetzen. (Anm. des Übers.)

Gemeinschaft, in Arzi, sollen nach der Überlieferung zwei Inguschenfamilien gelebt haben, von denen die eine infolge von Hungersnot sich zu den christlichen Batsoj[1] zu begeben beschloß[2]. Als sie nun bergan stiegen, wurde es einem Mädchen schwindlig und es rief: *Daloj, va daloj!* (Gott! O Gott!) Sofort bedeckte sich alles mit undurchdringlichem Nebel und als er verging, sah man an Stelle des vorigen sandigen Bodens saftiges Gras. Darum blieb die Hälfte der einen Familie doch in Arsi. Jetzt sollen von ihnen bloß noch die drei den Orakoff gehörigen Häuser existieren; alle andern starben aus. Diese Familie hat nun zur Erinnerung an jenes Wunder das *Bolam-dala* genannte *tssu* erbaut. Jährlich hält man zu Ehren des *Bolam-dala* eine mit Opfern verbundene Feier ab. Um das Heiligtum lagern sich die Männer und — abgesondert — die Frauen und Mädchen. Das Heiligtum hat einen „Opferer" (Heiligtumswächter, tsch. *tssain-sag* = *tssu*-Mann wie ossetisch *dzuar-lag*), dessen Obliegenheiten von einem Gliede der Orakoff ausgeübt werden. Er wählt sechs Frauen und drei Mädchen aus, verjagt aber die übrigen mit dem Stecken, damit sie ihn nicht stören. Die erwählten Frauen und Mädchen müssen drei Tage lang streng fasten, nicht einmal Wasser dürfen sie trinken. Das Fest dauert drei Tage und drei Nächte. Während des Gebets hält der *tssain-sag* einen hölzernen Hammer und ein Brett in Händen; zu seiner Rechten steht das älteste der drei Mädchen, die beiden andern stehen links; die sechs Frauen stehen hinter den beiden Mädchen zur linken Seite. Der *tssain-sag* schlägt mit dem Holzhammer auf das Brett; das Mädchen zu seiner Rechten schreitet voran und geht dreimal im Kreise umher, wobei sie, sowie die sechs Frauen *dalai! geloi!* ausrufen. Der *tssain-sag* bittet nun den *Bolam dala* um Herabsendung seiner Wohltaten. Dies wird mehrmals wiederholt, dann aber fängt nach kurzer Ruhe der Tanz an und es werden Schafe geschlachtet, wobei dem ältesten Mädchen und dem „Opferer" ganze Hammelschenkel und Weizenglöckchen[3] geschenkt werden. Wer wünscht, daß der *tssain-sag* für ihn bete, trägt ihm sein Anliegen vor und gibt ihm eine Schale Bier.

Die Feiern zu Ehren des *Bolam dala* wurden einige Male an andern, neuen Orten wiederholt: beim Dorf Tarsch, bei Arsi, Kelbizhti (?) und schließlich am Orte Machage, wo die drei Mädchen und sechs Frauen übrigens ein Orakel befragen: sie werfen einen Schuh mit dem rechten Fuß in die Luft, fällt er mit der Sohle nach oben nieder, bedeutet's Unglück, und umgekehrt. Danach gehen alle auf den Berg, wo neben einer Quelle ein *elgyts* ohne Dach steht. Auf diesem Berge, sagt Kasbyk, befinden sich einige Tausend unterirdische Gräber mit Eingangsöffnungen. In jedem liegt eine Menge Schädel. Dieser Ort gilt für heilig und sogar bei schlechtem Wetter ist er „von der Sonne beleuchtet"; wer dort begraben wird, ist in jenem Leben glücklich.

Von den übrigen inguschischen *tssu* habe ich den *Mätschali* schon erwähnt. Seine Feier ist zur Heuerntezeit, im Monat, der gleichfalls den Namen

---

[1] B. D. stellt hinter den Namen ein Fragezeichen. Ich lasse es weg, denn die christlichen Thuschen tschetschenischer Herkunft nennen sich selbst in der Tat *Bats*. (Anm. d. Übers.)

[2] Die andere siedelte nach Ossetien über.

[3] Was ist das? (Anm. d. Übers.)

Mätschali trägt, drei Wochen nach der Feier des Mätseli. Sie wird am Sonntag bei einem zwischen den Aulen Metschal und Garkoj auf dem Berge befindlichen *elgyts* abgehalten. Außerdem soll sich nach Aussage der Alten beim Dorfe Chuli[1] eine Kirche, *Bodtsoch-erda* genannt, befinden, die vor 400 Jahren von den Ahnen der jetzt in Ossetien lebenden Dudaroffs gebaut worden ist.

Das bemerkenswerteste Heiligtum ist aber *Tchaba-erda*. Man übersetzt gewöhnlich: „2000 Heilige" (*tcha, tga* 20, *ba* 100). Kasbyk aber übersetzt „der Heilige der 2000", nämlich der 2000, die um die Kirche wohnten. *Tchaba-erda* genießt bei den Tschetschenen sehr viel Ansehen. Wer früher das Heiligtum sah, fiel zur Erde nieder und wagte es nicht, einzutreten; in seiner Nähe brauchte man keinen Diebstahl zu fürchten.

Nach Miller versammelte man sich in *Tchaba-erda* einmal im Jahre am Sonntag nach Ostern. Man braute Bier, schlachtete Vieh und bat den *Erda* um gute Ernte, wobei man die Mützen abnahm und unter die Achsel steckte. Jetzt sieht die junge Generation darauf wie auf einen Götzendienst und das alte Heiligtum zerfällt. Früher aber spielte *Tchaba-erda* eine gewaltige Rolle. Dort erbat man sich den Schutz der Götter, es wurden dort Gottesurteile abgehalten, man schwor bei T., die wichtigsten Angelegenheiten wurden dort verhandelt . . .

In der Akiner Gesellschaft der Berg-Tschetschnia kennt man heute nur ein Heiligtum, nämlich das dem *Mizr* geweihte (beim Dorfe Galantschodsh). Es soll vor zirka 400 bis 500 Jahren erbaut worden sein. Ippolitov sagt, es habe den Tschetschenen, Inguschen, Thuschen u. a. als Kirche, sogar als Kloster gedient. Miller, der es 1886 besucht hat, zweifelt daran und hält es für ein gewöhnliches Heiligtum. Bemerkenswert ist am See ein künstlicher, noch jetzt für unantastbar erklärter Hain.

Miller erwähnt noch das Steingebäude Tuscholi, das im Orte Machde (Metschaber Gesellschaft) sich befindet. Die Ecke auf der Ostseite ist am heiligsten; man legt Kugeln, Gefäße mit Bier hinein, zündet Kerzen an etc. Jede Gesellschaft, sagt Miller, hatte augenscheinlich ihr eigenes Tuscholi. Darunter ist der Name des Gebäudes zu verstehen, es gab aber nur einen „Gott" *Tuscholi*. Nach der dem T. gewidmeten Andacht gingen die Leute auf den Berg *Deli-te* (Gott — oben, oberer Teil), auf dem einige heilige Örter waren, das heiligste aber ganz oben, wo auch eiserne Kreuze waren. Was aber Tuscholi eigentlich ist, wissen weder Miller, noch andere Schriftsteller zu sagen. Wie ich von den alten Leuten erfuhr, ist der Tuscholi ein Wesen (Gott), das alle Tschetschenen anerkennen; es ist einer der Haupt-*tssu*, dessen Name in den Schwüren und in allen Gebeten erwähnt wird, wenn man auch an einem anderen Heiligtum betet. Nach ihm ist der April benannt (*tuscholi butt*). Am letzten Aprilsonntag (genannt *Tuscholi kiride*) wird in dem beschriebenen Heiligtum eine besondere Feier abgehalten. Tuscholi wird besonders von den Frauen verehrt. Sie nennen ihn *dela ech Tyschol* = göttliches Gesicht Tuschol. Die östlichen Berginguschen hatten ein gemeinsames, der Verehrung der T. gewidmetes Heiligtum beim Dorfe Kart (Chamchin-Gesell-

[1] Es gibt ein oberes und ein unteres Chuli. Welches nun? (Anm. d. Übers.)

schaft); die westlichen aber sowie die der Ebene kamen bei einem Heiligtum zwischen Obin und Laschgi zusammen. Kasbyk behauptet, es hätten sich dort früher einige Stangen mit Glocken und eine Taube befunden. Dort hätten sich die Frauen Söhne erbetet. Am meisten wird T. bei den Chamchiner Inguschen verehrt. Man hat ihm einen sehr schönen *elgyts* erbaut, an dem ein beständiger „Opferer" angestellt ist. Die herbeigeeilten Beter opfern Geld, das zur Ausbesserung des Weges zum T. und zur Bewirtung der Gäste des „Opferers" angewendet wird. Im *elgyts* zeige sich mitunter ein von dem *tssu* gesandtes Licht; es befindet sich dort auch ein in Silber gegossenes weibliches Idol (in stehender Haltung mit hängenden Armen) in der Größe eines neugebornen Kindes — das ist Tuscholi. An ihren Augen hängen Tränen. Das Volk sagt, es käme ihr Weinen davon her, daß *Chagya erda* (Fels-*erda*) sie vergewaltigt habe. Es waren meist Frauen und Kinder, welche zur T. pilgerten: man schlachtete Opfertiere, braute Bier, Schnaps und buk Kuchen. Der Priester des T. erhielt zwei Lebern von den Schafen, ein Herz, ein Drittel des Brotes und einen Topf Arak von jedem Opfernden. Die Weiber nannten T. den „goldenen *Tssu*" und sagten: „Mageres werden wir für uns mästen und Gemästetes dir opfern. Göttliches Wesen, Tyschol, schenk uns deine Gnade. Wir erscheinen bei dir; gib uns Wohlergehen, damit wir immer zu dir kommen können. Mach', daß die Kinderlosen Kinder gebären, die Geborenhabenden aber erhalte gesund. Schicke uns eine reiche Ernte, schick Butterregen und heilende Sonne."

Wir kommen zu *Amgali-erda, Tamysh-erda* und *Mätseli.* Sie waren nach dem Glauben der Inguschen alle drei leibliche Brüder. *Amgali-erda* ist der jüngste und am wenigsten bekannte; es gibt jetzt keine Feste mehr zu seiner Ehre, früher aber wurde er auf dem Berge Arts-choi (Artzchoi) zwei Wochen nach dem Mätseli-Feste verehrt. Miller sah auf dem Berge noch die Ruinen seines Heiligtums. Die Alten sagen, sein Fest hätte sich wenig von dem (unten beschriebenen) Mätseli-Feste unterschieden.

Tamysh-erda wird heute noch verehrt. Golovinski (der ihn fälschlich *Timitsch-erda* nennt) und andere übersetzen seinen Namen mit „S. Timotheus". Das ist aber eine völlig willkürliche Interpretation. Kasbyk behauptet, *Tamysh* bedeute „geflügelt". Nach Achriev lebte Tamysh zuerst mit seinem Bruder *Amgali-erda* auf dem Berge Artzchoi, später aber übersiedelte er auf den „Roten Berg" (ingusch: *budur lam*) beim Aul Chuli. Nach der Überlieferung entstand die Verehrung des T. auf folgende Weise: Ein Mann aus Chuli namens Bortz hütete einst Schafe am Fuße des „Roten Berges". Bei Sonnenuntergang kam plötzlich ein Ziegenbock mit langen Hörnern zu ihm und befahl ihm: „Komm mit." Bortz antwortete, er könne nicht, weil er seine Herde niemand anvertrauen könne. „Fürchte dich nicht, deiner Herde geschieht nichts", sagte der Bock. Dann folgte Bortz dem Tiere. Als sie bis zur halben Höhe des Roten Berges gekommen waren, sagte der Bock: „Auf dieser Stelle müßt ihr, Leute aus Chuli, wenn ihr mich zu verehren kommt, Abendbrot essen und dann fasten bis zum Morgen." Etwas unterhalb des Gipfels sagte der Bock: „Hier müßt ihr bei der Rückkehr aus meiner Höhle Halt machen und in singendem Tone sprechen: *ar datz, ber datz* (ich werde nicht sprechen, nicht

tun)." Auf dem Gipfel des Berges aber, an der Höhle, sagte der Bock: „Hier werde ich wohnen. Hieher müßt ihr kommen, um mich zu verehren und vor Sonnenaufgang wieder weggehen. Wenn euch die Sonnenstrahlen in der Höhle finden, werdet ihr besinnungslos auf die Erde fallen." Nach diesen Worten verwandelte sich der Bock in Äther, nachdem er dem Hirten noch erklärt hatte, er sei kein Bock, sondern *Tamysh-erda.*

Hier liegt ziemlich klar eine Offenbarungsidee zutage. Man weiß aber nicht, warum der *Erda* Verehrung fordert; er erwähnt auch von Opfern nichts. Man kann sich nach der Überlieferung auch keine rechte Idee vom Kultus dieses *Erda* machen; die Inguschen halten ihn aber für einen „hohen Heiligen", der ihnen hie und da erscheint und über das Schicksal des Volkes spricht; er hat das Aussehen eines kleinen Menschen und reitet auf einem Pferdchen, das nicht größer als ein Ziegenböckchen ist. Wird er auf jemanden böse, dann wird er fünfzehnmal größer und sein Pferd höher als ein Turm.

Zu Ehren dieses „großen und wunderbaren *Erda*" feiern die Leute von Chuli zur Erntezeit, am Tage nach dem Feste des *Amgali-erda,* ein originelles Fest. Als Opferer fungiert dabei jemand aus der Familie der Bortz. Auf halbem Wege zum Gipfel des „Roten Berges" steht ein Steinbau mit drei eisernen Kreuzen im Innern. Wenn nun die Leute diesen Bau erreichen, tragen die Helfer des Opferers (Leute aus seiner Verwandtschaft) Kreuze heraus und zeigen sie dem Volke. Bringen sie alle drei, so bedeutet das eine gute Ernte, nur zwei — eine mittlere und wenn nur ein Kreuz — eine schlechte Ernte. Nach der Anordnung des „göttlichen Bockes" wird hier das Abendbrot eingenommen, dann aber steigen sie bis zum Gipfel hinauf, wobei feierlich schweigsam geschritten wird. Voran geht der Opferer, hinter ihm ein Mädchen und danach abwechselnd Männer und Frauen; alle halten sich am Vorgänger. Auf dem Wege hat gewöhnlich jemand einen Anfall (meistens eine Frau), währenddessen der oder die Betreffende den Willen des Tamysh kundgibt. Je mehr solcher Anfälle, desto „gnädiger" ist Tamysh. In der Höhle am Gipfel befindet sich das Steinlager des *Erda* mit einem steinernen Altar. Außer den gewöhnlichen Spuren stattgefundener Opfer ist in der Höhle ein Glas, in dem sich „ewig Flüssigkeit befindet"; wenn diese zugenommen hat, bedeutet es gute Ernte, hat sie aber abgenommen — schlechte. Auch ein Haken liegt da, auf dem nach Ganish „der Geist sitzt" und auf den Sonnenaufgang aufpaßt. In der Höhle zünden die Bortz-Leute ein Feuer an, beteeren (beharzen?) einen Schafskopf und fangen an, Gebete zu singen mit Stimmen, die an das Geheul wilder Tiere erinnern. Man tanzt und unterhält sich, ißt aber nichts. Am Morgen werden die Opfer dargebracht, von welchen ein Drittel den Opferern zufällt. Beim Austritt aus der Höhle singen die Nachkommen des Bortz religiöse Lieder und werfen dann mit dem Ausruf *ar datz, ber datz* (siehe oben) Moos unter das Volk und laufen davon.

Von den Namen *Mätseli* denken Grabovskij, Sjögren, Dubrovin, Golovinskij u. a. er entspräche dem Namen „Mutter Gottes", Berger identifiziert ihn mit „S. Marina". All das ist freilich falsch. Der tafelförmige Berg, auf dem *Mätseli* verehrt wird, heißt bei den Osseten *mad-choch* (— Mutterberg), bei den Inguschen aber *Mätty*. Der *Mätseli* trägt den Namen

dieses Berges; aber es ist unmöglich zu sagen, ob der Berg von dem Heiligen oder der Heilige vom Berge den Namen erhalten hat. Weder Tsch. Achriev noch Bozorkin, beide geborne Tschetschenen, wagen es, den Namen *Mätseli* ins Russische zu übersetzen. Im übrigen — die Inguschen stellen sich den *Mätseli* unter der Gestalt eines ehrwürdigen Alten mit grauem Barte vor, was doch schlecht zur Gottesmutter paßt.

Mätseli ist nicht nur der älteste der drei Brüder, sondern er steht auch gleich hoch mit den *tssu* im allgemeinen. Ihm ist ein Sonntag, der *Mätseli-Kiride* im Monat *Mätseli-butt* geweiht (Ende Juni oder Anfang Juli). Alles heißt nach *Mätseli* — das Fest, der Tag, der Aufenthaltsort des *Mätseli* selbst. Vom Ursprung seines Kultus weiß niemand etwas; aber dieser selbst kann etwas genauer geschildert werden als der der anderen *tssu*. Im Jahre 1891 war ich bei dem Feste zugegen und will es hier beschreiben.

Am Samstag vor dem *Mätseli*-Sonntag bereitet man die Opferspeisen (*dsharu* oder *tegum*): runde oder dreieckige Brotkuchen (*bodshl*), einige Schüsseln Grütze (*dättach*), 20 Stück *moidschach*[1], Bier, Busa und Schnaps im Überfluß. Dies muß alles die Hausfrau besorgen; alles Mehlige wird aus reinem Weizenmehl verfertigt. Am Samstag früh versammeln sich die Bewohner aller Aule der Metschaler-, der Dsheracher- und anderer Gesellschaften und machen sich auf den Weg. Beim Verlassen des Hauses singen die Mädchen und die Frauen ein heiliges Lied (*geloi*), die Männer schießen mit Pistolen. Außerhalb des Auls hört das Singen auf; die Mädchen schließen sich den jungen Leuten an, welche die mit Proviant beladenen Esel und die Opfertiere, unter denen sich unbedingt ein dreijähriger Ochs[2] mit weißem Stoff an den Hörnern und einige Schafe befinden, vor sich her treiben. Je mehr Schafe angetrieben werden, desto mehr kann auf *Mätselis* Gnade gerechnet werden. Im Jahre 1873 zählte Bozorkin 80 Schafe, früher gab es noch mehr, zu meiner Zeit wurden aber nicht mehr als 20 bis 30 geschlachtet. Auf meine Frage, was die Opfer bedeuteten, antwortete Ganish: „Niemand weiß, ob das Opfer den *Mätseli* erreicht und welchen Nutzen er davon hat". Alle versammeln sich am Abhang des Mad-choch an der Stelle, wo der steile Aufstieg beginnt und wo ein Heiligtum steht, das gleichfalls dem *Mätseli* gehört und den Namen „Kleiner *Mätseli*" trägt. Darin ist eine lange Holzstange mit kupfernen Schellen und einer Flagge aus weißem Stoff. Diese Stange wird für heilig gehalten; am Festtage trägt sie der Opferpriester hinaus und lehnt sie an das Heiligtum[3]. Dann werden religiöse Tänze aufgeführt und die Familien, in deren Hause ein Glücksfall vorkam (Geburt eines Knaben, Genesung eines hoffnungslos Daniederliegenden u. a.), schlachten zum Zeichen ihrer Dankbarkeit ein Opfertier. Man ißt etwas, betet und geht dann weiter. Am Samstag

---

[1] Knödel- oder krapfenartige Teigspeise. (Anm. d. Übers.)

[2] Diesen Ochsen opfert ein angesehener und wohlhabender Inguschе, der von dem Opferer bezeichnet wird. Letzterer gibt an, daß ihm im Schlafe M. seine Wahl geoffenbart hat.

[3] Früher spielte die Stange eine wichtige Rolle bei Entscheidung öffentlicher und privater Angelegenheiten. So genügte es z. B. im Falle eines Grenzstreites, die Stange an der Grenze entlang zu tragen, um sein Recht zu beweisen. Man hielt dafür, daß niemand es wagen würde, die Stange zu mißbrauchen. Bei Dürre trug man sie im Aule umher.

versammeln sich gewöhnlich die Bewohner der weiter entfernt liegenden Aule, weil sie sonst nicht zur rechten Zeit hinaufkämen; die aus den näherliegenden Aulen machen sich erst Sonntag auf den Weg. Am Samstag ist aber doch Haupttag und der Opferpriester des *Mätseli* ist in Weiß gekleidet. Er nimmt die erwähnte Stange auf seine Schulter und geht den anderen voran. Passiert es ihm auf dem Wege, daß die Stange die Erde berührt, so muß er das mit einem Opfer von drei Schafen büßen, verliert er aber gar eine Schelle, so kostets einen dreijährigen Ochsen. Fällt einem Teilnehmer ein Opfertier auf dem Wege etwa vor Ermüdung, so bedeutet das, daß *Mätseli* erzürnt ist. Während des Aufstieges haben alle alten Leute beiderlei Geschlechts ein ernstes Aussehen, die Jugend aber amüsiert sich und tanzt bei jeder Ruhepause. Die Frauen genießen an diesem Tag eine besondere Achtung und niemand wagt es, sie zu beleidigen: *Mätseli* würde den Schuldigen sofort in einen Abgrund werfen, ihn in seiner Güte aber doch mit unbedeutenden Verletzungen davon kommen lassen. *Mätseli* ist überhaupt ein Beschützer der Schwachen und duldet keine Ungerechtigkeiten. Manchmal zeigt er sich den Menschen in der Gestalt eines ehrwürdigen Greises und überführt Diebe und Übeltäter. Am *Mätseli*-Tage darf es nach dem Glauben der Inguschen nicht regnen; 1891 war es aber den ganzen Tag neblig und regnerisch. Oben angelangt, lagert man sich für die Nacht in Höhlen; der Opferpriester bemüht sich, nicht einzuschlafen; geschieht dies aber doch, so hat er bedeutungsvolle Träume. Am Sonntagmorgen steigt man dann ganz auf den Gipfel. Dort treffen sich die Pilger aus den nächsten Aulen. Auf dem Gipfel des Mätti (9200 Fuß über d. N. d. M.) befinden sich drei *elgyts*, die sich in nichts von den oben beschriebenen unterscheiden. Es sind einstöckige Steinbauten, etwa 10 Schritt lang und 5 breit, mit Giebeldach aus Steinplatten und einer nach Osten orientierten Türe. Niemand wagt es, ohne Erlaubnis des Opferpriesters in ein *elgyts* einzutreten; die Eintretenden aber opfern Geld oder Gold- und Silbersachen, die an einem dem Opferpriester allein bekannten Orte verborgen sind. Das hauptsächliche *elgyts* des *Mätseli* befindet sich auf der Südseite des Gipfelplateaus; ein anderes, das dem *Mättir-däla* geweiht ist und *Daltger-elgyts* heißt, befindet sich auf der Ostseite; an der Nordseite befindet sich das Heiligtum des *Susol-däla*, das *Susol-te* (Ort des Susol) heißt. Die Pilger beten der Reihe nach, beim *Mätseli* anfangend, bei allen drei *elgyts*. Als Hauptperson gilt *Mätseli*. Bei seinem *elgyts* hat jeder Aul einen bestimmten Platz — im ganzen 14. Zu meiner Zeit waren nur fünf belegt (50 bis 60 Mann). Die Familien, welche dem *Mätseli* Tiere opfern wollen, können dies selbst nicht tun — ihr Gebet erreicht den *Mätseli* nicht — sie müssen sich unbedingt an den Opferpriester wenden, der immer im *elgyts* sich zu schaffen macht und die Stange am Eingang desselben aufstellt. Dann kommt er aus dem *elgyts* heraus, nimmt die Mütze ab und fängt zu beten an, indem er sich dabei nach Osten wendet (jetzt nach Südosten, d. i. nach Mekka) und in der rechten Hand eine Tasse Bier oder Schnaps hält[1]. Die anderen halten ihre Opfertiere bereit,

---

[1] Das Gebet wird meist improvisiert. Das folgende nach Ganish: „O, allmächtiger Gott, gib uns Gutes! Die das Wort ‚Gott‘ Aussprechenden, die dich Erwähnenden, die Gottgeliebten,

deren Köpfe nach Osten gewendet werden. Der Opferpriester ruft nun einige junge Leute mit guten Stimmen und stellt sie zu dritt oder paarweise im Osten, Westen, Süden und Südosten auf. Dann spricht er rasch sein Gebet, indem er an gewissen Stellen innehält und andere stärker betont und während dessen rufen die nach Osten gewendeten jungen Leute: *ja-otscha-oi!* Die nach dem Süden schauenden greifen diese Worte auf, die ersteren aber fangen von vorne an und so geht es weiter während des ganzen Gebetes. Die auf ihrem Platz bleibenden Frauen singen auch ein kurzes Lied folgenden Inhalts: „Mache uns den Hagel nicht stechend, brennenden Frost schicke uns nicht, o schwerer (mächtiger, verehrter) Gott!" Dazu den Refrain: *gai, gelai, gelai, gai-gelai.* Nach dem Gebet trinkt der Priester die Schüssel aus oder übergibt sie einem anderen; nun werden auch die Opfertiere geschlachtet. Die Opferung ist sehr feierlich. Alle stehen mit entblößten Häuptern um den Priester, andächtig, keines wagt zu sprechen oder zu lachen. Das feierliche Aussehen des Priesters, seine Beredsamkeit und Begeisterung, die aufgehende Sonne, der Ort — unter freiem Himmel in nächster Nähe der Wolken — die Menschenmenge, die von *Mätseli* Glück oder Unglück erwartet — alles das macht auf die Anwesenden

---

die menschenverehrten Fürsten der Ebene und Chane der Berge hast du belohnt, als sie sich an dich im Gebete wandten. So belohne auch uns! Führe uns den Gast unter deinem Schutze zu, gib dem Hausherrn Glück, dem Gast und dem Wirt gib reines Feuer! Mache, daß der Opfernde ein Gefäß habe und daß dies beständig voll sei. Und gib ihnen, dem Gast und dem Wirt, Erben, die ein reines Feuer und volle Schüssel haben. Was ins Haus kommt oder ins Dorf — Unglück oder Elend — oder ein böser Geist, den treffe Gottes Kugel, den treffe deine glühende Kohle (der Blitz), den rotte aus mit Flinte und Schwert und halt ihn ferne von uns! Undankbaren Gast, der (unsere) Speise in Gift und (unser) Getränk in Bitterkeit verwandelt, bösen, glücklosen Gast lasse nicht ein zu uns und nicht aus. Wir, o Gott, sind deine Sklaven, wir sind die Kälber deiner Kuh, wir sind die Lämmer deiner Schafe. Erschreck uns nicht und verlaß uns nicht! Halte uns, wie eine Mutter ihr angebetetes Kind; wie der Vater seinen Lieblingssohn liebkost, so liebkose du uns! Was bei uns auf geradem Wege herauskam, das tu auf den richtigen Weg, und was auf dem richtigen Wege steht, das laß lange stehen, o Gott! Alles, was wir haben, Vieh und Schaf, vermehre; was wir säen, laß zur Ernte reifen, und laß uns noch lange auf diesem Orte stehen. Wer sich auf den Weg macht, dem gib guten Weg; wer zu Haus bleibt, dem mach seinen Aufenthaltsort buttrig (mach ihn wohlhabend). Was du dem gibst, der deinen Namen spricht, zu dir betet, in der einen Hand das Trinkgefäß hält und mit der andern das Schaf und dich richtig bittet, das gib auch uns! Wie du dem gibst, der dich bittet, indem er einen fetten Ochsen hinstellt und dessen Hörner mit weißem Stoff umwindet, so gib auch uns! Gib uns Tausende von Ochsen und Schafen zum Halten und Schlachten. Solche, die (Tiere) halten und schlachten, Söhne und Brüder, gib uns viele und gute. So viel wir erbitten, so viel wir wünschen, so viel gib uns! Wenn du sagst, wir verständen nicht zu bitten, so vermindere doch deine Gnade nicht; wenn du sagst, wir erbäten uns zu viel, so schau nicht schief auf uns! Wie der Hauswirt es wünscht, gib uns Brot, und wie das Brot es wünscht, gib uns Sonne und Regen. Donnere und gib uns zu wissen (daß es regnen wird); schütte Regen auf die Erde und gib uns Segen. Laß uns jedes Jahr diesen Tag (des Festes) in Glück und Gesundheit verbringen. Goldener *Mätseli,* gib uns deinen Segen; Nachbar *Bain-Seli,* gib uns auch du deinen Segen; göttlicher *Tuschol* gib uns auch du deinen Segen. Alles auf Erden Atmenden Frucht kommt von dir; gib uns viel Frucht. Geh schnellen Schritts, sprich kluge Rede, geh zum Vater (Gott), bitte Gott, geh zu den Brüdern (*tssu*), bitte die Brüder, göttlicher *Tuschol.* Gott, der du sagst: ‚Den meinen Namen Aussprechenden und mich Bittenden gebe ich Segen, den Menschen gebe ich Gutes', und (ihr) alle *tssu* — nehmt unser Gebet gnädig auf! Nimm gnädig unser Opfer an und vergilt es uns lächelnd, o allstarker Gott!"

einen tiefen Eindruck. Nach beendigter Schlachtung befiehlt der *tsain-sag*, das Opfer ins *elgyts* des *Mätseli* hineinzutragen. Jedes Familienglied tritt in dieses mit einem Korb Lebensmittel und einer Wachskerze ein. Der Priester nimmt die Kerzen, zündet sie betend an und stellt sie in einer Mauernische auf; wenn die Kerze gerade brennt, bedeutet das, daß *Mätseli* dem Opferer der Kerze wohl will und ihn und seine Familie auf ein ganzes Jahr vor Unglück behüten wird. Will aber eine Kerze erlöschen, dann bittet der *tsain-sag* Gott und den *tssu*, sie mögen sie brennen lassen, sie bekamen dafür im nächsten Jahre ein doppeltes Opfer. Wenn die Kerzen niedergebrannt sind, verlassen alle den *elgyts*, wobei der Opferer von jeder Familie zwei Lebern, das Herz jedes geopferten Schafes, einen Fußknochen, zwei Brotkuchen, Brot und ein Drittel des dreieckigen Brotes erhält. Alle wenden sich an den *Mätseli* mit den Worten: „Goldener *Mätseli*, gib uns deinen Segen!“ Damit ist das Opfer zu Ende.

Hierauf geht die ganze Menge mit dem Priester an der Spitze zum Heiligtum *Daltier* (oder *Mättyr-däla*), wo ungefähr dieselben Zeremonien wiederholt werden. Der Unterschied besteht nur darin, daß es hier weniger feierlich zugeht und daß der Priester nur ein Drittel des gebrachten Brotes und der Grütze bekommt. Beim Rückweg vom Daltier-Heiligtum treffen die Leute mit den beim *Mätseli-elgyts* zurückgebliebenen Frauen, Mädchen und Kindern zusammen. Die Teilnehmer am Gang zum Daltier werfen ihnen *moitschach* (siehe oben) zu; fängt eine kinderlose Frau einen solchen auf, so bekommt sie einen Sohn.

Hierauf gehen die Frauen, und nur diese, zum Heiligtum des *Susol-däla*. Für diesen bereitet jede Familie eigene Brote und eine eigene Kerze vor, sogar ein besonderes Lamm, das „Lamm des Sohnes“. Auch hier bekommt der Priester einen Teil: ein Drittel des Brotes, den Kopf, die Brust und zwei Rückenwirbel des Lammes, aber er kann das nicht wie bei den vorhergehenden beiden *elgyts*-Opfern für sich behalten, sondern muß alles verteilen. Die Frauen singen Lieder und erbitten von Gott und von *Susol-däla* Kinder. Zum Schluß versammelt sich alles beim *Mätseli* und tanzt und amüsiert sich bis zum Abend. Gegen 5 Uhr macht man sich auf den Heimweg; der Opferer stellt die Stange an ihren Ort im *elgyts* des *Bain-Seli* zurück und damit ist das *Mätseli*-Fest zu Ende.

Priester und Wahrsager. — Der Opferpriester (*tsain-sag*) wird von den Inguschen auf Lebenszeit gewählt; in einigen Fällen ist das Amt erblich in dieser oder jener Familie, der Gründerin eines gewissen Kultus. Um Priester werden zu können, muß man nicht nur Verstand haben und die Achtung des Volkes genießen, sondern sich auch auf Traumauslegung und Wahrsagerei verstehen.

Im ersten Jahre seines Amtes im Mätseli-Heiligtum sah Ganish im Traume schwarze Menschen. Die warfen sich auf ihn und seine Gefährten mit der Absicht, mit ihnen zu kämpfen; als sie aber ihre Ohnmacht einsahen, liefen sie davon. Ganish verfolgte sie mit seinen Leuten. Als sie an die Waldstelle kamen, die den „Berg Erda“ geweiht ist und am Fuße des Mätty liegt, kam ihnen ein kräftiger weißgekleideter Mann entgegen, der ihnen erklärte, er sei

selbst *Mätseli*. Zugleich erschien eine unabsehbare Menge weißer Menschen, die in der Rechten Kronen, in der Linken aber Getreidekörner hatten: Sie fingen an, sich im Kreise zu drehen. Da verschwanden alle Schwarzen. *Mätseli* aber wandte sich an Ganish und sagte: „Die Schwarzen sind erschienen, weil die Menschen undankbar waren gegen mich und schlecht miteinander lebten, deshalb wird dieses Jahr eine recht magere Ernte sein, gerade genug, um nicht Hungers zu sterben. Der Sieg der Weißen bedeutet, daß im nächsten Jahr eine gute Ernte sein wird; aber heuer kommen schwarze Grillen und fressen das Getreide.“ Zur Zeit dieser Erscheinung war das Getreide noch in voller Blüte und deshalb wollte niemand den Worten Ganishs glauben. Kurze Zeit darauf aber kamen die Heuschrecken und fraßen die Felder ab. Andere Träume Ganishs hatten nicht mehr dieselbe Bedeutung, er sah im Traume gewöhnlich die Personen, die opfern mußten, wie die Getreide- oder Heuernte ausfallen würde u. dgl. „Wie ich voraussagte, so traf es auch immer ein“, sagte Ganish.

Früher pflegten „mit der Gabe der Weissagung“ ausgestattete Leute in der Silvesternacht zu weissagen. Sie begaben sich für die Nacht in das nächste Heiligtum, legten sich mit dem Bauch auf die Erde, hielten das Ohr an den Boden und blieben so bis zum Morgen. Sie offenbarten dann den Willen Gottes, den sie in der Erde gehört hatten. Solcher Leute (*dsyryk*) gab es in der Tschetschnia sehr viele; sie genossen ziemliches Ansehen, aber den Opferpriestern glaubte man doch mehr.

Diese hatten eine eigene Weissagemethode ausgearbeitet, *kadsh-betyrysch* (bei Achriev *Katsch-toch*) genannt, d. h. „Weissagung mit Hilfe des göttlichen Loses“. Sie bestand in folgendem: Nehmen wir an, einen Inguschen hätte ein Unglück getroffen. Er setzt voraus, daß er irgend eine Gottheit, z. B. *Seli*, beleidigt habe und wendet sich an einen Opferpriester. Dieser nimmt drei kleine gleich große Stöckchen, ein weißes — das Los irgend eines verehrten *tssu* — ein schwarzes namenloses und ein drittes, in unserem Fall das des *Seli*. Alle drei legt er in einen hölzernen Löffel und fängt an, diesen andächtig zu schaukeln. Fällt ein bestimmtes Stöckchen heraus, so liegt wirklich ein Vergehen vor; der Opferpriester erlegt dem Bittsteller dann ein Sühnopfer auf und bittet *Seli* um Versöhnung. Um sich davon zu überzeugen, daß *Seli* das Opfer angenommen hat, schaukelt der Opferpriester den Löffel noch einmal, fällt diesmal das zweite namenlose Stöckchen heraus, so ist das Opfer angenommen und *Seli* versöhnt. Fällt aber wieder das Stöckchen des *Seli* heraus, so bedeutet das, daß *Seli* mit dem Opfer nicht zufrieden ist; es wird ein größeres Opfer bestimmt und zum drittenmal das Los befragt. Fällt nochmals nicht das namenlose, sondern ein anderes Stöckchen heraus, so ist das Vergehen so groß, daß *Seli* nicht verzeiht. In diesem Falle wird das Orakel nach einigen Tagen unter noch größeren Opfern wiederholt. Ganish spricht von diesem Orakel mit solchem Vertrauen und solcher Sicherheit, daß jeder Gedanke an Scharlatanismus und Betrug aufgegeben werden muß.

„Weise Frauen“ gibt es auch jetzt noch in der Tschetschnia. Man weissagt mittels Ausmessung eines Tuches, durch Umwicklung eines Löffels mit Watte, mit Steinen, Spiegeln, Hammelsknochen etc.... Gegenwärtig wird der Glaube an die Weissagungen wie auch an die *tssu* immer schwächer, be-

sonders bei den Inguschen des Plateaus. Die Berginguschen bewahren den Glauben ihrer Väter noch „für den Fall". Man meint eben, „vielleicht existieren die Götter und können Nutzen stiften; existieren sie aber nicht, so ist's auch kein Unglück, wenn man ihnen opfert". So denkt wenigstens Ganish.

Naturgötter. — In der Bergtschetschnia befindet sich beim Aul Galantschodsh (Akkinergau) ein kleiner See, dessen „Geist" von den Tschetschenen sehr geehrt wird. Miller hat die auf den See befindliche ätiologische Sage aufgezeichnet. Beim Dorfe Jalcharoi, an einem Amka genannten Ort, war früher nach der Überlieferung ein See. Einmal ging eine Mutter mit ihrer Tochter an den See und wusch Windeln darin. Der erzürnte Seegeist verwandelte beide in Steine, die man heute noch dort sehen kann. Aber auch der See wollte nicht mehr in seinem besudelten Bette bleiben. Er verwandelte sich in einen Ochsen, der den Berggrat überschritt, wobei er Spuren in Gestalt ungeheurer Vertiefungen zurückließ und kletterte auf der fast senkrechten anderen Seite nieder. Dann kam er an den Ort, wo der See sich jetzt befindet und wo früher Felder standen. Die dortigen Bewohner spannten ihn an einen Pflug. Als er die erste Furche zog, kam Schmutz aus der Erde, bei der zweiten wurde es noch nasser, bei der dritten quoll Wasser hervor, bei der vierten aber brach es mit Gewalt hervor und ertränkte das Feld und die Menschen. Der Ochs aber verschwand in den Wellen des neugebildeten Sees. Noch heute gilt der See für grundlos und man trinkt sein Wasser nicht.

In den Bergwassern wohnt die *Chi-nana* (Wassermutter). Von ihr erzählen die Inguschen, daß sie einmal hinter den Narten hergejagt sei, als diese von der Jagd zurückkehrten; es gelang aber einem von ihnen, sie zu vergewaltigen und als unreines Wesen konnte sie nun die Narten nicht weiter verfolgen. *Chi-nana* begleitet die Menschen und warnt sie vor Unglück. Sie zeigt sich im Gau, wo ein Unglück stattfinden muß, weint bitter und singt Lieder, die den Totengesängen ähneln.

In den Wäldern hausen die *Almas*. Es gibt deren männliche und weibliche. Die männlichen sehen schrecklich aus, sind mit Haaren bedeckt und auf der Brust haben sie ein scharfes Beil. Die weiblichen sind ungewöhnlich schön; ihre goldenen Haare reichen bis zu den Fersen. Aber sie sind bös, trügerisch und gefährlich wie die männlichen. Die Leute des Schatojer Gaus stellen sich die Waldfrauen als ungeheure Wesen mit riesigen, über die Schultern geworfenen Brüsten und langem, dichtem, rotem Zopfe vor. Ihre liebste Beschäftigung ist der Tanz; sie werfen ihre Brüste über die Schultern, erheben die Arme und tanzen im Mondschein. (Hier folgen zwei Geschichten über einen männlichen und einen weiblichen *Almas;* die erste gehört zum Typus der Geschichten vom „Gefoppten Teufel"; die andere sei hier angeführt.) Tschopa Borgan hatte mit einer *Almas* geschlechtlich verkehrt und seit der Zeit ging sein Schuß nie mehr fehl. „Wenn ich wollte", sagte die *Almas* einmal zu ihm, „würdest du auch nicht einmal treffen". „Aber habe ich bis jetzt nur getroffen, weil du es wolltest?" antwortete Tschopa. „Gut. Geh mal morgen auf die Jagd; wirst schon sehen." In der Tat traf Tschopa am nächsten Tage gar nichts. Auf dem Heimwege traf er die *Almas,* die ihn frug, woher er käme. „Zu tun hatte ich", antwortete Tschopa. „Nein, du

warst auf der Jagd.“ Tschopa wollte sie vom Gegenteil überzeugen, die *Almas* aber gab ihm zu verstehen, daß es umsonst sei und gab ihm alle verschossenen Kugeln — es waren deren 21 — zurück.

Einmal befand sich Tschopa im Walde. Am Abend zündete er ein Feuer an und legte sich nieder. Da flog etwas Weißes über ihn hinweg und ließ sich zum Feuer nieder. Tschopa aber schoß auf das weiße Ding. Dieses seufzte und verbarg sich. Es war das aber der Bruder der *Almas*, der Geliebten Tschopas, und er war gekommen, um seinen Schwager kennen zu lernen. Ein anderer Bruder der *Almas* erschlug den Tschopa zur Rache. Ins Zimmer, in dem Tschopa auf dem Totenbette lag, kam seine Geliebte mit zwei Töchtern geflogen. Sie beweinten ihn, wuschen ihn und hüllten ihn in ein Leichentuch, wie noch niemand eines gesehen hatte. Dann verfluchten sie den Ort, an dem Tschopa wohnte und seitdem gibt es dort keine Ernte mehr.

Der *Ubura* ist ein böser, blutgieriger Geist, der im Körper irgend eines Tieres haust.

Auf dem Gipfel des Kasbek hauste früher die „Mutter der Stürme“ *(Dardsa-nänilk)*[1]. Sie hatte sieben Söhne, die sie verließen und an den Himmel gingen, wo sie jetzt den Großen Bären bilden (*dardsa kuangish* = Sturmsöhne). Selbst sitzt sie auf dem Gipfel des Kasbek (der auf tschetschenisch *beschlam-kort* heißt). Es brennen bei ihr beständig drei Holzstücke. Sie besitzt ein unerschöpfliches Brot und eine nie zu Ende gehende Hammelskeule. Viskovatoff sagt — nach den Worten eines inguschischen Jägers — daß die Mutter der Stürme auf dem Schneekegel des Kasbek einen Zauberkreis zog, den kein Sterblicher zu überschreiten wagt aus Furcht, sie könne ihn in den Abgrund stürzen. Als Tsogol — dies der Name des inguschischen Jägers — einst auf der Steinbockjagd war, warf sie einen Haufen Steine und Schnee auf ihn herab, so daß er sich nur wie durch ein Wunder retten konnte. Alle Lawinen werden ihr zugeschrieben. Niemand hat sie gesehen, aber viele haben sie schreien hören. In der Debdoraker-Schlucht ist ihr ein Opferaltar (*daba*) erbaut. Im Sommer finden dort Opferfeierlichkeiten mit Gesang und Tanz statt.

Der einäugige *Elta*[2] genießt eine große Verehrung: Er ist der Beschützer der Jäger; Wälder und Wild sind ihm unterstellt Der Erfolg einer Jagd hängt ganz von *Elta* ab. Jeder Jäger opfert ihm nach der Jagd. Jedes Wild trägt die Marke *Eltas*. „Ich habe selbst 30 Steinböcke erlegt“, sagt Ganish, „und alle trugen am Ohr die Eigentumsmarke *Eltas*[3]. Bei uns lebte ein Jäger, Ityr Etieff mit Namen, er hat zahllose Tiere gejagt. Einst schoß er einen Steinbock, häutete ihn ab, hing die Haut an einem Aste auf und setzte sich nieder, um ein wenig auszuruhen. Da hörte er eine Stimme: „Ich habe dir mein Vieh zum Dreschen geschickt; ein Stück ist aber nicht zurückgekommen.“ Eine

---

[1] Der Ingenieur Viskovatoff nennt sie *Mägkinen* = Berggeist, aber Kasbyk besteht auf dem oben erwähnten Namen.

[2] d. i. Getreide. Früher war *Elta* Gott der Ernte und der Jagd; in ersterer Funktion ist er aber durch *Mätseli* ersetzt worden. Bei den Osseten entspricht ihm *Avsati*.

[3] Im Kaukasus sind außer den eingebrannten Eigentumsmarken (meist Pferde, Büffel und sonstiges größeres Vieh) auch Ohrschnitte im Gebrauch (meist bei Schafen und Ziegen). (Anm. d. Übers.)

andere Stimme antwortete: „Du hast mir drei Stück geschickt und ich habe sie dir alle drei zurückgesandt.“ „Nein, eins fehlt“, rief es zurück. — „Wahrscheinlich hat Ityr einen Steinbock abgefangen“, antwortete die andere Stimme. — „Nun, dann sollen seine Nachkommen weniger taugen als er selbst!“ Seit der Zeit sind die Eltieffs arm und elend. Im Horne des erlegten Steinbocks fand Ityr drei Getreidekörner; und seitdem hat er keinen Steinbock mehr erlegt. Nach einer anderen Sage nimmt *Elta* auch Tierform an; ein Jäger sah ihn in der Gestalt eines weißen Hirsches, wie er sein Wild beaufsichtigte.

Gestirnkultus. — Die Tschetschenen ehren die Sonne. Sie spielt eine große Rolle in den Festen fast aller anderen höheren Wesen; alle Betstätten sind nach Sonnenaufgang gewendet; der Betende wendet sich nach Osten, von der Höhe des Budurberges beobachtet man mit Andacht den Aufgang der Sonne. Man bemüht sich sogar, die Hauptfassade der Häuser nach Osten zu orientieren, weil „die Sonne dem Menschen am meisten Nutzen bringt“ (Worte Ganishs). Wenn sie aufgeht, loben alle Menschen sie und sprechen: „Gott Sonne *(dela-molch)*, gib uns deinen Segen!“

Der Mond wird weniger beachtet; er gilt als Bruder der Sonne, aber doch für göttlich.

Die Mutter der Sonne heißt *Asa (Asoi?)*, die Mutter des Mondes *Kintsch*. Am Morgen kommt die Sonne aus dem Meere und taucht am Abend wieder in diesem unter; wenn sie am Horizont aufsteigt, trennt etwas Schwarzes sich von ihr, das ist das abfließende Meerwasser. Zu dieser Zeit kann man die Sonne ansehen, weil sie von ihrem Meerbad noch kalt ist und noch nicht glüht. Zur Zeit der Tag- und Nachtgleichen ist die Sonne bei ihrer Mutter zu Gast, u. zw. Winters drei Tage, Sommers drei Wochen. Sie reist jedesmal sechs Monate nach solchem Besuch. Obwohl Sonne und Mond verschiedene Mütter haben, gelten sie doch als Brüder[1]. Sie haben eine böse Schwester, *Mosh*, die alle ihre Verwandten am Himmel aufgefressen hat und jetzt beständig Sonne und Mond verfolgt. Wenn sie diese erreicht, tritt eine Finsternis ein. *Mosh* läßt aber den Mond und die Sonne erst dann wieder in Ruhe, wenn sie darum von einer erstgebornen unberührten Jungfrau gebeten wird. Bei einer Mondfinsternis sieht man auf dem Monde eine Art schwarzen Faden: d. i. die Flinte des Wächters, der das Gestirn vor den Angriffen der *Mosh* schützt. Der schwarze Fleck im Mond ist ein Pferd. Wenn sein Maul breiter wird, gibt es kurzen Sommer und langen Winter; wird aber sein Maul kleiner und das Pferd selbst dunkler, dann gibt es einen langen regnerischen Sommer und kurzen Winter.

Die Sterne werden nicht besonders beachtet, gelten aber doch für beseelt. (Siehe oben den Großen Bären.) Am Himmel gibt es nach Ganish fünf Sterne, die auf tschetschenisch *astchi sag* (= der lahme, hinkende Mensch) heißen (zwei Sterne außen, einer dazwischen und etwas höher, die zwei letzten

[1] Aus dem grammatischen Geschlecht der Wörter *malch* (Sonne) und *but* (Mond) ist von solcher anthropomorphisierender Auffassung nichts zu merken. Sie gehören beide zum vierten Geschlecht, zu dem zwar sonst viele belebte Wesen (Tiere) gehören, aber auch viele leblose Dinge. (Anm. d. Übers.)

unter den andern, der eine etwas tiefer als der andere). Von andern Sternbildern sind zu erwähnen: *dshi karta* = Schafstall, *kku-kog* (ein Dreieck bildend). Der Polarstern heißt: *Kulbis-etcha*, d. h. der den Süden zeigende; wenn man mit dem Rücken nach dem Polarstern zu steht, hat man den Süden vor sich. Der Morgenstern heißt *okri-setcha*. Eine Gruppe von drei Sternen — ein roter, ein dunklerer und ein mittlerer[1] — heißt *Solsa-gebage*, d. i. die Lanze des Solsa[2]. Zwei nahe beieinander stehende Sterne heißen *Durdi orash* = die Eier des Durdi[3]. Eine Sternschnuppe bedeutet, daß der Stern sich verheiratet hat. In den Bergen gibt es verschiedene Steine, die „gefallene Sterne" heißen, u. zw. sind es — Bergkristalle. Ein Komet *(tsog do cetga* = Stern mit Schweif) bedeutet Krankheit, Krieg oder Geburt eines berühmten Mannes; andere sagen, es sei das Pferd Alis, der sich einmal auf Erden zeigen und alle Nichtmohammedaner vernichten muß.

Die „Windmutter" erhebt auf Befehl Gottes einen schrecklichen Wind und zerstreut damit die guten Taten der sündigen Menschen. Die Winde haben in den Bergen eine gewisse Wichtigkeit. Die Inguschen verehren sie; am Montag, dem den Winden geweihten Tag, hören sie mitten in der Arbeit plötzlich mit dem Arbeiten auf, sonst wird das Getreide oder das Heu vom Winde zerstreut.

Der „Donnerer" *Seli* ist auch heute noch das mächtigste und am meisten verehrte göttliche Wesen bei den Tschetschenen. Er wird in menschlicher Form gedacht. Er ist streng, aber gerecht. Daher die führende Rolle, die er in Moralfragen spielt. Er züchtigt alle, die Böses getan haben oder im Schilde führen; er ist der gerechteste Richter und heißt auch „die goldene Kraft". Er wird von allen Tschetschenen, sogar von allen Bewohnern der kaukasischen Bergwelt (freilich unter verschiedenen Namen), verehrt. Als Gott des Feuers gab er seinen Namen dem Regenbogen (*Seli at*, Bogen des Seli) und dem Blitz (*Seli chaschk* = Feuerbrand, glühende Kohle des Seli). Ein vom Blitz Erschlagener wird glückselig gepriesen. Nach dem Glauben der Inguschen verfärbt der Leichnam eines vom Blitze Getroffenen seine Farbe, wenn man ihn beweint: er wird schwarz. Der Ort, wo ein Mensch oder sogar ein Tier vom Blitze getroffen wurde, ist heilig; man bringt dort jedes Jahr dem *Seli* ein Opfer dar. Das Begräbnis eines vom Blitze Getöteten unterscheidet sich von dem eines auf andere Weise Gestorbenen. Ganish erzählt darüber: „Ein gewisser Ausch tötete aus Versehen ein als Mann verkleidetes Mädchen. Es ist eine große Schande, ein Mädchen zu töten und *Seli* straft dies unbedingt. In der Tat wurde Ausch auch bald vom Blitze getroffen. Seine Verwandten brachten seine Leiche nach Hause, bauten einen *elgytz*, stellten eine Bank hinein und setzten den Toten in voller Rüstung, mit Panzer

---

[1] Die etwas komischen Ausdrücke sind von Baschir Dalgat; ich kann sie nicht ändern. (Anm. d. Übers.)

[2] *Seska-Solsa*, der Hauptnarte der Tschetschenen, der übernatürliche Eigenschaften besaß. Er war nach der ÜL rlieferung Gottes Sohn und stammte unmittelbar von ihm ab. Achriev sieht darin Jesus Christus.

[3] Vielleicht zu übersetzen: Hoden des Durdi? Aber wer ist Durdi? „Ei" heißt auf tsch. *huoa*. (Anm. d. Übers.)

und Harnisch, darauf. Vor ihn hin stellten sie auf ein Tischchen eine Schüssel mit einem ganzen gesottenen Hammel und eine Flasche Schnaps; in die Linke gaben sie ihm eine Balalajka. Dieser *elgytz* befindet sich im Chamchiner Gau und heute noch sitzt Ausch darin."

Seli ist auch aus der Nartensage bekannt. „Unter den Orschtchoi-Narten lebte ein Mädchen", erzählt Ganish, „das Gott so schön geschaffen hatte, als er nur konnte. Niemand konnte es heiraten, weil keiner es dem andern lassen wollte. Auch *Seli* hätte es gerne besessen, fürchtete sich aber vor dem Chef der Orschtchoier Seska-Solsa. Schließlich mußte das Mädchen aber sterben. ‚Bewacht mich drei Nächte', sagte sie, ‚dann kann *Seli* mich nicht schänden; nach drei Nächten wird mein Körper Verwesungsgeruch ausströmen und dann kommt *Seli* nicht mehr'. Als sie tot war, begrub man sie und Seska-Solsa selbst bewachte sie. Aber in der dritten Nacht nickte er gegen Morgen doch ein. *Seli* benützte die Gelegenheit, öffnete das Grab und vergewaltigte das tote Mädchen. Sofort gebar sie eine Tochter. Als *Seli* weggehen wollte, erwachte Seska-Solsa, faßte seinen Bogen und schoß nach dem fliehenden *Seli*. Aus der Wunde ragen die Därme hervor und ihr Gurgeln bringt den Donner hervor. Seska-Solsa nahm die Tochter des Mädchens mit sich nach Hause. Man gab ihr den Namen *Seli Sata* (*Sata*, die Tochter des Seli). Sie war noch viel schöner als ihre Mutter[1]". Mit wem sie sich verheiratete, weiß Ganish nicht mehr; es war aber ein Mann, der mit *Seli* im Himmel lebt. Die Milchstraße (*tscha-tikade mot* = strohbestreuter Ort) kommt von dem Stroh, das *Seli Sata* verlor, als sie ihr Brautbett zurecht machte. Als sie aus dem Hause ging, um Stroh zu holen, legte sie ein dreieckiges Brot in die Asche, um es zu backen; bei ihrer Rückkunft waren aber zwei Ecken verbrannt. Am Himmel ist ein Sternbild, das aus drei Sternen besteht: ein Stern ist heller, die beiden anderen sind es weniger; dies Sternbild heißt *Sati-bodshl* (dreieckiges Brot der Sata); die Inguschen des Plateaus nennen es bloß *ko-kog* = Dreieck. Sata ist die Beschützerin der Jungfrauen. Die Inguschenbräute sagen: „Wenn am Tag meiner Hochzeit Sata meine Gesundheit ausbringt und mir Glück wünscht, dann werde ich eine goldene Schere und silberne Nadeln haben, ist es aber ein Dshin, dann wehe mir!"

Achriev erwähnt noch einen „Gott der Zeit", *Periska* (= Sonntag), ich habe aber keine Spur davon gefunden.

Wichtiger sind für uns die wenigen Nachrichten, die wir über einen Herrscher der Unterwelt *Eschtr* besitzen. Die Inguschen nennen ihn *Dela-Eschtr*, verehren ihn und bringen ihm Opfer, von ihm hängt das dies- und das jenseitige Leben ab, der Mensch stirbt überhaupt erst dann, wenn *Eschtr* will. Einen Sünder läßt er sich lange im Todeskampfe quälen, nur Gebete und Opfer können ihn gnädig machen.

Ein höchstes Wesen. — Vielleicht zuletzt hat sich bei den Tschetschenen der Glaube an einen höchsten Gott entwickelt. Er heißt *Dele, Dala, Deila* (bei den Tschetschenen des Plateaus ist dieser Name durch Allah ersetzt

[1] Vergl. die ossetische Sage von der Geburt Satanas in Miller: Ossetische Studien, I (Russisch), p. 46 ff. (Anm. d. Übers.)

worden, hält sich aber noch in Schwüren und Redensarten). Er ist kaum mit dem durch georgische Priester verbreiteten christlichen Gott identisch, sondern wahrscheinlich eine selbständige Weiterentwicklung einer vorchristlichen Gottheit. *Dele* ist menschenähnlich, wohnt im Himmel, fordert Opfer. Er ist allmächtig, hat aber auch menschliche Schwächen. Alle Opfer wenden sich zugleich an die verschiedenen *tssu* und an *Dele;* in allen Gebeten wendet man sich zuerst an *Dele* und dann an die *tssu.*

Deles Verhältnis zu den übrigen Gottheiten ist das eines Vaters zu seinen Kindern. Alles hängt von ihm ab; die übrigen wirken jeder in seiner Sphäre. In den alten Überlieferungen nehmen allerdings die anderen Gottheiten mehr direkten Anteil an den Geschicken der Menschen, u. zw., wie es scheint, ohne Wissen des Höchsten; erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit macht sich die Idee geltend, daß *Dele* den anderen Gottheiten nur verschiedene Sphären zugewiesen hat. Besonders unter dem Einfluß des Islams gewinnt letztere Idee an Boden; der frühere Polytheismus geht allmählich in Monotheismus über.

Einige Beispiele für die Auffassung *Deles* vonseiten der Tschetschenen:

Einst trieben die Orschtchoier dem Narten Kolai Kant eine Herde Schafe weg. Kolai Kant verfolgte sie, es kam zum Handgemenge und als *Dele* sah, daß die Orschtchoier den Narten überwältigen würden, schickte er den Terekfluß, der die Kämpfenden trennte.

Seska-Solsa fand einst auf dem Wege ein Becken von solcher Größe, daß er bequem durch dasselbe reiten konnte. Seska-Solsa bat Gott, diesen Menschen zum Leben zu erwecken. *Dele* erfüllte die Bitte; es entstand ein berghoher Riese, aber er hatte keine Augen. Der Riese bat Gott um das Augenlicht; Seska-Solsa aber erschrak und bat Gott, den Riesen wieder in ein Skelett zu verwandeln. Das geschah auch, denn *Dele* versagte ihm nie eine Bitte[1].

Vor 50 Jahren schickte Gott (nach den Erzählungen alter Leute) einen so starken Hagel, daß das Dorf Ordyk (?) mit allen Bewohnern und allem Vieh weggeschwemmt wurde; es blieben nur ein paar Menschen übrig. Aus dem Orte Gerachi trug der Strom eine ganze Pferdeherde und Herden großen und kleinen Viehs davon; bei der Gitschotsch- (?) Schlucht wurden 400 Schafe und vier Hirten weggeschwemmt. Ordyk selbst wurde im Sand vergraben; nach zwei Tagen erst grub man einen lebenden Mann und eine Frau heraus, deren Kind aber dabei ums Leben gekommen war. Von da an glaubten alle, daß der Mensch eben nicht stirbt, ehe es ihm nicht beschieden ist.

Achriev teilt folgende Sage mit: Früher — es ist sehr lange her — da lebten die Menschen noch näher bei Gott. Im Notfalle konnte jeder persönlich zu Gott gehen und ihm seine Bitte vortragen. Eine Witwe hatte nun einen Sohn, der sagte einst zu seiner Mutter: „Mutter, ich gehe zu Gott und bitte ihn um etwas; wir sind so arm.“ „Sohn“, sagte die Mutter, „du bist ja in Lumpen gekleidet; man läßt dich ja gar nicht vor“. „Nein, Mutter“, sagte der Kleine, „ich versuche es doch“. Die Engel aber und die anderen um Gott Seienden wollten ihn wegen seiner Lumpen nicht vorlassen und so kehrte der

---

[1] Vergl. eine ossetische Variante dieser Sage bei Miller: Ossetische Studien (Amiran, Badri und Musyrbi), p. 58 ff. (Anm. d. Übers.)

Junge ganz traurig nach Hause zurück. Auf dem Wege aber traf er den Sohn Gottes *Elta*. „Wohin des Weges?“ frug *Elta*, „und warum bist du so traurig?“ Der Junge erzählte ihm, was vorgefallen war. „Mein Vater regiert doch die ganze Welt“, rief *Elta*, „sollte ich nicht mit einem kleinen Jungen fertig werden? Ich nehm es auf mich; sag, was willst du?“ „Ich will Weizen säen und bitte um gute Ernte“, antwortete der Junge. „So sei es!“ Der Junge und seine Mutter säten Weizen und bekamen eine so schöne Ernte, wie keiner der Nachbarn sie hatte; auf jedem Stengel wuchsen zwei Ähren. Als das Getreide reif wurde, schickte Gott seine Engel auf die Ernteschau aus. Die Engel taten gemäß seinem Befehl und meldeten ihm, daß das Feld des Jungen, den sie nicht vorgelassen hätten, besser stünde als alle anderen. „Aber wie konnte das ohne mein Wissen geschehen?“ sagte Gott, „leitet den Hagel auf sein Feld!“ Die Engel überbrachten Gottes Befehl der „Mutter des Donners und Gewitters“ (*Derdsy-nana*). Als aber *Elta* vom Befehl seines Vaters hörte, ließ er dem Knaben sagen, er solle rasch sein Getreide schneiden. Der machte sich mit seiner Mutter schnell an die Arbeit und eben als sie die letzte Garbe banden, ging das Gewitter los und vernichtete alles Getreide auf den umliegenden Feldern. Wieder schickte Gott seine Engel aus zu schauen, wie es stünde. Als sie mit der Meldung vom Stand der Sache zu Gott kamen, wurde dieser furchtbar zornig und ließ die „Mutter der Gewitter“ rufen. „Mache Sturm und zerstreue das Getreide des Kleinen!“ befahl er ihr. *Elta* aber ließ dem Jungen sagen, er solle sofort seine Garben einbringen. Das geschah sofort und kaum war die letzte in Sicherheit, als sich ein furchtbarer Sturm erhob und alles Getreide der Nachbarn fortführte. Wieder schickte Gott seine Engel aus und als er erfuhr, was geschehen war, befahl er, daß jeder Drusch nur ein Maß Getreide geben solle. *Elta* aber ließ dem Jungen sagen, er solle sein Getreide nicht auf einmal dreschen, sondern jedesmal nur eine Garbe. So tat der Junge und erhielt von jeder Garbe ein Maß Getreide, während die Nachbarn fast nichts erhielten. Als Gott erfuhr, daß auch sein vierter Befehl nichts genutzt hatte, wurde er furchtbar zornig und ließ den Jungen und *Elta* zu sich rufen. „Warum hast du gutes Getreide und wer hat dir geholfen?“ herrschte er den Jungen an. Der erzählte ihm alles, was vorgefallen war. „Und wie konntest du meinen Befehlen entgegenhandeln?“ fuhr Gott *Elta* an. „Dir sollte ich ein Auge ausstechen!“ Und dabei fuhr er *Elta* so stark mit dem Finger gegen das eine Auge, daß es heraussprang. Seitdem ist *Elta* einäugig.

Dele ist der Schöpfer der Welt. Als er Himmel und Erde erschaffen hatte, sagte er: „Im Himmel werde ich umhergehen, aber wer wird auf der Erde umhergehen?“ Dann nahm er die Erde in die eine Hand, drückte sie und es entstand das Weib — dann drückte er die Erde mit der anderen Hand — es entstand der Mann; u. zw. der Mann im Osten, das Weib im Westen. Noch vor den Menschen wurden die Vögel erschaffen. Nach Erschaffung der Menschen sagte Gott: „Die werden wohl Mann und Frau werden!“ Er ergriff das Weib und trug es auf einen hohen steilen Berg. Einst ging der Mann auf die Jagd und sah das Weib. Es sagte: „Schlachte dein Pferd, tu seine Eingeweide heraus und setz dich an deren Stelle.“ So tat er. Da flog eine Eule herbei. Das Weib sagte zu ihr: „Ich möchte gern Pferdefleisch

essen; verschaff' mir welches!" Die Eule flog weg und brachte ihr das tote Pferd mit dem Manne darin. Das Weib ließ ihn heraus und sie verheirateten sich. Zur Eule aber sagte Gott: „Was denkst du? Sind die beiden jetzt beisammen?" „Nach meinem kitâb (Buch) sind sie nicht beisammen", antwortete die Eule. „Nach meinem kitâb aber sind sie beisammen; du wirst es schon sehen, wenn du heimkommst", sagte Gott. Als am folgenden Tage die Eule wieder zu Gott kam und meldete, daß die beiden jetzt wirklich beieinander wären, sagte Gott: „Wie soll ich dich bestrafen? In dieser Welt oder in jener?" „Lieber in dieser", antwortete die Eule. „So sollst du am Tage nichts mehr sehen und alle Achtung der anderen Vögel verlieren."

Als Gott die Erde schuf, zeigte es sich, daß sie dreimal größer als der Himmel war; er drückte sie deshalb zusammen und daher kommen die Erdberge. Um die hin- und herschwankende Erde zu verstärken, schuf Gott noch steinerne Berge. Diese Berge stehen (mit der Erde) auf den Hörnern eines Ochsen und der Ochs ist an eine Säule gebunden. Das kam so. Als Gott die Erde schuf, frug er: „Wer soll die Erde halten?" Es kamen die Ochsen herbei und sagten: „Wir werden sie halten, wenn die Leute uns an den Dienstagen nicht ins Joch spannen und uns erlauben, während der Arbeit zum Wasserabschlagen stehen zu bleiben. Kein Tschetschene arbeitet denn auch am „Ochsentag" (Dienstag) mit Ochsen.

Die Schafe erschuf Gott für die Wölfe. Der Mensch aber bettelte dem Wolf Schafe ab, indem er ihm versprach, „die Herden für ihn und für sich halten zu wollen". Der Wolf ging darauf ein. Nach abgelaufener Frist wollte der Wolf, wie ausgemacht, die Hälfte der Herde haben, der Mensch aber verweigerte sie ihm. Da ging der Wolf zu Gott und beklagte sich. „Was kann ich für dich tun?" sagte Gott. „Was du mit deinen Zähnen dir verschaffst, das soll dir gehören." Der Samstag ist der „Wolfstag" und wer ihn hält, dem stiehlt der Wolf keine Schafe.

Soweit Baschyr Dalgat.

Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century.

Translated by **Dr. L. C. Casartelli**, Bishop of Salford, Manchester, England.

(Continued from Vol. II, page 281.)

(Continued.)

Chapter XXVII.

Of a servant maid who, after faithfully serving her master, died with equal fidelity. They adore her as a goddess to the present day, with a great concourse of pilgrims every twelve year.

This servant, Mellipray by name, was so faithful in her service that she never excused herself from performing it. Her master was a merchant, and seeing her diligence and fidelity entrusted to her all his household and the management of it. It happened that she went to the fields to winnow the wheat. The harvestmen had mixed the straw with the wheat itself and she had to cast it out on account of its being harmful, so she went on casting it out herself, going along by chance and hastening over the whole of the cornfield in order to cleanse it. Night came on and the workmen went off to their homes leaving her alone in the field. She not wishing to go away before she had finished cleaning out all the straw, fell accidentally into a well and was drowned. Her master, since his servant was late, and it was the hour of dinner, went to find out where she was and in spite of his diligence on the road there was no one who could give him news of her until he arrived at the wheatfield and commenced to call her by her name. The servant had been dead several hours but by a particular favour of God her spirit returned to her body and in reply told her master what had happened to her. She stretched out her hand to arise from the well: her master running in astonishment to the well thrice saw the hand which she put forth from out of the water, but in the end he had to abandon his endeavour to draw her from the well, for God had been pleased to call her to Himself, but so that every year in that well they might see her right hand in memory of this event, and so she went down in the depths. The master went about publishing the event to all the world and straightway on that spot built a house and put in it an idol of this goddess, and the Gentiles from that time come hither in numbers in order to beg favours(?)[1] from the said goddess.

[1] Ceulos: I cannot find the meaning, perhaps a misprint.

Chapter XXVIII.

Of the history of King Vicramaditá[1].

Vicramaditá was the son of a Brahmin woman whom her father, for the sake of money, married to a robber called *Carpechorá*[2], who being sought after by justice and every moment in danger of death, before arriving at this extremity told his wife that he had many treasures buried in the earth and that she should dig them up and take possession of them. The Brahmin woman did so and after this had a son by a Brahmin to whom she gave the name of Vicramaditá, who by his industry became a mighty King in the regions of Hindustan. The Gujaratis make use of the Era[3] of the birth of this King, which took place 2000 years ago[4].

Chapter XXIX.

Of the Sects, and of the Castes or Races.

Bramá instituted these sects for the preservation of the state and gave to each certain rules which are explained in the paragraphs below, and by means of them they were introduced into the four principal Castes, namely those of *Bramá*[5], *Dhatary*[6], *Vaissá*[7] and *Sudrá*[8], all founded on a fabulous story which is that Bramá had generated four sons, one from his head, one from his arms, one from his belly, and one from his feet, the which are all called sons of Bramá.

I.

Bramene having been born from the head of Bramá, he gave him the profession of letters, and forbade him under penalties to exercise any other office except the ministry of his false law and his worship and to teach the things of the said law to others; also he had to live on alms, and as a distinctive badge of the said law he placed a triple cord on his neck[9] with sacrificial ceremonies[10] and other superstitions. Thus the Bramenes at the present day when their sons have reached the use of reason first instruct them and then

---

[1] *Vikramāditya*, the celebrated King of Ujjain, generally stated to be the son of a King named Gardabhila.

[2] Perhaps from a proper name *Kripa* or *Kripā* = pity, compassion (occurring in many compound proper names), and *caura* = thief, robber.

[3] His name is given to the Vikrama or Samvat era generally reckoned to begin B. C. 58 or 57. But see the recent researches of Kielhorn and Fleet: cf. Imperial Gazetteer of India, I., p. 4, 1908.

[4] This, supposing these memoirs to have been compiled about A. D. 1600 would place the beginning of the era about B. C. 400.

[5] *Brāhman* or *Brāhmin*, the sacerdotal and chief class.

[6] Misprint for Qhatary = *Kshatriya*, the regal and warrior caste.

[7] *Vaiśya* = training and agricultural class.

[8] *Sūdra* = servile class.

[9] This is the well known thin triple cord, composed of three strands of cotton, worn, however, not round the neck but hung across from the left shoulder to the right hip.

[10] This is Upanayana, or ceremony of investiture.

by one of their ministers, with other Bramenes who join him, offer sacrifice, and the boy who is making profession is caused to repeat some verses of the doctrine he has learnt and after he has repeated them, with a stick in his hand, a turban on his head, and a wallet by his side, he begs alms. The father, that his son may not give himself to the austere life of a pilgrim, with many caresses draws him home telling him that he may continue his profession whilst living at home[1].

II.

The *Dhatary,* since he was born from the arms, was given by Bramá the profession of arms, and as a distinctive badge of his caste, he gave him the cord on his neck with injunctions not to slay enemies by treason nor in cold blood, under penalty of losing caste. The sacrifice proceeds with the same ceremonies, and a sword is given into his hand.

III.

Vaissá, having been born from the belly, he made a trader, putting the cord on his neck with injunctions not to practise usury in trade, under pain of losing caste. The same ceremonies take place as with the Bramene with the exception of the cord which is not triple.

IV.

Sudra, who was his last son and born from the feet of Bramá, he made to practise agriculture, and as a badge of caste or sect he placed the cord on his neck, different from the others, with injunctions to cultivate the earth without negligence and at the fitting Seasons, so that the people should not have to suffer through his fault; if he did the contrary he was to lose Caste. Also the same ceremonies take place. When sons of these Castes are admitted, until they have got the cords with the aforesaid ceremonies, no one is considered a sectary of the abovementioned Castes, even though they be legitimate or natural sons; bastards can be in no case be admitted into these four Castes.

Chapter XXX.

Of the Reform which has taken place in these Castes.

After some centuries had passed there flourished among the Bramenes one called *Visvamitrá*[2], and he reformed these sects giving them certain precepts, which were a prohibition for Bramenes to eat flesh-meat and fish, and that they should not marry except within their own caste. He also forbade widows to marry again, but that they should shave their head and live chastely. Within this sect or caste those who did not wish to observe completely the rule of the reform remained separated, as are some Bramenes who eat flesh-meat and fish, and others whose widows marry, others again who eat with

[1] The description of this rite may be compared with the much longer account of the Abbé Dubois, Op. Cit. Vol. I, Chap. I.

[2] I. e. friend of all. *Viśvāmitra*, the celebrated mythical sage, born of the Kshatriya caste, but who by his austerities raised himself to the Brahmin caste and became one of seven great *Ṛishis*.

the latter who are their disciples, and all of them before eating and drinking wash and recite certain prayers. In this caste there are fifty two families, extremely like the tribes of Israel, and each of which marries within itself: all follow the same superstitions, and each one of these families has taken for blazon the celestial planets, and a man who has Jupiter for blazon, not having any consanguinity with a woman who has the same Jupiter, cannot marry since they are called and address one another as brother and sister; and if any marry through error, he loses caste if he continue in the state of matrimony, otherwise he is obliged at once to get a divorce and the childrin they have had before are not reputed as Bramenes.

Chapter XXXI.

Of the Qhatari[1] Caste.

This caste is allowed to eat flesh-meat and drink wine, with the exception of eating the flesh of the cow, and their widows may marry; but nowadays, in imitation of the Bramenes they do not marry.

Chapter XXXII.

Of the Vaissá Caste.

The same holds for the Vaissá Caste, but, although having liberty to eat flesh-meat, they do not eat it nor do they drink wine, in order to imitate the Bramenes; moreover as the custom was introduced some time ago, if any one of this caste eat flesh-meat and drink wine, the others expel him from the caste.

Chapter XXXIII.

Of the Sudrá Caste.

Those of the Sudrá Caste follow the same superstitions as the others, but some do not eat with those of other Castes but all eat in the house of Bramenes, whilst these neither eat nor drink water in any other house but their own, or that of another Bramene well know [to them] since on no accout can they do so in the house of a Caste inferior to their own.

(To be continued).

[1] In Chap. XXIX misspelt Dhatary.

L'origine de l'Idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. **G. Schmidt**, S. V. D.

Traduit en français par le P. **J. Pietsch**, O. M. I.

(Suite.)

e) Sidney Hartland.

L'adversaire le plus important de la théorie de Lang, celui qui s'en est occupé le plus souvent et le plus en détail, est E. Sidney Hartland. Envisageant les choses sous tout un autre point de vue que Lang, il n'a pas, dès l'abord, vis-à-vis de la théorie de Lang, cette impartialité absolue qui accepte avec un empressement égal pour chacun des deux systèmes en question les raisons qui militent en son faveur. Néanmoins on est agréablement surpris de la franchise naturelle de sa critique et on se convainc qu'il n'a pas conscience de ses préventions. Son regard perçant a réussi à découvrir maints côtés faibles, des inexactitudes et des exagérations dans le système de Lang, et, pour ces points, nous même, bien que repoussant sa critique quant à la substance, nous ne pouvons que lui payer le tribut de notre reconnaissance. Nous avons affaire à un critique qui, tout en se plaçant dans l'opposition, est pour nous un véritable appui.

Hartland ouvrit la campagne contre Lang par un compte-rendu de l'ouvrage alors récemment publié «The making of the religion» qui a presque les proportions d'un traité sur la matière[1]. A. Lang répondit aussitôt après dans le numéro de janvier 1899 de la même Revue, en entrant également dans les détails[2]. Une réplique de Hartland y fait immédiatement suite[3]. Un peu plus tard (l. c. p. 489—495), Lang publia encore quelques communications qui lui avaient été transmises entretemps par Mrs. Parker et y joignit quelques observations. Si Hartland avait vanté dans la réponse de Lang «all his entertaining skill and geniality», se manifestant de nouveau chez ce «master of literary exposition and controversy», il faut également reconnaître que Hartland lui-même, avec son style concis mais clair et son humeur, ne fait pas mauvaise figure à côté de Lang. Nous ne pouvons pas reproduire ici cette joûte littéraire avec ses attaques et répliques; des raisons d'espace et de clareté nous forcent de réunir le tout; mais nous avons pris soin que pour le fonds rien ne soit perdu, surtout de la critique de Hartland.

---

[1] The "High Gods" of Australia, dans le Folklore, déc. 1908 (IX p. 290—329). Nous désignerons ce travail par les lettres H I, et le «Rejoinder», mentionné plus bas, par H II.

[2] "Australian Gods" X p. 1—46, désigné dans la suite par L I et le petit communiqué (p. 489—495) par L II.

[3] Australian Gods: a Rejoinder (l. c. p. 46—57).

Nous groupons le tout de la manière suivante:

1° Conception générale des faits.

2° Les faits eux-mêmes.

a) Les êtres suprêmes, leurs attributs.

b) Le culte des êtres suprêmes.

c) La morale des indigènes.

3° Les théories.

1° Conception générale des faits.

En débutant par des affirmations aprioristiques, Hartland n'a pas la main heureuse. Il dit qu'il n'est pas nécessaire «d'insister sur l'invraisemblance antecédente [antecedent improbability] que des sauvages nus, sans gouvernement organisé, incapables de compter jusqu'à sept[1], soient parvenus à une conception philosophique si sublime» [à savoir la croyance en un juge éternel, juste et omniscient] (H I, p. 293). Plus l'ethnologie apprendra à connaître les peuples, plus elle sera obligée de reconnaître que bien de ces «antecedent improbabilities» sont néanmoins des réalités existantes. Ce dont il s'agit ici, c'est simplement «a matter of fact». Il importe uniquement de savoir ce que disent les faits; car, comme Lang le dit avec une ironie fine: «Antecedent improbable it may be, but there it is!» Lang va encore plus loin; il fait voir comment l'idée de l'être suprême, bien que sublime, n'est pas pour cela compliquée et difficile à obtenir, et il donne ensuite une exposition plus détaillée de sa théorie sur l'origine probable de l'idée de Dieu (L I p. 9 ss., v. «Anthropos», III, p. 594).

Il ne nous paraît que partiellement justifié, quand Hartland le soulève, le reproche que Lang regarde tous les faits en question avec des yeux de chrétien; des expressions comme «créateur», «éternité» et d'autres, ne seraient nullement ici à leur place, tout cela serait «rhetorical» (H I, p. 212 ss). Lang a la besogne facile en faisant observer qu'effectivement ces idées nous font une impression «chrétienne», à un tel degré qu'un anthropologue aussi éminent

---

[1] Il est inadmissible de parler toujours indistinctement du peu de développement du sens des nombres chez les Australiens. J'ai déjà fait une rectification de ce genre en rendant compte de l'ouvrage de Wundt: Völkerpsychologie (Mitteil. d. anthrop. Ges. in Wien, vol. XXXIII, 1903, p. 375), mais je voudrais y revenir afin de compléter et de rectifier ce que j'en ai dit. Le cas est d'un grand intérêt pour notre question et pour toute l'ethnologie de l'Australie. On constate en effet que le sens le plus développé des nombres, c'est-à-dire un système régulier à compter par vingtaines sur les doigts des mains et des pieds, se trouve précisément chez la tribu à laquelle Howitt assigne la dernière place dans son système d'évolution, chez les Dieris; et une zone d'une évolution presqu'aussi avancée s'étend de ce centre vers l'est et de là quelque peu vers le nord, de manière que les tribus limitrophes des Kamilaroïs en sont encore atteintes, et de là bien plus encore vers le sud, de manière à renfermer encore les tribus des Wotjobaluks, Mukjawaraints et d'autres. C'est presque exactement le pays des tribus avec succession féminine et système à deux classes que Howitt a indiqué sur sa carte (HSE p. 90), excepté que vers l'ouest le degré de développement semble baisser plus vite. Toute cette situation est en contradiction flagrante avec la théorie de l'évolution établie par Howitt, elle parle bien plutôt en faveur de l'opinion que j'ai exposée plus haut et prouvée en détail. Elle est également un argument contre la thèse d'un parallélisme absolu entre l'évolution religieuse et culturelle que nous refuterons plus tard.

que Tylor n'y vit d'autre remède que d'y appliquer la théorie d'un emprunt fait au christianisme. Même Howitt y soupçonna d'abord un emprunt et n'arriva à une autre conviction qu'après un examen approfondi (LI, p. 23). Lang remplace ensuite le terme «creator» par «maker», ce qui, à notre avis, n'était nullement nécessaire; c'est, dans un autre cas, une ironie heureuse quand au lieu du terme «rhétorique»: «omnipotent» il met «all-powerfull», qu'un explorateur impartial (qui n'était pas missionnaire!) avait déjà employé. Le blâme de Hartland nous semble fondé seulement par rapport à l'emphase avec laquelle Lang se sert si souvent du terme de «père». Nous en avons déjà parlé plus haut (p. 802) et nous y reviendrons encore plus loin.

Les êtres suprêmes des Australiens du Sud-Est et leurs attributs.

Hartland soumet ensuite à une critique sévère le caractère divin des «High Gods» de l'Australie. Il nie que les attributs divins de la toute-puissance, de l'éternité, de l'omniscience, de la création, leur reviennent; de même on ne pourrait pas les regarder comme législateurs et gardiens de l'ordre moral; on trouverait, au contraire, chez eux plusieurs traits d'immoralité, et en bien plus grand nombre des choses ridicules et avilissantes, incompatibles avec l'idée d'un être suprême.

L'éternité ne serait l'attribut ni de *Daramulun* qui est effectivement mort, ni de *Bundjil* qui est actuellement une étoile, ni de *Balame* qui habite maintenant au delà des nues, ni de *Mungan-ngaua* qui est monté au ciel, où il habite à présent. Dans aucun cas, le ciel n'aurait été la première patrie de ces dieux. Ces êtres ne seraient immortels que parce qu'ils possèdent le plus grand pouvoir magique et peuvent par là se protéger contre tout charme ennemi; dans l'opinion des indigènes, tout homme vivrait éternellement, s'il avait un pouvoir magique suffisant, car la mort ne provient pas d'une décomposition naturelle, mais est une suite des enchantements de puissances malveillantes, souvent aussi de personnages de ce monde (HI, p. 312).

C'est l'objection que Lang a le moins pris en considération; il nous incombe donc d'y faire face. Il est difficile de voir comment leur ascension au ciel et leur séjour là-haut peuvent être un argument contre l'éternité de ces êtres suprêmes comme Hartland le prétend dans sa discussion. Une seule fois, dans le récit d'un vieillard de la tribu des Ngarigos, on a représenté *Daramulun* comme mort; partout ailleurs il ne meurt pas, comme aussi aucun autre être suprême ne meurt. Lang ne connaissait pas alors le caractère unique de cette mort de *Daramulun;* Howitt y a attiré spécialement l'attention dans son ouvrage[1]. Hartland avait alors raison d'affirmer qu'on ne rapportait d'aucun être suprême qu'il avait primitivement habité au ciel. Mais A. Lang put dans la suite

[1] HSE p. 495. Il y affirme: «... l'opinion commune est qu'il monte en chair au ciel». Les paroles «comme un des *gommeras* ou hommes de médecine voudrait bien le faire aussi» que Howitt ajoute encore, sont uniquement l'expression de son propre point de vue et non pas la reproduction d'idées australiennes. Bien que ce soit une croyance en Australie que les magiciens peuvent pendant leur vie monter transitoirement au ciel pour y chercher ou renouveler leur provision de médecine, tous les Australiens cependant touchent du doigt que la fin de la vie terrestre est, même chez les *gommeras*, la mort; ainsi, l'opinion dont Howitt parle ici ne peut pas se soutenir.

constater qu'un vieux Euahlayi prétendait obstinément que *Baiame* était descendu de son campement céleste. Lang répliqua aussi très heureusement que l'être suprême ne peut pas venir de la terre quand, comme la plupart des rapports l'affirment, il a créé celle-ci (L I, p. 6). Mais pourquoi serait-ce un élément nécessaire de l'immortalité et de la divinité d'avoir habité, dès les commencements, au dessus du firmament? C'est là une conception bien matérielle: même d'après nos idées chrétiennes, le ciel est là où est Dieu. Pourquoi à peu près tous les êtres suprêmes que nous connaissons dans les différentes parties du monde, sont conçus comme habitant au dessus du firmament, c'est une question dont la solution n'a été tentée par la théorie animiste jusqu'ici en vigueur que d'une manière très incomplète et, de plus, souvent fausse; nous nous en occuperons encore plus tard; pour le moment elle ne nous intéresse pas.

Pour avoir l'éternité quant au passé, il faut qu'il n'y ait pas de commencement. Cet élément de l'éternité se retrouve chez presque tous ces êtres suprêmes de l'Australie. Il est vrai qu'on n'établit pas formellement qu'ils n'ont pas eu de commencement, ils existent tout simplement depuis bien bien longtemps [«long, long ago»]. Mais on ne pose jamais la question qui les a produits et nulle part on ne raconte qu'ils sont entrés en vie ou ont été créés. C'est d'autant plus remarquable que pour toutes les autres choses on recherche une cause et qu'on allègue ordinairement ces êtres suprêmes comme causes de la plupart des objets. Mais devant l'être suprême lui-même cet instinct de causalité semble faire halte.

L'éternité dans l'avenir consiste à n'avoir pas de fin. Ceci se vérifie également dans tous ces êtres suprêmes de l'Australie; aucun d'eux ne meurt, tous vivent encore aujourd'hui, toujours au ciel[1]. Mais, dit Hartland, ceci, compris à la manière des sauvages, n'a rien de particulier; car, d'après leurs idées, la vie sans fin est dans le cours de la nature; ce sont des puissances préternaturelles qui amènent la mort, et il suffit d'être plus puissant qu'elles pour s'en défendre. Même si nous nous rendions entièrement à cette argumentation de Hartland, nous devrions peut-être abandonner le concept de l'éternité, mais uniquement pour établir en revanche celui d'une puissance incomparable et universelle. Tous les êtres sont sujets à ces puissances, puisque tous meurent; il n'y a d'exception que pour l'être suprême: quelle doit donc être sa puissance! Et l'éternité, quant à son concept négatif, est-elle, même dans notre manière de voir, autre chose que de n'être pas sujet à la puissance de la mort, à la caducité à laquelle rien n'échappe?

Hartland ne rend pas non plus exactement ou mieux complètement les idées des peuples non civilisés sur la mort[2]. Il est vrai, la pensée que la vie

---

[1] Nous croyons que c'était une concession gratuite et inadmissible, quand Lang remplaça l'expression «immortel» [immortal] par «vivant jusqu'aujourd'hui» [undying up to date]. Nulle part on ne mentionne même la possibilité que cet être suprême puisse mourir. Dans un cas même, dans le rapport de Günther (voyez plus haut p. 822), on dit expressément de *Baiame*: «Il ne meurt jamais.»

[2] Howitt (l. c. p. 357) le fait d'une manière plus exacte. Mais, même par rapport à la mort causée par la maladie, il ne va que jusqu'à un doute, «si jamais quelque part en Australie les

est l'état normal et que la mort est contre nature, est très répandue auprès des peuples primitifs; la mort par suite de la maladie leur semble presque inconcevable, il faut qu'il y ait eu quelque action magique en jeu. Mais il y a un genre de mort, ou plutôt, comme je crois, deux pour lesquelles on reconnaît presque partout des causes naturelles, c'est la mort dans le combat et la mort par vieillesse. Précisément ce dernier genre de mort, qui n'est pas rare chez les Australiens, puisqu'ils tiennent en haute estime la vieillesse et en prennent grand soin, fait ressortir d'une manière éclatante la force surhumaine de ces êtres suprêmes: ils ont été là longtemps avant tous les autres, on les regarde expressément comme anciens et vénérables — d'où le nom de «père» — et néanmoins leur force vitale et active n'est pas encore épuisée; ils continuent à vivre et à agir.

Nous croyons avoir prouvé l'éternité des êtres suprêmes sous tous les rapports.

Sans aucune preuve à l'appui, Hartland refuse ensuite universellement aux êtres suprêmes l'attribut de l'omniscience: ils sont «by no means omniscient» (HI, p. 317). Est-ce que peut-être dans ce cas l'«antecedent improbability» doit encore tenir lieu de preuve? Lang a ici la défense bien facile (LI, p. 6—7); il est dans l'heureuse condition de pouvoir se servir d'un témoignage cité par Hartland lui-même[1]. «Il peut te voir et tout ce que tu fais ici-bas», enseignait-on en Australie dès l'âge le plus tendre, longtemps avant que les blancs arrivassent à Melbourne: «Thoramulun lui-même veille sur la jeunesse du haut du ciel, prêt à punir»[2]; «Thoramulun peut voir les hommes et il est très irrité quand ils font des choses qu'ils ne doivent pas faire, p. ex. quand ils mangent des aliments défendus»; voilà ce que racontait un vieillard Ngarigo (HSE p. 495), et on répète la même chose aux jeunes gens dans les mystères solennels (HSE, p. 543, 563; de même chez les Wolgal, p. 564)[3].

---

indigènes, dans leur état primitif, ont compris la possibilité de la mort uniquement comme conséquence d'une maladie.» Lui-même, p. 645, note 4, attire l'attention sur un cas où chez les Dieris, dans un mythe datant des temps antiques pleins d'exploits magiques, on parle d'un décès causé par *mira*, inflammation. Pour ce qui regarde les Australiens Centraux il faut relever l'extrême fatigue qui, à la fin de presque tous les mythes de la période d'«Alchéringa», est relatée comme cause de la mort des ancêtres totémiques.

[1] HI p. 307. Ce n'est pas affaiblir ces mots quand Hartland les appelle plus tard une vague menace [a vague threat].

[2] Howitt, Journ. of the Anthropol. Instit. vol. XIII. p. 192.

[3] Deux endroits de la description que Howitt donne de ces cérémonies me sont toujours restés inintelligibles. D'abord p. 543: «Quand les jeunes garçons [après l'instruction sur *Daramulun*] furent reconduits à leur couche, Gunjering [le maître des cérémonies] les arrêta et leur parla d'une manière bien expressive. Faisant allusion à la figure de *Daramulun* [alluding to the figure of Daramulun] il dit: «Quand vous faites quelque chose de ce genre que vous verrez après être retournés à votre couche [on leur montre, pour les éprouver plusieurs choses qu'il leur est défendu de faire], je vous tuerai [I will kill you].» Quel rapport y a-t-il entre la mise à mort par Gunjering et *Daramulun* et que veut dire l'allusion à sa personne en cette occasion? Le passage serait compréhensible, si Gunjering disait: «il (ou moi dans son nom) vous tuera». Ne doit-on pas lire comme cela? Il y a un passage semblable, à la p. 553. On montre aux jeunes gens l'image de *Daramulun* avec ces mots: «Voilà le maître dont on vous a parlé auparavant, qui peut aller partout et faire tout. Si vous faites des choses comme celles que vous verrez en

A la mort de l'homme, toutes les transgressions de sa loi sont communiquées à *Baiame* par l'esprit «qui voit tout»[1].

Mais *Baiame*, objecte Hartland a été trompé par *Daramulun* et ne s'en est aperçu que quand, sur sa menace, d'autres lui révélèrent le fait. *Daramulun* lui avait dit qu'il changeait les jeunes gens en hommes en les tuant, les éventrant, les réduisant en cendres, donnant une nouvelle forme à la cendre et lui communiquant la vie, il n'y manquait qu'une dent qu'il leur avait enlevée; au lieu de cela il avait défiguré à plusieurs jeunes gens le visage avec ses dents et les avait mangés (HI, p. 298 ss). Le mythe est exactement raconté. Il s'agit ici de la tribu des Wiradjuris, une des tribus septentrionales du Sud-Est de l'Australie, qui considèrent comme un serviteur de *Baiame*, leur être suprême, ce même *Daramulun* qui est l'être suprême des tribus plus méridionales, des Yuins, des Ngarigos et d'autres. Nous exposerons plus bas la situation compliquée qui y régnait. Il est évident que par les révolutions dont nous allons prouver l'existence le respect de l'être suprême a souffert aussi; il y a, en effet, ici chez *Baiame*, les débuts d'une évolution, mais postérieure, qui affaiblit le caractère de l'être suprême.

Mais pour ce qui regarde le cas qui nous occupe ici, il n'est d'aucune importance. Il s'agit tout simplement d'un mythe profane qui n'est pas communiqué dans les mystères[2]; il ne raconte que des histoires inventées par les hommes pour leurs femmes et qu'ils ne croient pas eux-mêmes.

Du même genre est le mythe d'une cérémonie de Borah, tenue par *Baiame*[3], qui provient de la tribu des Nungaburrah, voisine des Wiradjuris. Comme A. van Gennep le relève dans ses notes[4], on a ici rangé un mythe explicatif à la suite de l'autre et le tout de même sert à un but explicatif. Différentes contradictions entre les diverses parties[5] prouvent qu'il s'agit ici d'une compilation de date assez tardive. Il est hors de doute que dans toute cette région les conceptions plus sublimes sont entrées dans une période de décadence. On raconte donc aussi dans ce mythe un oubli de *Baiame* qui, comme A. van Gennep le constate, est le résultat d'une maladresse dans la compilation. C'est le même mythe dans lequel «le vieux *Baiame*» est appelé un «grand sorcier», «le plus puissant, le plus célèbre des sorciers[6]». Il est également curieux que *Baiame* y paraît encore sur la terre. Partout ailleurs,

---

retournant à votre couche, ou si vous en parlez aux femmes et aux enfants, vous serez tués [you will be killed].» Tués par qui? Ne serait-ce pas par *Daramulun?* Car alors seulement on comprend qu'on prononce ces paroles précisément en montrant son image. Sur *Daramulun* voyez HSE p. 587.

[1] Mrs. L. Parker, The Euahlayi Tribe, p. 79.

[2] Quels faits Hartland peut-il alléguer pour prouver que c'est une «solemn tradition»? Nous n'en voyons pas.

[3] K. Langloh Parker, Australian Legendary Tales, Melbourne 1897, p. 94 ss. De même chez A. van Gennep, Mythes et légendes, p. 163ss.

[4] L. c. p. 166, note; p. 167 note; p. 170 note 1; p. 175.

[5] A. van Gennep, l. c. pag. 174 note 1; p. 175 note 1.

[6] Il faut cependant faire remarquer que le mot dont on se sert n'a pas ce sens de «désordonné et vil» comme notre terme «magicien». Il désigne plutôt une personne qui possède des forces surnaturelles.

après les temps primitifs *Baiame* est monté au ciel et y reste maintenant. Mais il y a une deuxième singularité dans ce mythe: il y est dit à la fin que *Baiame*, le plus puissant des sorciers, vit encore; mais personne ne peut voir son visage; qui le voit, meurt; il habite tout seul dans une épaisse forêt sur une colline de Nundu. A. van Gennep observe avec raison que cette tradition sur le séjour de *Baiame* ne s'accorde pas avec celle des autres tribus. Entâché de tant de défectuosités directes et de singularités curieuses, ce mythe ne peut pas être un argument décisif pour porter un jugement universel sur les êtres suprêmes de l'Australie du Sud-Est.

Après cela, Hartland s'en prend à la toute-puissance. Quand on attribue à ces êtres suprêmes «un pouvoir sans limites«, dit-il, il ne faut pas prendre cela à la lettre (HI, p. 314). Mais pourquoi pas? Hartland croit que la toute-puissance effective de ces êtres suprêmes est du même genre que celle q'un paysan de Bretagne attribue à son saint et que celui-ci ne pense pas non plus à assigner des limites à son pouvoir. Pas tant que cela! Quand ce paysan réfléchit et est instruit dans sa foi, il sait qu'infiniment au dessus de son saint il y a un Très Saint, le Dieu Suprême, qui a sous ses ordres tous les saints. Mais au-dessus de l'Etre suprême des Australiens et des autres peuples on ne reconnait personne de plus haut, leur puissance n'est entravée par aucun pouvoir supérieur: «Il est le grand maître qui peut faire tout et aller partout — he is the great *Biamban*, who can do anything and go anywhere» — telle est la doctrine qu'on communique aux jeunes gens dans la cérémonie solennelle de l'initiation, devant l'image de *Daramulun*.

Bundjil cependant, dit Hartland, s'est montré une fois faible; il n'est pas monté au ciel de sa propre volonté, mais y a été emporté par un tourbillon qui s'éleva parce que le geai, alors un homme, ouvrit, dans son dépit, une toule de sacs remplis de vents. Ici, néanmoins, Hartland semble avoir perdu de vue un détail. Howitt rapporte expressément (HSE p. 492) que l'oiseau ouvrit les sacs sur l'ordre de Bundjil [«at his order»]. Hartland ne trouvera pas d'autre exemple où l'être suprême a succombé à une autre puissance. Il a en principe le pouvoir suprême.

Cette puissance se manifeste avant tout dans la création. Hartland cependant conteste que les êtres suprêmes d'Australie fussent de véritables créateurs. Il est déjà significatif qu'ici également l'«antecedent improbability» doit préparer les chemins. «Nous savons, dit Hartland, que le concept de la création, tel que nous en faisons usage, est entièrement étranger aux idées des sauvages» (HI, p. 301). La vérité est que de beaucoup de «sauvages» nous ne savons encore absoluement rien, et il y a peu de temps nous ne savions que peu de choses des Australiens. Et bien que souvent nous ne sachions rien ou très peu de choses nous déterminons *a priori* ce qui est étranger à ces «sauvages» et ce qui ne l'est pas. Voilà une science bien «exacte», cette ethnologie nouveau genre! Néanmoins, dès à présent, nous connaissons bien des détails en opposition avec l'affirmation de Hartland. Lang attire ici l'attention sur le *Ahonawilona* des Zuñi qui créa les choses «en se concevant lui-même en dehors dans l'espace.» Voilà certainement une manière de penser très abstraite (cfr. plus haut p. 589). Ajoutons un exemple pris dans la même

Australie: les deux êtres mythiques des Arandas qui des ombres informes déjà préexistantes des créatures forment des hommes, les «*Ungambikula*», terme qui signifie «tiré du rien, existant de soi [out of nothing, self-existing][1]». Il n'est donc pas bon de refuser *a priori* aux sauvages des conceptions de ce genre Pour prouver ensuite que l'idée de la création peut bien coexister avec des représentations anthropomorphiques de l'acte de la création, Lang s'appuie avec raison sur le parallélisme entre le premier et le deuxième chapitre de la genèse.

En entrant dans les détails, Hartland doute de l'authenticité des rapports sur *Baiame* créateur; ici l'influence du missionnaire serait en jeu. C'est la théorie de Tylor que nous croyons avoir démontrée comme absolument insoutenable. Les rapports sur *Baiame* comme créateur sont si nombreux qu'on ne peut plus les laisser de côté; nous les avons déjà indiqués plus haut. Mais, continue Hartland, ni de *Daramulun* ni de *Mungan ngaua* on ne raconte qu'ils aient été créateurs; ce dernier n'est qu'un héros civilisateur, qui apporte les bienfaits de la civilisation. Quant à *Bundjil*, il ne serait créateur qu'à demi, il ne crée que les hommes, les femmes sont pêchées dans l'eau par son frère *Pallyan* (HI, p. 302ss., 307, 309).

Il faut avouer qu'on ne rapporte ni de *Daramulun* ni de *Mungan ngaua* qu'ils ont exercé une action créatrice; mais il y a lieu d'ajouter que dans les rapports sur les deux tribus il n'y a pas un mot de la création et que les deux rapports sont relativement très courts. Il n'est donc pas permis de dire qu'il y ait des témoignages affirmant qu'ils ne sont pas créateurs. *Daramulun* a planté en tout cas les arbres sur la terre; auparavant il n'y en avait pas (HSE, p. 493). La puissance de *Mungan ngaua* s'étend en tout cas sur toute la nature puisque son feu remplit tout l'espace entre le ciel et la terre et puisque la mer inonde à sa parole toute la terre (voyez plus haut p. 570). En revanche on parle formellement de l'action créatrice de *Bundjil*[2] et p. 315 Hartland lui-même raconte un mythe où il est dit de *Bundjil*: «Il était le premier homme. Il fit tout, y compris *Karween*, le deuxième homme, et deux femmes pour lui»[3]. De même on reconnaît expressément la qualité de créateur aux autres êtres suprêmes, le *Nurrandere* des Narrinyeris, le *Nurelli* des Wiimbaios, le *Tha-ta-puli* des Wathi-wathis et le *Tulong* des Ta-tathis (voyez p. 569ss.). On pourra donc dire que la grande majorité des êtres suprêmes de l'Australie sont considérés comme créateurs; pour deux d'entre eux nous nous contentons ici de constater qu'aucun renseignement positif ne s'y rapporte, mais que tous les autres traits de leur caractère ne s'opposeraient pas à cette qualification, mais semblent plutôt l'exiger. Cependant, à la fin de ce chapitre nous démontrerons positivement en des recherches détaillées qu'il faut leur reconnaître le caractère de créateur encore à eux.

Pour plusieurs des ces êtres suprêmes, Hartland a encore à faire des critiques sur leurs qualités morales. *Baiame* aurait ordonné que les femmes

---

[1] Spencer and Gillen, Native tribes of Central Australia, p. 388.
[2] Cfr. A. van Gennep, Mythes et Légendes, p. 12, 13.
[3] Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, Melbourne 1878, vol. II, p. 246.

continueraient à être trompées par le mensonge: que, dans les mystères, *Daramulun* tuait des jeunes gens et les transformait. Nous avons cependant déjà exposé plus haut (p. 1086) pourquoi ce mythe est suspect. Il est très remarquable que Hartland n'a pas autre chose à objecter à *Baiame* et ne peut pas nier que par ailleurs *Baiame* figure comme gardien et juge de l'ordre moral (voyez plus haut p. 822). Il n'a également trouvé rien de désavantageux sur *Daramulun*, là ou celui-ci est vénéré comme être suprême; les histoires qu'on a inventées à son sujet là où il figure comme être subordonné ne nous regardent pas ici. Nulle part on ne trouve énoncé que ce dernier ait été puni par *Baiame* uniquement à cause de la perte que celui-ci avait subie. Hartland doit également admettre que *Mungan ngaua* est sans tâche (HI, p, 310). Pour *Bundjil*, au contraire, il a à lui faire d'abord le grave reproche qu'il est aussi la source des mauvais charmes par lesquels les sorciers peuvent causer la mort. Mais il faudrait d'abord vérifier si ces charmes sont aussi utilisés à des fins injustes; tant qu'il n'y a pas de renseignement dans ce sens, on a le droit de ne pas admettre la coopération de *Bundjil*, de qui il est dit expressément qu'il était bon et ne fit du mal à personne (HSE, p. 491).

Plus grave est l'autre reproche qu'il lui fait. Hartland allègue un mythe dans lequel on rapporte qu'il s'appropria les deux femmes qu'il avait créées pour *Karween*, qu'ils les rendit ensuite, mais engagea alors un combat avec *Karween*, et après avoir été légèrement blessé par lui il lui perça de sa lance la cuisse de manière que celui-ci ne put plus marcher. Il le changea alors en grue, prit ses femmes et devint le père de beaucoup d'enfants. Une pareille histoire, ajoute Hartland avec ironie, aurait pu être aussi prise d'Ovide (HI, p. 315—316). Nous verrons à la fin de ce chapitre à quelle interprétation, nullement scandaleuse, il faut soumettre ce mythe. Mais même s'il fallait l'interpréter comme Hartland le croit, nous n'aurions toujours qu'une seule histoire scandaleuse. Combien cependant en aurait-on dû attendre, d'après la théorie évolutionniste aujourd'hui en faveur, de la part de ces Australiens si peu civilisés, demeurés à un degré de civilisation auquel, d'après la même théorie, la religion et la morale sont choses disparates! Lang a absolument raison de comparer ce manque complet ou presque complet de récits scandaleux sur les êtres suprêmes de ces Australiens sans culture avec la luxuriante chronique scandaleuse dont les poètes des Grecs, si avancés en civilisation, avaient entouré leurs dieux. C'est vraiment hors de propos, quand Hartland écrit: «La théologie sauvage de l'Australie y offre de dignes pendants», et ce n'est presque plus loyal quand il continue, comme s'il n'avait qu'à choisir entre toute une foule d'historiettes scandaleuses: «Prenons *Bundjil* [take Bunjil]». Et quoi encore après? Avec ce seul cas de *Bundjil* il a épuisé son carquois[1]. Qui se serait attendu à un tel résultat auprès de cette race? A cela vient s'ajouter le fait que ces êtres suprêmes ont institué les mystères[2], dans les-

[1] Quant à ce qu'il raconte encore de *Daramulun*, qu'il a mangé de la chair humaine, nous en avons parlé plus haut (p. 1086). Ce cas n'entre pas ici en question, parce que *Daramulun* n'y figure pas comme être suprême et parce qu'il est aussitôt puni pour son méfait par *Baiame*, l'être suprême chez cette tribu.

[2] Hartland exprime des doutes, si *Bundjil* ait eu des rapports avec les mystères (HI, p. 317). *Bundjil* est l'être suprême des tribus chez lesquelles les cérémonies d'initiation n'avaient

quels on communique aussi aux jeunes gens les prescriptions éthiques, dont les êtres suprêmes sont ordinairement représentés comme les gardiens et les juges. Voilà donc, même du point de vue moral, de véritables High Gods, non pas seulements des «High Gods» entre guillemets.

Si toutes ces qualités remarquables que nous trouvons, à l'encontre de Hartland, dans ces êtres suprêmes d'Australie, leur reviennent en effet, les autres points que Hartland blâme encore chez eux ne sont vraiment plus que de légères tâches et même de celles-là il en reste bien peu quand on fait abstraction des cas où Hartland s'est trompé directement. C'est le cas où il observe ironiquement que *Daramulun* signifie «le boiteux». Dans les tribus chez lesquelles *Daramulun* est vénéré comme être suprême le nom ne semble avoir aucune signification méprisante de ce genre; l'étymologie provient de tribus chez lesquelles *Daramulun* n'est pas l'être suprême et qui appartiennent à un groupe linguistique entièrement différent. Le peu d'estime dont il y jouit et par quels événements il est tombé dans ce mépris, nous l'exposerons plus bas, et il paraîtra alors clairement qu'un examen supplémentaire est de rigueur pour voir s'il n'y a pas ici une étymologie populaire inventée après coup. C'est également sujet à caution quand Hartland dit que *Daramulun* a eu une ou deux femmes, nommées *Ngalalbal:* Howitt en avait fait autrefois des femmes, maintenant ils les représente comme la mère de *Daramulun* qui est aussi invoquée dans les mystères, bien qu'elle soit absolument inférieure à *Daramulun* (HSE, p. 546)[1].

Dans la suite, Hartland parle d'un mythe de *Baiame* où celui-ci a une femme et deux fils. Il alla avec ses deux fils à la chasse, prit deux kanguroo, leur coupa les queues et aux prochains mystères les fils dansèrent avec ces animaux. Dans ces mystères on représentait *Baiame* se tenant aux aguets pour prendre un émou, ensuite pendant une chasse tombé à plat sur le visage. Hartland fait observer avec beaucoup d'emphase que ces indignités sont «inséparablement unies aux choses saintes les plus intimes de la religion et qu'on les communique aux jeunes Kamilaroïs dans les moments les plus solennels de leur vie» (HI, p. 300—301). Lang réplique avec beaucoup d'humeur que les mystères dont il s'agit ici furent célébrés en 1894 (!) sous le patronage et aux frais des Anglais; beaucoup de noirs qui y prirent part savaient

---

plus beaucoup d'importance, chez les Wurunjerris, les Mukjawaraints etc: voyez HSE p. 609 ss. En particulier, on n'y donnait plus d'instructions, celles-ci ayant été déjà données auparavant; mais alors *Bundjil* y avait figuré; voyez HSE, p. 492. Howitt rapporte expressément que la conduite des candidats à l'initiation était soumise a de «supernatural penalties» (p. 612). Par rapport à *Baiame,* Hartland nie aussi toute relation entre lui et les mystères, mais Mrs. Parker la constate formellement; cfr. The Euahlayi Tribe p. 7.

[1] Au point de vue philologique, il est incompréhensible que Howitt puisse, à la même page, parler tantôt de la mère de *Daramulun,* tantôt de ses mères (au pluriel). *Ngalal* signifierait «tendon», *bal* serait le suffixe du duel. Mais alors il est inexact de rendre *Ngalalbal* par «les deux *Ngalalbal*», comme Howitt le fait (l. c. p. 546 note); on ne pourrait dire que: «les deux *ngalal*» «les deux tendons» (*ngalalbal* équivaudrait à «émou»). Si cette indécision est inexplicable du point de vue linguistique, on la comprend cependant en considérant l'histoire de la tribu et le mythe qui s'y rattache comme nous montrerons à la fin de ce chapitre. Celui-ci pouvait s'accrocher au suffixe du duel *bal* pour inventer deux femmes ou deux mères.

assez bien l'anglais, les femmes et les enfants vivaient aux frais des Européens. Voilà qui a dû être une troupe bien dégénérée. Lang émet l'hypothèse bien acceptable que le mythe était uniquement explicatif, inventé assez tard pour montrer l'origine de la danse avec le kanguroo et des bouffonneries qui y arrivaient. Cependant la présence du kanguroo et de l'émou dans ces cérémonies a un sens tout à fait différent. Le kanguroo rouge, *Murri*, est une des deux subdivisions de la phratrie *Dilbi* qui règlent les mariages et l'émou est, comme je démontrerai à la fin de ce chapitre, identique avec *Kubbi*, l'autre sous-classe de *Dilbi*, dans le culte de *Baiame*. Le tout est donc en rapport avec l'ancienne histoire de la tribu et la façon dont on représente cette histoire serait un nouveau document pour la décadence qui commence à se montrer dans le culte de *Baiame*.

Celle-ci explique aussi, comme nous le ferons voir plus en détail à la fin de ce chapitre, pourquoi on parle de femmes et d'enfants de *Baiame*. Nous ne pouvons ici nullement nous ranger de l'avis de Lang quand il cherche à mettre en doute leur existence, en s'appuyant sur le rapport de Manning; ici nous laissons Lang de côté, de même que nous le faisons dans son opinion sur l'origine et la signification de la dénomination de «père». Le fait que plusieurs de ces êtres suprêmes sont représentés entourés de femmes et d'enfants est indéniable, p. ex. pour le *Baiame* des Euahlayis (voyez plus haut, p. 571), le *Bundjil* des Wotjobaluk (p. 569), le *Nurelli* des Wiimbaios (p. 569)[1]. A partir d'un certain degré d'évolution cette particularité ne semble plus être incompatible avec l'idée d'un être suprême. Qu'il n'en ait pas été ainsi dans les commencements, nous en avons des preuves que nous développerons amplement à la fin de ce chapitre. Ce sont, pour en donner dès maintenant une idée, des mythes sur les ancêtres de la tribu qui se sont fusionnés avec l'histoire des êtres suprêmes, sans cependant atteindre un tel degré d'identification qui ne permit plus de démontrer clairement la cause et le commencement de ce phénomène et par là aussi la perfection primitive de ces êtres suprêmes.

Le culte des êtres suprêmes dans l'Australie du Sud-Est.

Si les êtres suprêmes de l'Australie du Sud-Est occupent une position relativement si élevée, nous comprenons pourquoi les indigènes les entourent d'un tel respect. Nous avons déjà examiné plus haut (p. 604) si cette vénération semanifeste aussi par la prière et le sacrifice. En tout cas, elle se montre quand on s'abstient de prononcer leurs noms en dehors des mystères.

Hartland cependant conteste que ceci soit une marque de respect. Cette sainteté apparente du nom proviendrait de la superstition générale que le nom est une partie de celui qui le porte et prononcer le nom c'est en citer [summon] sur place le porteur, quelqu'éloigné qu'il soit. Il serait donc dangereux de prononcer p. ex. le nom de *Bundjil*, parce qu'il pourrait venir et exercer sa puissance sur celui qui l'a appelé. Hartland sent lui-même que ceci n'explique

---

[1] Lang cependant représente encore, d'après Eyre (1845), *Noorele* comme célibataire (L I p. 37).

pas encore la chose et ajoute une autre raison: ce serait un usage ordinaire, sinon universel chez les sauvages d'Australie d'avoir un nom secret, connu seulement des gens de sa tribu et qui n'est prononcé que rarement ou même jamais (HI, p. 295).

Lang a fait ici, avec un bref «peut-être», une concession trop grave[1]. La situation n'est pas aussi favorable pour Hartland et on doit rejeter toute son argumentation comme insuffisante et manquée. D'abord il ne tient pas compte de l'universalité des faits qui sont en faveur des êtres suprêmes. En plusieurs endroits on déclare formellement que les noms sont prononcés rarement mais avec respect, ainsi pour *Nurrundere* (v. plus haut p. 569), *Pirnmeheeal* (l. c.). De même le terme de «père», partout où il est en usage, est toujours un signe de respect mêlé d'amour. Ceci est à retenir même si on explique l'usage de ce terme, non dans le sens de Lang, mais de Howitt, comme nous le faisons. Cet usage est prouvé pour le *Bundjil* des Wotjobaluks («notre père»), des Mukjawaraints («père de tout le peuple»), des Woeworungs («notre père»); pour le *Daramulun* des Theddoras («père») et Ngarigos («père»), pour le *Baiame* des Euahlayis («le père de tous dont les tribus observent les lois» v. plus haut, p. 571); l'être suprême des Kurnaïs n'a pas d'autre nom que celui de *Mungan ngaua* «notre père». Le nom de *Bundjil* est également déjà en soi un terme de respect, il signifie «seigneur»[2]; il en est de même du *Baiame* des Euahlayis qui signifie «le grand», du deuxième nom de *Daramulun*: «grand *Biamban* (maître)». Il est evident que l'objection de Hartland ne porte pas sur tous ces noms qui témoignent expressément de la vénération des indigènes. Elle ne prouve pas non plus, quand on tient compte de l'habitude assez répandue que les femmes (et les enfants) ne doivent pas prononcer le nom de l'être suprême et sont obligés se servir d'autres expressions comme «père». Il en est ainsi chez les Euahlayis et les Ngarigos.

Non seulement les observations qui se rapportent aux êtres suprêmes sont inexactement citées par Hartland, il en est de même pour celles qui regardent l'usage des noms en général. Chez les tribus du Sud-Est de l'Australie on s'abstient de prononcer le nom, non pas parce qu'on appelerait par là le porteur du nom, mais parce que d'autres pourraient apprendre le nom et pourraient s'en servir pour nuire par des enchantements à celui qui le

---

[1] LI p. 39. Il croit seulement que la défense de prononcer le nom de l'être suprême empêchait au moins qu'on ne prit en vain ce nom. Ce serait déjà un progrès dans l'évolution religieuse. La civilisation ferait faire ici un pas en arrière: le missionnaire ne peut pas oser prononcer le mot «God» devant les sauvages, parce que ceux-ci n'ont entendu ce terme chez les blancs qu'en connexion avec le mot «damn» (dans le juron anglais: God damn!). C'est une vérité bien triste, et la civilisation se trouve ici une fois de plus du côté des sauvages.

[2] Chez les Kurnaïs les hommes avancés en âge reçoivent également une espèce de nom d'honneur, qui est ordinairement un composé de *bundjil*, p. ex. *bundjil tambun* (*tambun* est une espèce de poisson; l'homme en question était habile à le prendre), *bundjil-boru* (*boru* = magicien, le porteur de ce nom était un magicien célèbre), HSE p. 738—739. De là, ce terme a passé aussi chez les Kulins, les Wurunjerris, les Wotjobaluks et les Mukjawaraints; mais il est significatif que quand ils se servent du terme *bundjil* = seigneur, tout court, ils ne l'appliquent qu'à l'être suprême.

porte (HSE, p. 737); voilà la raison pour laquelle le propriétaire du nom se fâcherait si on faisait connaître son nom. On comprendra facilement que ceci ne peut pas être le cas pour l'être suprême, d'abord parce que tous les hommes connaissent déjà, sans cela, son nom, et ensuite parce que sa toute-puissance le protège contre toutes les tentatives de mauvais charmes. Il est ensuite inexact que ce soit une habitude «common if not universal» chez les Australiens de posséder un nom secret. Parmi les tribus du Sud-Est qui seules nous intéressent ici nous ne savons cela que d'un très petit groupe, des tribus autour de Maryborough (HSE, p. 605, 607, 609) et des Kurnaïs (HSE, p. 738). Mais là aussi la situation n'est pas comme Hartland la décrit. Le nom absolument secret qui ne doit jamais être prononcé c'est le nom de l'enfance; on le dépose aux cérémonies de la puberté, où le jeune homme reçoit un nouveau nom sur lequel on ne garde pas un silence aussi strict et qui chez les Kurnaïs n'est pas du tout un nom secret (HSE, p. 738).

En résumé nous pouvons constater que l'objection de Hartland a manqué son but[1] et que nous pouvons considérer comme un point acquis, que dans la manière dont on traite les noms de *Daramulun* et des autres êtres suprêmes, il se traduit une grande vénération.

On peut ensuite aussi considérer comme une expression du respect que le culte de ces êtres suprêmes ne connaît pas d'images, qu'il est défendu, en dehors des mystères, c'est-à-dire d'une manière permanente, d'avoir des images qui les représentent. L'objection de Hartland que les indigènes n'ont pas d'idoles du tout, pas même pour les «dieux inférieurs», qu'il ne s'agit pas ici d'une question religieuse, mais d'évolution artistique, est tout-à fait hors de propos. Je ne trouve nulle part une preuve qu'il n'y ait pas de représentation figurative des êtres surnaturels inférieurs que l'habitant du Sud-Est de l'Australie connaît encore (qui cependant ne sont l'objet d'aucun culte et qu'on ne peut par conséquent appeler les «dieux inférieurs [low gods]»). Hartland ne pourra citer aucun renseignement relatif à ce point, puisque Howitt se tait malheureusement là dessus comme sur tout ce qui regarde les ornements et la vie artistique de ces indigènes. Si cependant, comme Hartland le concède lui-même, la raison de ce manque complet d'images des êtres suprêmes est le désir de garder intact le secret qui les enveloppe, nous devrions nécessairement trouver des représentations des divinités inférieures, puisque par rapport à elles il n'existe pas de loi du secret. Il est, de plus, entièrement inexact que cette absence de représentations n'est qu'une question du développement des arts; les Australiens font des dessins d'hommes et d'animaux, il font même des représentations de l'être suprême, mais seulement dans les mystères. Il les connaissent par conséquent très bien, et néanmoins ils les défendent. Même si le désir de garder le secret serait l'unique motif de cette défense, ce serait déjà une marque de respect; il y a là dessous le désir d'éviter toute profanation; les femmes et les enfants constituent sous ce

[1] Beaucoup moins on pourrait recourir, pour l'explication de ce phénomène, à la crainte qu'éprouvent les peuples voisins à prononcer les noms des défunts, puisque ces êtres suprêmes ne sont jamais morts et ne peuvent pas être mis sur le même pied que les esprits des défunts.

rapport le «*profanum vulgus*». S'efforcer de préserver quelque chose de la profanation est déjà un culte réel, bienque négatif. Cette absence d'images dans le culte de l'être suprême est aussi ailleurs un fait remarquable, là où les «idols» sont déjà richement développés, comme Lang le remarque bien à propos pour le dieu *Ahone* des Virginiens, ensuite aussi pour l'être suprême des Bantous, des Nègres du Soudan, chez les Romains etc. Il y a là une coïncidence remarquable avec le manque d'images dans la religion du dieu d'Israël. C'est un signe que le culte de cet être suprême date des temps les plus primitifs, et comme l'observe justement A. Lang «des temps qui précèdent les idoles».

En jetant un regard en arrière sur toutes les qualités que dans notre discussion avec Hartland nous croyons avoir revendiquées avec un plein succès pour ces êtres suprêmes, leur éternité, leur toute-puissance, leur omniscience, leur pouvoir créateur, leur intégrité morale, leur surveillance sur l'ordre moral, leur bonté et leur providence pour les hommes, la position relativement noble qu'ils occupent partout, la vénération extraordinaire dont ils sont entourés: nous devrons rejeter le jugement de S. Hartland sur ces indigènes du Sud-Est de l'Australie et leurs êtres suprêmes: «Un sauvage croit que son dieu est exactement le même être que lui-même; son dieu reproduit sur une plus grande échelle ses traits intellectuels, moraux et physiques. Le dieu des sauvages n'est pas un «noir divinisé», mais le sauvage lui-même, élevé à la puissance *n*» (HI, p. 313). Nous croyons plutôt que dans les principes de ces êtres suprêmes comme dans tous les traits principaux de leur nature, il se révèle des éléments qui dépassent de beaucoup la nature humaine, même élevée à la puissance *n*. Dans l'achèvement du tableau, la nature humaine a pu servi de modèle pour quelques détails, mais non poser les éléments constitutifs et la configuration de tout l'ensemble.

La morale des Australiens du Sud-Est.

Comme Lang avait entre autres choses fait remarquer l'élevation considérable de la législation morale chez ces tribus, élevation qui est en connexion intime avec l'être suprême, Hartland en entreprend un examen minutieux des mœurs des indigènes. Une série d'objections est le résultat de cet examen critique.

Il échoue d'une manière éclatante avec le premier reproche qu'il fait, tellement que par là il contribue à faire ressortir davantage encore la position avantageuse que les tribus du Sud-Est occupent au point de vue moral en comparaison des autres tribus australiennes qui ne connaissent pas d'être suprême. Il prétend que les mystères dans lesquels, d'après l'expression de Lang, «le meilleur de leurs idées est communiqué», sont célébrés «avec une cruauté horrible et une obscénité plus que bestiale» (HI, p. 294). Hartland n'indique pas de sources pour son affirmation. Celle-ci est en effet étrange. Pour les autres tribus de l'Australie, on connaît bien «l'horrible cruauté» de la circoncision et subincision des garçons et les traitements analogues des jeunes filles, comme aussi les débordements sexuels auxquels ils se livrent; mais pour les tribus du Sud-Est on n'en savait rien. On n'y pratique pas

même chez tous l'enlèvement des dents et là où il a lieu c'est une épreuve de la constance du candidat. On peut donc être curieux quelles preuves Hartland allèguera pour cette première partie de ses objections.

Quant aux «obscénités bestiales» il faut insister sur le fait que Howitt, qui est communément regardé comme le plus compétent et le plus sûr témoin pour les pays dont il s'agit ici, n'en dit pas un mot dans les descriptions très détaillées qu'il fait des mystères des Yuins et des Kurnaïs. Il ne mentionne également rien de semblable pour les autres tribus dont il a décrit les mystères plus sommairement. Une seule fois il raconte quelque chose d'analogue d'après le rapport d'un tiers (HSE, p. 612). Mais dans ce cas il s'agit précisément de tribus chez lesquelles les mystères ont déjà dégénéré (p. 609) et où les instructions morales n'étaient pas rattachées aux mystères (p. 611). L'explorateur qui a fourni les plus nombreux et les plus expressifs rapports sur «les obscénités bestiales», c'est R. H. Mathews, qui, dans les nombreux articles dont il encombre les revues australiennes, anglaises, américaines, françaises, allemandes et autrichiennes, remarque si souvent qu'il lui a été donné de voir le premier ceci ou cela. Il n'a, au contraire, rien à rapporter du culte des êtres suprêmes, sur la réalité desquels, quoiqu'on pense d'eux pour le reste, il n'est plus permis d'exprimer des doutes après les rapports de Howitt. Ceci justifie déjà la méfiance envers les récits de Mathews. Hartland lui-même connaît cette méfiance qu'on nourrit effectivement contre eux chez des ethnologues de profession. En rendant compte d'un travail de Mathews[1] il n'ose pas aller plus loin et se contente de dire que ces ouvrages méritent «à peine [hardly] l'incrédulité [incredulity] avec laquelle on les accueille dans certains milieux». Il avoue que le «wise student» doit employer plusieurs précautions avant d'en faire usage; qu'ils sont pour le moins bons à être mis en réserve pour des études ultérieures[2].

---

[1] Man, 1906, p. 153.

[2] « . . . in the last resort he pigeon-holes the statement for further enquiry.» Il aurait été préférable si Hartland eût laissé dans les «pigeon-holes» ces obscénités amassées par Mathews. Nous avons plusieurs objections à faire contre les rapports de Mathews. Ainsi, précisément en ce point, il s'abandonne à ses opinions philosophiques et affirme que les obscénités se retrouvent chez les Australiens comme on les rencontre chez tous les peuples primitifs. Cette dernière affirmation est fausse. E. H. Man, p. ex., raconte, à propos des cérémonies d'initiation chez les Andamanais, qu'une danse qui y est prescrite exige des bonds très forts et que les jeunes filles se revêtent pour cette occasion d'un tablier particulièrement long, «de manière que la pudeur même des plus chastes n'est pas blessée». (E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, p. 64.) Dans plusieurs cas, c'est la décadence, la corruption qui produit des cérémonies comme Mathews les raconte. A ce sujet nous devons insister sur deux faits: 1° Pour la plupart, ce cont réellement des «broken tribes» dont Mathews rapporte de semblables dépravations, des tribus qui sont en train de dégénérer et qui souvent ont été corrompus par les blancs; 2° dans plusieurs cas, Mathews n'a pas assisté lui-même aux mystères, mais il s'en est fait rendre compte par d'autres; il serait donc important de savoir quels ont été ces individues, car même chez ces peuples primitifs, il y a des fripons et des gens honnêtes. Naturellement Mathews était pleinement dans son droit en voulant constater ces choses; mais on a je ne sais quelle impression, quand on voit que même dans les petits vocabulaires qu'il a composés, l'élément sexuel y occupe une si grande place qu'on n'est pas accoutumé à lui voir assignée dans d'autres travaux de ce genre, — et je crois me connaître un peu en vocabulaires. Quant aux obscénités que Mathews rapporte de ces mystères, il n'a pas tenu

Lang avait attaqué la thèse de l'animisme et d'autres systèmes qui prétendent qu'aux premiers degrés de l'évolution la religion et la moralité n'ont pas eu de connexion entre eux. Lang renvoyait à la condition certainement primitive des Australiens chez lesquels cependant l'élément éthique dépend au suprême degré de l'élément religieux et en est compénétré. N'étant pas animiste, Hartland n'avait rien à objecter, mais il cherche à revenir à la charge par un autre côté. Avec un groupe de sociologues français, il croit que précisément aux degrés les plus bas de la civilisation, la religion a été intimement liée à tous les détails de la vie quotidienne. Mais en cet état, la religion n'était qu'un côté spécial de la vie sociale; ses prescriptions ne sont pas autre chose que les lois nécessaires à l'entretien de la vie sociale, de l'existence de la tribu (HI, p. 316—317).

Si par là Hartland veut dire qu'à cette étape de la civilisation la religion est uniquement sociale, et ne signifie rien pour l'individu, nous lui répondons que ses déductions ne sont que des spéculations gratuites. Nous savons à peine quelque chose sur la vie individuelle chez les peuples primitifs et le côté religieux est le moins connu[1]. Les grands ouvrages de Spencer et Gillen n'ont fourni presqu'aucun renseignement de ce genre sur les Australiens, et Howitt, à côté du cas très méritoire que nous citerons plus bas, en offre également très peu. L'ouvrage de Mrs. Parker «The Euahlayi Tribe» a plus de valeur sous ce rapport, parce qu'il décrit davantage la vie tout entière et parce qu'il entremêle de nombreux traits individuels à la description de l'état général de la tribu. Ici nous trouvons immédiatement deux

---

compte d'une circonstance très importante: dans les mystères on représente effectivement des choses semblables, non pas en réalité, mais seulement par allusion, et uniquement pour faire comprendre aux candidats qu'il ne leur est pas permis de se livrer à ces pratiques. Howitt attire expressément et à plusieurs reprises l'attention sur ce détail, et raconte entre autres que même des ordres formels sont changés dans le sens contraire par l'apposition du mot *Yah!* (HSE pp. 544, 548ss.) Une fois Mathews lui-même représente exactement la situation. Dans le rapport sur le borah des Kamilaroïs (Journ. and Proc. of the Royal Soc. N. S. W. XXVIII, 1894, p. 121ss) on lit que tous les jeunes gens "would go through many obscene gestures for the purpose of shoking the young fellows and if the latter had shown the least sign of mirth of frivolity, they would have been hit over the head whit a nullah by an old man appointed to watch them. This pantomimic representation was enacted for the purpose of teaching them to abstain from masturbation and from those offences which have been called 'the abominations of the cities of the plain". — Comment expliquer ce brusque changement dans l'appréciation de ces scènes? C'est bien simple: le rapport ne vient pas de Mathews même, mais d'un Police Officer, J. T. Crawley, et Mathews l'a adopté. Cet homme aura si bien compris la langue de la tribu en question qu'il ne pouvait pas seulement suivre la marche extérieure des représentations, mais en saisir aussi le véritable sens. Il ne peut aucunement être question de ce que Mathews ait eu une connaissance exacte des langues de toutes les tribus sur lesquelles il a publié des rapports. C'est pourquoi les événements extérieurs qu'il décrit peuvent être exacts, mais il n'est pas toujours à même d'en donner l'interprétation exacte. Je montrerai à l'occasion qu'il généralise aussi volontiers dans ses travaux linguistiques et qu'en s'en tenant à un schéma préconçu il donne des renseignements directement faux. Voyez aussi ce que constate Fr. Graebner dans le «Zentralblatt für Anthropologie», vol. XII (1907), p. 339, au sujet de quelques affirmations faites par M. Mathews: «Par de telles fautes manifestes tout l'édifice éveille le soupçon d'être une construction théorique.» Somme toute: R. H. Mathews n'est pas un témoin classique.

[1] Voyez notre exposition dans l'article: «L'ethnologie moderne», Anthropos I, p. 616.

documents intéressants qui font voir que la morale des Australiens n'est pas seulement sociale, qu'on n'attend pas pour en communiquer les prescriptions à la jeunesse le temps où «les jeunes gens prendront leur place dans le système social comme un élément plus qu'accessoire» (HI, p. 317). Déjà dans le chant du berceau (ne pas prendre ce mot à la lettre!), la mère commence à exprimer à l'enfant ses désirs et ses exhortations; pour lui inspirer une libéralité généreuse, elle chante comme il suit:

«Donne moi, baby,
Donne à elle, baby,
Donne lui, baby,
Donne à n'importe qui, baby,
Donne à tous, baby.» (l. c. p. 52).

Pour le remplir de bonté et d'honnêteté, elle chante:

«Sois bon,
Ne vole pas,
Ne touche pas ce qui appartient à d'autres,
Laisse toute chose à sa place,
Sois bon.» (l. c. p. 54).

Que maintenant les prescriptions éthiques soient en même temps sociales, c'est à quoi on n'a rien à objecter ni du point de vue de la morale considérée en elle même, ni du point de vue religieux, ni même en considérant seulement le bien de l'individu. Car l'individu a besoin de la société pour son plein développement; il y va donc de son intérêt quand la société est consolidée. Mais nous verrons encore en détail qu'avec la théorie du caractère exclusivement social de la morale on ne peut pas se tirer d'affaire chez les Australiens.

Dans la critique de détail contre la morale australienne, Hartland s'attache aux cinq commandements principaux des Kurnaïs (v. plus haut), parce qu'il lui a déplu extrêmement que Lang, en les énumérant, eût mis chacun d'eux en parallèle avec une loi du décalogue ou avec un autre précepte biblique: le premier avec le quatrième, le deuxième et le troisième avec le précepte de l'amour du prochain, le troisième avec le sixième, le quatrième avec les prescriptions alimentaires du Lévitique. Suivons-le dans sa critique.

Le premier commandement des Kurnaïs, «d'écouter les anciens et de leur obéir», a aussi peu à faire avec le quatrième précepte du décalogue qu'avec la loi sur la vaccination, dit Hartland un peu rudement. Ce commandement se donne précisément à l'époque où les jeunes gens sont affranchis de la puissance paternelle et entrent dans la tribu comme membres autonomes. La loi se rapporte à l'universalité des hommes anciens de la tribu qui en possèdent l'autorité, et l'enseignement de cette loi par les anciens n'est qu'un acte d'égoïsme pour maintenir leur pouvoir par les commandements et les menaces qui s'y rattachent, pour se réserver certains aliments, s'assurer la possession de leurs femmes (HI, p. 317—318).

Ces objections de Hartland sont de nouveau pour la plupart des hypothèses *a priori*. Les faits tiennent une autre langage. Howitt au moins observe

par rapport aux mystères de Victoria et de la Nouvelle Galles du Sud que les défenses d'aliments qu'on y impose n'ont pas tant pour but de procurer aux anciens des aliments plus nombreux et plus exquis, mais d'accoutumer la jeunesse à se vaincre soi-même[1]. Par rapport à la possession des femmes Hartland doit lui-même avouer que chez les Kurnaïs, les anciens sont comparativement désintéressés [comparatively unselfish] (l. c. p. 324); il faut encore ajouter que chez les Kurnaïs ce ne sont les parents qui fiancent leurs enfants, mais le jeune homme lui-même se déclare auprès de son amante et celle-ci a toute liberté d'accepter ou de rejeter sa demande. Comme Howitt le prouve dans son chapitre sur la distribution des aliments par de nombreux exemples, les anciens ne reçoivent pas seulement des jeunes, mais ils font à leur tour des distributions aux jeunes quand ceux-ci n'ont plus rien. Et chez les Wurrunjeris les vieillards disent que *Bundjil* se réjouit beaucoup quand il voit qu'on pourvoit largement à la nourriture des anciens et des enfants (HSE, p. 766). Dans les mystères des Euahlayi, la bonté envers les vieillards et les faibles est enseignée comme un commandement de *Baiame*[2]. Dans tout ceci, il ne peut donc pas être question de l'égoïsme des anciens. Leur obéir, quand ils sont l'autorité légitime, tombe effectivement sous le quatrième commandement, qui embrasse tous les devoirs envers les autorités humaines.

Il n'est pas davantage exact que par l'initiation le jeune homme soit affranchi de tous les devoirs envers ses parents. Même quand il est marié, il doit transmettre la meilleure part des produits de sa chasse à ses parents et aux parents de sa femme, le plus souvent d'après des lois bien déterminées que Howitt expose dans le chapitre mentionné ci-dessus. Ici on a donc le quatrième commandement dans le sens le plus strict.

Pour ce qui regarde le commandement suivant: «partager tout avec les amis», Hartland est déjà plus réservé. Il croit que cette exhortation ne peut se rapporter qu'à la distribution des aliments qui est déjà réglée par des lois de la tribu. Lang devrait d'abord citer des faits qui prouvent que ce commandement va au-delà de semblables lois des tribus (HI, p. 319—321). Hartland oublie que déjà l'établissement et, comme tous les rapports l'affirment, l'observation consciencieuse de ces lois sur la distribution des aliments, qui en certains cas peut imposer de graves sacrifices à l'abnégation, sont quelque chose de très remarquable. Mais les indigènes vont encore au delà. Les faits que Hartland exige en guise de preuves ont été recueillis par Howitt avec une sympathie et un dévouement visibles; ils méritent tous d'etre universellement connus, nous les faisons donc suivre en traduction littérale (l. c. p. 766—768):

«Si chez les Wurrunjeris un homme devient si vieux qu'il ne peut plus marcher, son fils ou le frère de sa femme ou le mari de sa fille le portent

---

[1] HSE p. 640. Dans le Queensland on poursuivait davantage le premier but. Dans la question sur la priorité des deux motifs, Howitt se décide pour la pratique du Queensland, parce que les hommes anciens avaient certainement d'abord pris soin d'eux-mêmes là où ils le pouvaient. Voilà cependant une assertion gratuite qui ne s'accorde pas avec ce qu'il a dit lui-même à la page précédente, que les hommes de la génération plus ancienne étaient dignes de tous les respects.

[2] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 79

de campement en campement... J'ai connu plusieurs cas de ce genre, y compris plusieurs cas chez les Kurnaïs, où des maris transportaient leurs femmes quand celles-ci étaient trop âgées ou trop malades pour pouvoir marcher.

«Chez les tribus des environs de Maryborough dans le Queensland, les gens étaient très bons envers des parents vieux ou malades et ils les portent sur des brancards.

«Dans la tribu des Daleburas, une femme qui était estropiée depuis sa naissance fut portée à tour de rôle par les membres de sa tribu et ceci se fit jusqu'à sa mort, quand elle était âgée de plus de soixante ans.

«Une fois, plusieurs d'entre eux se précipitèrent dans une rivière grossie pour sauver une vieille femme pour laquelle la mort aurait été un soulagement.

«Je connais aussi le cas d'une mère qui prenait soin de son enfant malade, refusa toute nourriture et fut inconsolable quand il mourut.

«Chez les Kulins, ceux qui ont eu du succès [à la chasse] partagent avec qui n'en ont pas eu; de manière que personne ne souffre de la disette pendant que d'autres ont quelque chose; ce don n'est pas regardé comme une faveur, mais comme un droit qu'on apporte à l'indigent et on le jette à ses pieds[1].

«Mr. Christison me raconta [à Mr. Howitt] que quand il était dans ses voyages d'exploration, uniquement accompagné de ses noirs, quand la nourriture vint à manquer et que les portions devinrent petites, les noirs refusaient leur part en disant que lui en avait un plus grand besoin. A des occasions antérieures, quand il avait avec lui ses compatriotes, le contraire arriva; on se précipitait sur le sac à provisions et dès que des difficultés s'élevaient, on murmurait régulièrement.»

A propos de tous ces détails, Howitt fait la remarque très juste: «Les exemples que nous avons cités dans ce chapitre sur la distribution des aliments entre les proches et les parents et le soin spéciai des vieillards donnent une tout autre idée du caractère des indigènes qu'on en a ordinairement. Cette dernière opinion découle de ce qu'on voit chez les noirs de notre civilisation. La description si souvent répétée du noir qui mange le mouton du blanc et en jette un os à sa femme, assise derrière lui dans la crainte d'un coup de massue, c'est en partie le nouvel ordre de choses qui provient de notre civilisation et abolit les vieilles lois» (l. c. p. 777).

Lang raconte un exemple cité par Brough-Smyth qui permet de voir comment même de sévères lois d'une tribu sont tempérées par des traits de bonté: «Un indigène avait volé à un autre du sucre. La législation de la tribu conférait à ce dernier le droit d'administrer quelques coups de massue

[1] Ajoutons encore ce que l'on raconte des Kamilaroïs. «Dans les mystères, les jeunes gens sont instruits sur les règles par rapport à la nourriture, au soulagement des vieillards et des infirmes et sur les devoirs envers ceux qui ont des familles nombreuses. Les vieillards et les infirmes participent les premiers aux distributions, ensuite ceux qui ont une nombreuse famille .... On lui permet de manger les mâles de certaines espèces d'animaux, p. ex. du manicou; ceux d'autres espèces restent défendus. Les animaux mâles de ces autres espèces qu'il trouve peut-être et tue, il doit les apporter au campement et les déposer devant les cabanes de ceux qui à cause de leur âge avancé ou de leurs infirmités ne peuvent pas aller à la chasse, ou qui ont des familles nombreuses.» (HSE p. 594.)

sur la tête du voleur. Il donna les coups, éclata en sanglots, baisa le voleur et se frappa lui-même plusieurs fois la tête avec la pointe de la massue» (LI, p. 42).

Voici donc en abondance les faits que Hartland désirait.

On peut également les lui fournir pour le cinquième commandement: «vivre en paix avec ses amis.» Hartland prétend que tout ceci n'est que l'esprit d'utilitarisme de la tribu, parce que les différends provoqueraient des confusions dans l'ordre de la tribu ou des guerres avec les voisins (HI, p. 321—322)[1]. On pourrait néanmoins répliquer que ces motifs existent partout; est-ce cependant que la législation sociale pourrait donner partout de tels commandements et soutenir leur exécution comme on le rapporte des noirs? Écoutons de nouveau Howitt: «Dans leur état sauvage, les Daleburas semblent vivre assez en paix. Il (Mr. Christison) avait vu un campement de 300 personnes pendant trois mois sans dispute aucune» (l. c. p. 768). Howitt saisit clairement la différence entre les indigènes primitifs et les «civilisés», en assistant aux mystères des Kurnaïs «où les gens vivaient pendant une semaine de leur vie ancienne ...Toute cette semaine se passa sans un seul différend ou dispute.»

En critiquant le commandement: «ne pas avoir de relations avec des filles et des femmes mariées», Hartland commence malheureusement de nouveau par une thèse *a priori*, la foi sur l'antériorité du mariage par groupes. Il prétend ensuite que tout le commandement tend uniquement à empêcher des alliances entre de trop proches parents ou à sauvegarder le droit des parents qui reçoivent des présents au mariage de leurs filles. «En général, conclut-il, il est manifeste que le dit précepte n'est destiné à provoquer ni la vertu morale de la chasteté ni la courtoisie chevaleresque envers les femmes; il est d'abord et avant tout un moyen de gouvernement. Sa valeur éthique ne dépasse pas d'un pouce l'état de barbarie générale des Kurnaïs» (HI, p. 322—325).

Nous voulons examiner en détail les faits qui pourraient être allégués comme «preuves» en faveur de l'existence antérieure du mariage par groupes chez ces tribus. Hartland lui-même ne les mentionne pas, bien que cela eût été plus méritoire que la répetition d'une théorie spéculative. Il y a d'abord le prêt des femmes mariées, fait à des amis et des hôtes. Chez les tribus qui nous intéressent ici, cela n'arrive que rarement; il a lieu rarement chez les Yerklaminings (HSE, p. 256); à l'occasion donnée, chez les Yuins (HSE, p. 266); on n'aime pas à le voir chez les Narrinyeris (p. 260); chez les Gournditch-maras il n'arrive que rarement et provoque chaque fois de violents combats avec les meilleurs éléments de la tribu (p. 249). Il n'était

[1] Du rapport tout à fait isolé d'un explorateur, que le jeune homme est exhorté à se considérer dans sa bonne conduite comme responsable vis-à-vis de la tribu, des anciennes traditions et des vieillards, Hartland conclut qu'on n'y enseigne pas la responsabilité devant l'être suprême, que les prescriptions éthiques sont donc uniquement des lois sociales. Partout ailleurs cependant, dans l'immense majorité des cas, les lois éthiques sont référées formellement à l'être suprême, comme à leur auteur et juge; ce cas isolé ne dit donc rien. De plus il n'est pas même dit qu'ici aussi la relation à l'être suprême n'existe pas parallèlement aux autres motifs.

pas fréquent que chez les Kamilaroïs, et seulement avec l'assentiment de la femme (p, 208), ensuite chez les Geawegals qui ont des relations de parenté avec les Kamilaroïs (p. 216). Chez ceux-ci, comme chez les Wakelburas, se pratique aussi la permutation des femmes qui, chez les Kurnaïs, chose curieuse, n'est exigée par les anciens qu'au temps de l'*aurora australis*, qui annonce toujours l'approche d'un grand malheur; il en est de même chez les Wiimbaios à l'approche d'un grand malheur et au temps des assemblées générales. Des autres tribus on ne raconte rien de semblable; pour les Ngarigos on constate expressément l'absence de ces usages (p. 198). Il est absolument arbitraire de regarder le prêt des femmes comme un vestige du mariage par groupes; il est beaucoup plus naturel d'y voir une attention, un agrément qu'on veut offrir à un ami, à son hôte, comme un Yuin le déclara nettement en prêtant une de ses femmes à son ami: «Le pauvre garçon, il est veuf et a un long chemin à faire, il se sentira isolé» (p. 266). La permutation peut être regardé du même droit comme le commencement de la débauche, en Australie aussi bien qu'à Paris et ailleurs en Europe.

Il reste encore une espèce de *ius primae noctis* qui est exercé par les camarades de l'époux vis-à-vis de la fiancée quand celle-ci a pris avec lui la fuite de la maison paternelle et que les camarades l'y ont aidée. On raconte quelque chose d'analogue des Narrinyeris (p. 261), des Kurnaïs (p. 227), des Ngarigos (p, 198), des Kamilaroïs (p. 206), des Mukjawaraints (p. 245—246). On rapporte expressément que cette pratique n'existe pas chez les Wotjobaluks (p. 245) et les Wolgals (p. 198), qui la désapprouvent comme «très-mauvaise». Cet usage ne peut pas non plus servir de preuve pour un mariage entre groupes autrefois existant. Ce n'est certainement pas le cas pour les Kurnaïs, les Kamilaroïs, les Ngarigos: car les amis qui accompagnent le fiancé sont ceux qui ont été initiés avec lui aux mystères; si nous avions affaire à des vestiges du mariage par groupes, le même droit appartiendrait à tous les hommes du même totem ou du même clan. Ceci cependant n'est rapporté que des Mukjawaraints; chez les Narrinyeris il n'est question que des «camarades» [comrades] en général. Mais même là où tous les hommes du même totem et du même clan ont ce droit, l'argument ne prouve pas encore, et les autres explications paraissent plus naturelles, surtout si l'on considère de plus près les circonstances. Puisque les amis ont prêté secours pour l'enlèvement, ce «droit» prend les proportions d'une récompense. Cette assistance est formellement mentionnée chez les Kamilaroïs et les Narrinyeris; chez ces derniers, les jeunes gens de la parenté disent ouvertement au fiancé qu'ils ne le défendront qu'à condition qu'il leur accorde ce droit. Le même sens de cette pratique se manifeste chez les Kurnaïs par la raison que ce droit n'existe pas pour une femme qu'un guerrier a tout seul capturée pendant la guerre[1].

---

[1] N. W. Thomas arrive dans tous ces points aux mêmes conclusions, Kinship Organisation and Group Marriage in Australia, p. 142ss. Il fait remarquer encore que chez les Yuins, le droit de libre accès ne subsiste que vis-à-vis de la jeune fille qui a pris la fuite avec son amant et a été rejointe par les persécuteurs, tandis qu'il n'en est pas question pour une jeune fille qui a contracté des fiançailles dans les circonstances ordinaires. Ce droit est, par con-

Tous ces usages que nous avons résumés ici ne sont naturellement pas à l'honneur de ces tribus et, comme Lang l'observe justement, «on ne peut pas les couronner de la couronne blanche d'une vie intègre» (LI, p. 43). Mais, pour insister encore une fois sur ce point, ils sont loin des égarements qui se trouvent chez les tribus sans culte d'un être suprême où, dans l'institution du *Pirrauru,* l'adultère continuel est légalisé (v. «Anthropos» III, p. 807), où, p. ex. chez les Urabunnas, à certaines occasions, la licence effrénée va si loin qu'elle permet l'union du père avec sa fille. Chez les Narrinyeris seulement, qui sont les plus proches voisins de ces tribus, on permet à ceux qui prennent part aux cérémonies de puberté le commerce indistinct avec de jeunes personnes, même avec celles du même clan et du même totem, ce qui est ordinairement inouï, et est puni de mort[1]. Quant aux Geawegals, on raconte bien qu'à l'occasion «ont lieu des saturnales dans lesquelles des femmes sont prêtées ou échangées à de jeunes maris, mais le témoin, un Geawegal, eut lui-même honte en racontant ces détails; de pareilles choses se faisaient de nuit et il se passait des années avant qu'elles se renouvelassent» (p. 217).

Partout ailleurs chez les tribus dont nous parlons ici, de telles débauches sont inconnues. L'observation exacte de la fidélité conjugale est expressément attestée pour les Euahlayis[2], les Wiimbaios (HSE, p. 195), les Wotjobaluks (p. 245, 247), les tribus des environs de Maryborough (p. 233, 535). L'enfant illégitime ne reçoit pas de totem chez les Wakelburas (p. 224). Que la polygamie soit rare, est expressément attestée pour les Kurnaïs (p. 256), les Kamilaroïs (p. 206), les Wotjobaluks (p. 275). On veille également sur la chasteté avant le mariage et en dehors de lui. Les hommes et les femmes célibataires ont leur couche séparée chez les Kaiabaras; les vieilles femmes ont l'oeil sur la jeunesse pour qu'il n'arrive pas d'indécence (p. 776). Dans les tribus du Sud-Ouest de Victoria, toute relation personnelle entre individus mariables, tant qu'ils ne sont pas consanguins, est interdite (p. 251). Chez les tribus des environs de Maryborough, il est permis aux jeunes filles qui le désirent, de se faire faire la cour par leur amant dans un gîte isolé et il y en a qui tombent. «Mais beaucoup d'entre eux, rapporte Howitt, n'y allaient pas et bon nombre restèrent parfaitement vertueuses jusqu'à ce que leur fiancé les épousât» (p. 233). Et Mrs. Parker raconte que, quand chez les Euahlayis une jeune fille venait à tomber, c'est à qui la punirait le plus de ses frères et de la parenté masculine. A ceci se rattache la belle légende des Pleïades, des *Meiamei,* que Mrs. Parker raconte également des Euahlayis. Ces *Meiami* sont sept vierges merveilleusement belles, à longue chevelure. Elles

---

séquent, une espèce de punition, comme cela a lieu aussi parfois en cas d'adultère de la part de la femme; voyez plus bas. Enfin on pourrait penser à un *onus incumbens deflorationis,* que Hartland lui-même reconnaît comme point de départ dans un cas semblable, v. son article «Concerning the Rite at the Temple of Mylitta» dans «Anthropological Essays presented to E. B. Tylor», Oxford 1907, p. 189.

[1] HSE p. 261. Ceci ne peut donc pas être ramené au mariage par groupes, puisque celui-ci observe la division en clans et totems. S'il s'agit ici de vestiges, ce ne seraient que les vestiges d'une promiscuité effrénée. Mais Howitt lui-même n'ose pas se prononcer pour celle-ci; il cherche à se tirer de l'embarras en parlant vaguement d'un «survival of older customs».

[2] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 60.

sont insensibles à toutes les propositions des hommes, ce sont des vierges de glaces; leur père est une montagne rocheuse, leur mère un torrent glacé. Quand une fois elles parurent sur terre, tous les hommes furent embrasés d'amour pour elles, mais elles restèrent immaculées. Deux seulement furent faites captives par la ruse d'un homme et retenues par lui pendant quelque temps sur la terre. Elles réussirent cependant à s'échapper et furent admises de nouveau par leurs sœurs dans leur société au ciel. Mais souillées par le séjour forcé auprès de l'homme terrestre, les deux ne brillent plus de la même clarté que leurs sœurs. «Cette légende, ajoute Mrs. Parker, fut racontée quand on vantait la beauté de la chasteté[1]». Il est aussi remarquable que les jeunes gens qui se montrent faibles dans les mystères s'attirent ordinairement la réprimande qu'ils se sont trop occupés des jeunes filles. A tout cela vient s'ajouter que dans les mystères des Yuins (HSE, p. 549) on propose formellement aux candidats, comme un vice à éviter, la sodomie, et chez les Kamilaroïs (v. plus haut p. 1096 note) il en est de même de la masturbation et de la sodomie.

Dans toutes ces prescriptions, il y a certainement plus que des «mesures de gouvernement». Naturellement on vise par là aussi à protéger le mariage, la famille et à sauvegarder ainsi les intérêts généraux de la tribu; c'est aussi une des fins du sixième commandement du décalogue. Mais nous pensons que le sens de la chasteté personnelle n'en est pas moins nettement éveillé et nous nous permettons d'ajouter que ces témoignages seraient encore plus explicites, si les explorateurs n'avaient pas presque toujours mieux observé et consigné avec plus de zèle les côtés mauvais des indigènes que les bonnes qualités, d'abord parce qu'en général ils commencèrent leurs recherches, pleins de méfiance sur la vertu de ces tribus, et ensuite parce qu'ils mirent trop de zèle à surprendre quelques «survivances» du mariage par groupes ou d'une promiscuité sans frein.

La morale que nous avons appris à connaître chez les Australiens du Sud-Est a bien ses taches, mais elle ne manque pas non plus de traits beaux et aimables. Dans son ensemble, elle n'est pas essentiellement différente de celle qui dans le monde entier produit des hommes bons et qui a trouvé sa perfection et son apogée dans le christianisme. Il est donc superflu de parler d'une morale spéciale des Australiens du Sud. Cette dernière réserve faite, nous ne pouvons qu'adhérer au jugement de Howitt sur la morale des Australiens du Sud:

«Tous ceux qui ont été en relation avec la race indigène dans son état primitif s'accorderont avec moi à dire que dans ces tribus on rencontre des hommes[2] qui se sont efforcés de vivre d'après l'idéal [standard] de la morale de leur tribu; qui ont été des amis loyaux, fidèles à leur parole, réellement des hommes envers lesquels, bien qu'ils soient des sauvages, on doit ressentir un respect mêlé de sympathie.» C'est un jugement dur, mais non immérité, sur la civilisation européenne, qui là bas n'est plus chrétienne, quand il continue: «De tels hommes ne se rencontrent plus dans la dernière génération

---

[1] Parker, The Euahlayi Tribe, p. 95—96.

[2] Il n'y a pas de doute que, *mutatis mutandis*, il en est de même pour les femmes.

qui a grandi à l'ombre de notre civilisation et qui a été bien vite corrompue par elle» (l. c. p. 639)[1].

Nous pouvons conclure notre discussion sur la morale des Australiens du Sud-Est en établissant la thèse que, somme toute, elle n'est pas indigne des êtres suprêmes avec lesquels on l'a mise toujours en rapport.

Critique de la théorie de Lang.

Hartland a fait preuve d'un coup d'œil juste en soumettant à sa critique plutôt les faits mêmes sur lesquels Lang veut construire sa nouvelle théorie que la théorie en elle-même. Cependant il a aussi attaqué certains points de cette dernière et, nous le lui accordons expressément, son regard perçant a saisi les côtés les plus faibles.

Nous ne voudrions pas comprendre dans cet éloge l'objection par laquelle il réplique à l'introduction de Lang, qui prétend que les êtres suprêmes ne sont pas conçus comme des esprits et que déjà pour cette raison la théorie animiste tombe entièrement à faux. Hartland y adhère, si par «esprit» on entend ici l'esprit d'un défunt. A notre avis, Lang n'a pas compris la chose autrement. Hartland se range aussi de l'opinion de Lang quand celui-ci dit qu'à cette étape, la question de la nature spirituelle des dieux n'a pas encore été soulevée (H I, p. 307—308). «Mais, continue-t-il, ils [les sauvages] attribuent implicitement des qualités matérielles à leurs êtres suprêmes, qu'ils soient des esprits, des dieux ou des démons. Le tissu a pu être plus fin, les forces plus grandes, mais ils étaient de la même substance qu'eux.» Nous ne pouvons accepter cet «implicitement» qu'affaibli au dernier degré. Nous nous exprimerions plus exactement de la manière suivante: Ils étaient inconsciemment inclinés à se représenter cet être suprême d'après ce qu'ils avaient rencontré, dans leur expérience, de sublime, de grand et de puissant et tout cela était naturellement, au moins à la fois, matériel. Mais en concevant toujours plus nettement les idées qu'ils attribuaient à ces êtres suprêmes, p. ex. l'invisibilité actuelle, l'éternité, l'omniscience et d'autres qualités, une répugnance toujours plus explicite devait s'élevet contre cette inclination inconsciente, jusqu'à ce qu'enfin, — et on peut regarder ceci comme un mérite de l'animisme — après avoir formé le concept d'un esprit pur, ils le débarassèrent de toutes les imperfections de ce qui est fini, pour l'appliquer expressément et délibérément à l'être suprême.

Si sur ce point nous ne sommes que très peu de l'opinion de Hartland, nous adhérons dans une mesure beaucoup plus grande à la critique qu'il adresse à la distinction que Lang fait entre l'élément religieux et mythologique, ou l'élément rationnel et irrationnel, dans les traditions des peuples non civilisés (v. «Anthropos» III, pp. 593 suiv. 598), sans cependant accepter, aussi

---

[1] Combien les indigènes comprennent l'identité de leurs prescriptions éthiques avec ceux du christianisme et l'opposition de tous les deux avec la morale de la plupart des blancs, cela ressort des paroles par lesquelles des Kurnaïs saluaient la nouvelle qu'après une longue période les mystères seraient de nouveau célébrés. Ils en exprimèrent leur joie, car les jeunes gens «grandissent en sauvages. Ils ont été trop chez les blancs, de manière que maintenant ils ne font plus attention ni aux paroles des vieillards ni à ceux des missionnaires». (HSE, p. 617—618.)

ici, tout ce qu'il dit là dessus. Hartland croit qu'une semblable distinction est purement subjective; elle ne consisterait ni dans les traditions mêmes, qui plutôt s'entremêlent partout sans limites bien fixes; actuellement ces peuples même feraient beaucoup moins semblable distinction. De plus, il croit que Lang n'est pas resté conséquent avec lui-même dans l'application de cette distinction aux cas particuliers (H I, p. 296 ss., H II, p. 48 ss.).

Dans sa réplique Lang ne nous semble pas avoir enlevé toute force à cette critique de S. Hartland. Il ne fait que confirmer le reproche de subjectivisme en écrivant: «Les idées religieuses sont celles qui, subtilisées, continuent à vivre en ce que j'appelle religion; les idées mythiques sont celles qui ne continuent pas à vivre ou de moins ne le devraient pas» (L I, p. 15) «Ce que moi j'appelle religion» et des idées «qui ne devraient pas survivre», voilà certainement des critères subjectifs. Lang détermine cependant — peut-être sans s'en rendre compte — plus exactement cette distinction subjective en disant: «Zeus défunt, Daramulun anéanti [éléments mythiques] n'offrent rien d'important à l'humanité, pendant que la religion — qu'elle soit un mythe ou non — est indubitablement quelque chose d'important pour l'humanité» (L I, p. 18). C'est donc une distinction d'après la valeur, et c'est déjà un degré de précision de plus. Personne ne peut interdire à Lang de faire une distinction de ce genre. Hartland lui-même ne pourra pas nier qu'en principe, cette distinction existe réellement, bien que dans la précision des détails, le subjectivisme aura toujours une part considérable.

Précisément pour cette raison, il n'est pas permis de prédire que cette distinction, telle que nous la faisons, sera aussi absolument et délibérément reconnu par les peuples non civilisés. Ici Lang est allé évidemment trop loin. Il représente les choses comme si cette distinction était ressentie par ces peuples dans leur ensemble: une espèce de critère objectif se manifesterait en ce que les éléments rationnels sont communiqués dans les mystères, à l'ombre du secret, avec un grand respect, tandisque les éléments irrationnels sont publiés en dehors des mystères, ouvertement et sans crainte. En nous en tenant aux Australiens du Sud-Est, dont il s'agit ici principalement, nous voyons que beaucoup d'éléments mauvais qu'Hartland avait rattachés aux mystères n'en faisaient pas partie. Nous pouvons donc dire que ceux-ci étaient restés relativement purs d'éléments mythologiques. On ne peut cependant pas nier qu'il s'en trouve encore, p. ex. le mariage de *Baiame* et de *Bundjil,* même avec deux femmes, la mère de *Daramulun, Ngalalbal,* le changement de la partie inférieure de *Baiame* en cristal de roche. *Mungan ngaua,* tant que nous le connaissons jusqu'ici, en a été le plus épargné. Pour prouver enfin que les parties mythologiques sont communiquées avec plus de liberté, les éléments religieux avec plus de réserve, nous avons, que nous sachions, seulement deux témoignages: l'un de Howitt pour *Daramulun,* l'autre de Mrs. Parker pour *Baiame.* C'est déjà médiocre pour l'Australie. Nous n'avons ensuite aucune attestation pour la connaissance de cette distinction parmi les Semangs de Malacca, les Andamanais, les Négrillos, les différents peuples de l'Amérique qui ont le culte d'un être suprême. Nous n'oserions pas affirmer *a priori* que cette distinction n'y existe pas de la manière dont le font voir

les deux témoignages australiens; qu'on fasse des recherches. Mais tant qu'on n'a rien trouvé, il ne peut être permis de représenter cette distinction comme connue et employée chez tous les peuples.

Sous un rapport, cependant, Lang a fixé la distinction d'une manière objective et sans porter un jugement sur la valeur des idées: c'est quand il dit que la conception religieuse naît de l'intelligence par la méditation sérieuse et l'assujetissement [de la volonté à Dieu], tandisque les idées mythiques procèdent de l'imagination enjouée et inconstante (MRR I, p. 5).

Voilà, à notre avis, une distinction claire et objective des deux éléments: l'un, procédant de la raison, devrait être nommé rationnel; l'autre, procédant de l'imagination, serait l'élément fantaisiste. Le premier a sa source dans l'instinct de causalité, l'application du principe de la raison suffisante, l'autre dans l'instinct de personnification qui n'est qu'une actuation spéciale de l'instinct de causalité et dont l'organe principal est l'imagination. Tant que l'instinct de causalité tient les rênes, l'élément supérieur prédominera; mais si l'imagination prend la direction, elle mettra à ses services même l'instinct de causalité. L'imagination, qui selon sa nature n'est pas retenue par des considérations logiques et morales, produira alors toujours plus de formations grotesques, ridicules, obscènes, qui déjà en soi doivent diminuer ce respect qui avait pris naissance dans les régions de l'instinct de causalité; une volonté inclinée au mal, qui agrée volontiers ces formations, réagira sur l'activité de l'imagination pour la confirmer dans le sens de l'immoralité et des obscénités.

Telle est notre théorie sur la différence des deux éléments et leur évolution; nous y reviendrons plus en détail au cours de notre travail, et déjà à la fin de ce chapitre nous verrons dans un quel haut degré elle s'accorde avec ce que nos recherches démontreront sur les êtres suprêmes de l'Australie d'Est.

Nous voilà arrivé: à la dernière observation critique de Hartland. «Un de mes griefs contre la méthode de Lang, dit-il, est qu'il dirige ses yeux exclusivement sur une série d'idées et qu'il se détourne des autres comme n'étant que des mythes. L'étude scientifique de la place que les conceptions des sauvages occupent dans l'histoire de la religion doit mettre en balance tous les facteurs et donner à tous le poids qui leur revient» (H I, p. 52). Ici il faut distinguer: si on a constaté une fois qu'une certaine série de conceptions religieuses a participé tout seule à l'origine de la religion, on peut naturellement, en étudiant cette première phase, laisser de côté toutes les autres idées; en étudiant les phases consécutives de l'évolution, on devra naturellement de nouveau en tenir compte. Or, Lang, n'a pas fait autre chose. Il a établi une hypothèse sur l'origine de la religion, rien de plus, comme il l'affirme maintes fois; d'après cette hypothèse, les conceptions sur les êtres suprêmes sont, en attendant, toutes seules décisives dans cette question; il avait donc un droit hypothétique de laisser de côté les autres facteurs animistes; pour les phases qui suivent, il les a de nouveau et pleinement utilisés.

Il y avait cependant encore une raison pratique qui justifie cet exclusivisme de Lang. Ce culte de l'être suprême chez les peuples primitifs était une question que l'ethnologie officielle avait jusque là presqu'entièrement

négligée d'examiner, comme Hartland l'a reconnu lui-même. Il était donc urgent d'attirer l'attention sur ce sujet si longtemps relégué à l'arrière-plan, fût-ce même avec une certaine exagération et partialité. Est-ce que Lang a exagéré? Est-ce qu'à la suite de son initiative on s'est jeté avec un zèle immodéré sur l'étude de ces questions? — Pas un seul ouvrage considérable n'a été publié dans les dix ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de la première édition du livre de Lang «The making of religion», ni en Angleterre, ni en France, ni en Allemagne, personne n'a continué ses recherches. La «partialité» de Lang ne semble donc pas avoir causé de grands dommages.

En dehors de cette observation, Hartland a certainement raison d'exiger qu'on tienne compte de tous les éléments de la question. Si vraiement Lang a été quelque peu exclusif, Hartland l'a été aussi à tort ou à raison — en quelques endroits de sa critique — surtout pour certaines spéculations *a priori*. Il a cependant, par ce procédé, contribué à rétablir le juste milieu et s'est acquis par là un mérite réel. Mais il n'a pas réussi à ébranler la substance de la thèse de Lang sur l'existence et le culte de véritables *High Gods* chez les Australiens du Sud-Est.

Hartland conclut son «Rejoinder» avec ces belles paroles: «Après tout, je ne cherche pas, et je suis sûr, il [Lang] ne cherche pas non plus la victoire, mais la vérité» (H II, p. 57). Nous aussi, nous répétons de tout cœur: Non pas la victoire, mais la vérité; non pas la victoire ou la défaite d'un homme, mais la victoire de la vérité et la défaite de ce qui est prouvé ne pas être la vérité.

5. R. R. Marett.

Nous avons déjà dit que M. R. R. Marett a exprimé des doutes sur l'originalité australienne de la prière à *Baiame* (p. 604, note 4). En dehors de ce cas il ne s'est occupé qu'une fois de la théorie de Lang et des faits sur lesquels elle s'appuie. Dans une conférence tenue le 15 Novembre 1899 dans la Folk-Lore-Society[1], il en vient aussi à parler des êtres suprêmes des Australiens du Sud-Est, et il y propose une théorie sur leur origine qui mérite d'être reproduite expressément:

«Je dois adhérer à l'opinion que leur prototype n'est ni plus ni moins que cet objet matériel et inanimé, la toupie bourdonnante [bull-roarer]. Son bourdonnement retentissant a dû inspirer à ses premiers inventeurs un respect extraordinaire et il n'est pas surprenant qu'on lui ait attribué par suite la vie et la puissance. La mythologie semble ensuite être entrée en jeu, pour faire voir comment et pourquoi la toupie bourdonnante inculque les cérémonies de la tribu auxquels son usage est attaché, et elle semble, à la manière d'un mythe, avoir inventé des schémas et des généalogies de toupies bourdonnantes, dont le mythe entreprit de raconter l'histoire merveilleuse et les forces épouvantables. . . . Malgré le manque de tout caractère animiste, une véritable religion . . . s'est développée de ce respect inspiré par la toupie bourdonnante» (l. c. p. 174).

---

[1] «Pre-animistic Religion», Folk-Lore, XI, 1900, p. 162—182.

Nous ne voyons pas que Lang se soit prononcé jamais sur cette hypothèse, qui naturellement ébranlerait sa théorie nouvellement établie. Probablement il n'aura rien su répondre. Nous aussi, nous n'accomplissons ici que la tâche de l'historien; en notre qualité de critique nous nous taisons. Il y a des choses vis-à-vis lesquelles la critique n'a qu'à se taire . . . . .

6. A. van Gennep.

Le compte-rendu que M. Arnold van Gennep publia dans la «Revue de l'Histoire des Religions» (XLIII, 1902), sur la première et la deuxième édition de «The Making of Religion» de Lang, est relativement très succinct et n'offre rien de remarquable. Par contre dans l'«Introduction» et les «Notes» de ses «Mythes et Légendes d'Australie» (Paris 1905), ouvrage de grande utilité, il se prononce sur une foule de détails, en donnant son appréciation soit sur la théorie de Lang soit sur les faits qui en forment la base. Les observations qu'on trouve dans cet ouvrage, sont le fruit d'une étude sérieuse et méritent toute notre attention; elles sont de plus un stimulant à entreprendre de nouvelles recherches, auxquelles sans cela on n'aurait peut-être pas songé de si tôt. Il est bien dommage que certaines prédilections dont l'auteur se montre occupé l'empêchent d'atteindre l'entière exactitude à laquelle il s'approche en beaucoup de passages.

Les êtres suprêmes comme ancêtres mythiques et héros civilisateurs.

M. van Gennep concède lui-même qu'en Australie on admet «une catégorie d'êtres surnaturels» qui sont plus que des héros civilisateurs, et que l'on ne peut non plus considérer comme des ancêtres mythiques (l. c. p. CXVI)[1]. Il range dans cette catégorie *Mungan ngaua,* peut-être aussi *Bundjil,* pour *Baiame* la chose lui paraît douteuse. Il atténue cependant sa concession, en ajoutant qu'«une partie des théoriciens»[2] attribuent à des influences du christianisme la croyance à quelques-uns de ces êtres, sinon à tous. De la part de notre auteur cette façon de dire sa pensée témoigne peu de courage. Ailleurs pourtant il use assez largement de son droit d'avoir une opinion personnelle et de l'exposer; pourquoi ne nous dit-il pas ici quelle est son attitude à lui au sujet de la supposition admise par les «théoriciens» en question? et s'il la partage, pourquoi n'expose-t-il pas ses raisons[3]? Comme

---

[1] Mais sa remarque: «Leur caractère de dieux est admis par la majorité des théoriciens» (l. c.), est de nature à égarer le lecteur. Jusqu'ici, en effet, les «théoriciens» ne se sont en somme presque point occupés de ces êtres, et la plupart de ceux qui l'on fait leur contestent le caractère d'«être suprême», v. «Anthropos» III, p. 560 suiv.

[2] « . . . . . par exemple M. Tylor». Et qui donc encore?

[3] Ici il y a de nouveau un passage qui est bien de nature à induire en erreur. M. van Gennep parle (l. c. p. LXXVIII) d'une «propagande missionnariste très active» au sud-est de l'Australie, et s'en réfère à ce propos à l'article «Bayame and the Bell-Bird» (v. «Anthropos» III, p. 821) de N. W. Thomas, mais sans dire que cet auteur se prononce très catégoriquement en faveur de l'origine australienne des êtres suprêmes qu'on vénère là-bas. De plus, la propagande des missionnaires n'est certainement pour rien dans l'existence d'une double doctrine, d'une doctrine exotérique et d'une doctrine ésotérique, que M. van Gennep fait ressortir ici.

il n'en donne pas, nous nous contenterons de renvoyer à ce que nous en avons dit précédemment, «Anthropos» III, p. 818ss., nous réservant d'examiner plus loin la manière dont M. van Gennep caractérise les êtres surnaturels.

Pour les autres êtres suprêmes, il a deux explications prêtes: d'après lui ou il faut les classer parmi les ancêtres mythiques qui figurent dans la mythologie d'un gand nombre de tribus, ou bien ce sont des héros civilisateurs, ou encore, ce qui parfois ne ressort pas très clairement de ses explications, ils sont les deux à la fois, raison pour laquelle nous aussi nous envisagerons toujours les deux hypothèses ensemble. On le voit, van Gennep ne fait donc aucun cas de la théorie qui assigne la dignité de chef pour origine à l'idée de l'être suprême, non plus que de la théorie des mythes solaires.

Nous nous occuperons d'abord de sa théorie des ancêtres mythiques. Ces ancêtres nous apparaissent sous une forme hybride, qui dans son ensemble tient cependant plus de l'homme que de la bête; ils sont doués de forces merveilleuses, peuvent monter au ciel et descendre sous terre, accomplissent des œuvres grandioses, et règlent les lois et coutumes de la tribu; à présent toutefois, ils n'exercent aucune influence immédiate sur la tribu, et ne reçoivent aucun culte[1]. On les rencontre dans cette partie de l'Australie centrale qui va du golfe Spencer au golfe de Carpentarie, et dans la mythologie de ces tribus ils jouent un rôle très important. Dans l'Australie du sud-est, au contraire, on n'en trouve que de rares vestiges; chez les Kurnaïs, il est vrai, on les voit reparaître, mais chez les Wathi-Wathis et les Yuins ils n'ont laissé que de légères empreintes qui ne jouent en tout cas aucun rôle dans la mythologie actuelle, et dont la nature, de plus, est bien douteuse. Des observateurs qui n'avaient pas des données suffisantes sur ces êtres, prirent le nom collectif par lequel on les désignait pour le nom propre d'un unique être suprême et prêtèrent à la tribu qui se servait de ce nom, une forme de religion qu'elle n'avait point du tout, jusqu'à ce que, à la suite de recherches plus exactes faites postérieurement, au lieu de ce seul être «suprême» on en découvrit une légion tout entière. De cette manière, ainsi que M. van Gennep le rapporte avec une satisfaction non dissimulée, «l'un de ces êtres surnaturels individualisés et l'un des plus connus[?], savoir le *Muramura* des Dieris se vit brusquement écarté à la suite d'une série de légendes découvertes par M. Siebert[2] qui se rapportent à toute une catégorie d'ancêtres mythiques appelés *muramura*» (l. c. p. CXVI). Un même sort, van Gennep le croit du moins, pourrait bien être réservé à *Nuralie* et *Nurrundere*, peut-être aussi à *Daramulun* et même à *Baiame*. Quant à *Pupperimbul*, que parfois l'on cite aussi comme «être suprême», il appartient certainement à la même catégorie que *Muramura*.

Avant de passer à la critique détaillée de cette théorie, nous ferons remarquer que, prise déjà dans sa totalité, elle n'offre absolument rien qui

---

[1] Van Gennep, p. CVI—CVII.

[2] C'est un missionnaire de la mission des Frères moraves. En pareil cas on accepte toujours les témoignages des missionnaires avec un grand contentement et une généreuse reconnaissance.

puisse servir de fondement solide à ce que van Gennep prétend y asseoir. Voici pourquoi. D'abord dans toutes les tribus, chez lesquelles van Gennep veut faire passer les êtres suprêmes pour des ancêtres mythiques, ces ancêtres sont inconnus, ou bien ils y ont laissé si peu de traces de leur passage qu'on ne pourrait s'expliquer que l'idée des êtres suprêmes, personnages si pleins de vie, en procède comme de son origine. C'est par rapport aux tribus qui rendent un culte à *Daramulun* et à *Baiamé* si vrai et si certain qu'il n'y a plus rien à espérer de recherches ultérieures; car les territoires occupés par les tribus en question ont été tellement explorés que, si les prétendus ancêtres mythiques étaient les pairs ou égaux des êtres suprêmes, on eût dû découvrir cette parité depuis longtemps. Pour l'Australie du sud-est, on signale un seul cas où des ancêtres mythiques apparaissent clairement, c'est celui des *muk-Kurnaïs* (= Archikurnaïs) chez les Kurnaïs; mais ces *muk-Kurnaïs* se distinguent si nettement de l'être suprême *Mungan-ngaua* et sont si peu doués de forces supérieures que van Gennep lui-même n'ose expliquer par leur moyen la physionomie de *Mungan-ngaua*. Howitt est ici du même sentiment que van Gennep; bien qu'il fasse ressortir l'analogie que les *muk-Kurnaïs* (des Kurnaïs) ont avec les *muramuras* des Dieris et les ancêtres «*Alcheringas*» des Aruntas, il attribue cependant à *Mungan-ngaua* un «niveau manifestement plus élevé d'évolution spirituelle». De plus, en ce qui concerne les autres tribus du sud-est de l'Australie, Howitt pense que, sous le rapport de la religion, elles se distinguent des tribus de l'Australie centrale principalement par leur croyance en un «père universel de la tribu [tribal All father]» (HSE p. 487—488).

Ensuite, même du côté des tribus de l'Australie centrale van Gennep ne saurait être si parfaitement sûr de son affaire. En effet, si *muramura* est chez les Dieris un terme collectif, cela ne prouve nullement qu'un être à part, portant également ce nom, n'y soit pas considéré en même temps comme un être suprême individuel. Ce pourrait être simplement le même cas que pour le *Molemo* des Bantous de l'Afrique méridionale et le *Mulungu* des Bantous de l'Afrique orientale (v. «Anthropos» III, p. 586ss.); c'est d'autant plus admissible que *mura* non plus n'est pas seulement un nom collectif désignant des êtres personnels, il a encore la signification très générale de «saint»[1]. Il s'agit uniquement de savoir si parmi ces êtres-*muras* il n'en est pas un qui se distingue des autres par sa puissance extraordinaire et supérieure à toutes les autres. D'après les communications faites récemment par le missionnaire Reuther, qui a travaillé dix-sept ans au milieu des Dieris et a enregistré leurs diverses croyances, nous aurions déjà dans le nom même comme une marque extérieure de cette distinction, parce que l'être suprême, un dieu du ciel, comme ils disent, porte le nom de *Mura* tout court, tandis que les ancêtres-totems s'appellent *Mura-Mura*[2]. D'ailleurs, quand même ce ne serait pas le cas, la preuve dont van Gennep a besoin pour sa thèse resterait encore à faire; toujours il serait possible qu'une cause ou une autre ait fait disparaître le culte rendu précédemment à l'être suprême.

---

[1] HSE p. 792, note 1.

[2] Globus 1907, pp. 286 et 287.

Et cette dernière supposition est loin d'être dénuée de tout fondement. Car, d'un côté, les tribus qui avoisinent immédiatement les Dieris dans la direction du sud-est et de l'est et qui ont comme eux le système à deux classes combiné avec le matriarcat, c'est-à-dire les Wiimbaïos, les Wotjobaluks, les Wathi-Wathis et les Mukjawaraïnts, connaissent le culte d'un être suprême; de l'autre côté, chez leurs voisins septentrionaux, qui ont la circoncision et la subincision de commun avec eux, on retrouve également ce culte, bien que dans une forme atténuée et détériorée, comme par exemple le culte d'*Atnatu* chez les Kaïtishs[1]. Cet état de choses peut s'expliquer par le fait que, parmi les diverses tribus avec système à deux classes et matriarcat, les Dieris-Urabunnas-Parnkallas ainsi que les tribus qui leur sont apparentées et dont il s'agit ici, ils forment comme le poste le plus avancé d'un courant de peuples dans la direction de l'est à l'ouest, ainsi qu'ils se sont engagés jusque dans la zone centrale, qui s'étend, en traversant l'Australie, du golfe de Carpentarie au golfe Spencer. Or, d'après l'hypothèse partagée par Spencer, Gillen et Howitt, dans cette zone il se produit encore aujourd'hui continuellement un autre courant de civilisation très fort, qui va du nord au sud, et c'est précisément ce courant qui a apporté aux tribus susdites d'abord la circoncision et plus tard la subincision[2]. Quelques tribus habitant les parties extrêmes de ce territoire, donc un district de l'ouest encore peu connu, et la nation Itchumundu à l'est ou les soi-disant *Banapas,* n'ont reçu que la circoncision[3]. Il y a cependant deux groupes dans l'Australie Centrale (de Sud) qui n'ont encore reçu ni circoncision ni subincision, mais chez lesquels, en revanche, existe le culte de l'être suprême: ce sont les Narrinyeris et les tribus ayant le système *Kilpara-Mukwara.* Ces dernières (les Wiimbaïos, etc. v. ci-dessus) ont également le système à deux classes avec matriarcat; de plus, dans leurs cérémonies d'initiation, elles se rapprochent beaucoup des Dieris, ainsi que des Urabunnas, qui ont le système *Kararu-Matteri*[4].

On peut assigner deux causes à la disparition ou à l'affaiblissement du culte d'un être suprême chez le groupe Dieris-Urabunnas-Parnkallas etc. La première, c'est que si l'on admet l'hypothèse d'après laquelle le système à deux classes avec matriarcat a pénétré en Australie par l'est, il en résultera que le groupe de tribus mentionné a fait le plus long chemin dans ses migrations, et cela naturellement au profit des ancêtres et de leur culte[5]; toujours est-il que, dans les histoires que l'on raconte des ancêtres mythiques de ces tribus, les rapports sur leurs migrations occupent une très large place. Or, l'attention plus grande

---

[1] Ce qui vient d'être dit est vrai également, et à un degré bien plus élevé, des Arandas, d'après les renseignements fournis par le missionnaire Strehlow (v. «Anthropos» III, p. 573 suiv.).

[2] Ces deux pratiques, la subincision et la circoncision, ont également passé chez les Yerklaminings, un groupe isolé avec patriarcat, établi sur la côte sud-ouest; v. HSE pp. 664, 666. Chez ceux-là non plus on n'entend jamais parler du culte d'un être suprême, mais seulement d'un être malfaisant du nom de *Burga*, qui est de couleur blanche et se montre la nuit, HSE p. 482.

[3] HSE pp. 643, 675. La circoncisien a pénétré également, en descendant au sud, dans une autre tribu avec patriarcat, les Narang-gas. HSE p. 671.

[4] HSE pp. 673, 675.

[5] Cf. un état de choses analogue chez les Bantous, «Anthropos» III, p. 587.

dont les ancêtres devinrent ainsi l'objet eut forcément pour conséquence de faire disparaître peu à peu et dans la même mesure le culte que l'on avait rendu jusque là à l'être suprême. Il est possible que la même cause ait produit des effets analogues chez les Arandas; car ils forment eux aussi le groupe le plus avancé dans un autre mouvement de migration celui qui va du nord au sud. Ces deux mouvements l'un de l'est à l'ouest, l'autre du nord au sud, qui suivaient dans les mêmes points une tendance en partie identique, venant à se rencontrer, devaient nécessairement se renforcer sous le même rapport c'est à dire faire croître le culte des ancêtres mythiques, affaiblir et faire disparaître le culte de l'être suprême.

La seconde cause qui amena chez les Dieris-Urabunnas-Parnkallas l'affaiblissement ou même la suppression du culte de l'être suprême, paraît avoir été la dissolution des mœurs, qui les envahit avec le courant de civilisation provenant du nord, notamment la communauté des femmes, laquelle, grâce à certaines circonstances, prit plus ou moins racine chez eux. Toujours est-il que, de fait, en Australie, extérieurement cet état de moralité s'y trouve uni à la subincision des garçons et à des opérations analogues pratiquées sur les filles. Y aurait-il également là un lien intrinsèque? C'est une question à laquelle il faut presque nécessairement répondre dans un sens affirmatif vu les pratiques abominables de pædérastie qui se lient justement à la subincision d'après ce qu'on vient de savoir par les recherches de M. le Dr. Klaatsch.

Telle est notre hypothèse à nous sur le lien qu'ont entre eux les phénomènes que nous venons de considérer. Nous savons que cette mise à contribution de l'élément moral pour les expliquer est taxée par beaucoup d'ethnologues de procédé «tout à fait antiscientifique»; mais cela ne nous gêne pas le moins du monde. Au cours du présent travail nous nous défendrons au point de vue des principes généraux. Pour le moment nous attirons encore une fois l'attention sur l'exactitude avec laquellle les limites se touchent ici, comme si elles étaient tracées au compas: d'un côté il y a culte de l'être suprême sans aucun ou presqu'aucun débordement des mœurs, puis absence de circoncision et de subincision; de l'autre côté, nous constatons, avec l'entrée en scène de ces deux dernières pratiques et un dévergondage très avancé, l'affaiblissement ou la disparition simultanée du culte de l'être suprême. Et notons que ce contraste si frappant existe, bien que les deux groupes, c'est-à-dire les Dieris, Parnkallas, Urabunnas d'une part, les Wiimbaïos, Tatathis, Wolgals, Ngarigos d'autre part, se rapprochent de plus près par ailleurs sous le rapport de la civilisation et des conditions sociales. Qu'on veuille bien nous expliquer cela.

Conclusion: M. van Gennep s'appuie sur une base bien chancelante, quand il essaie de faire passer les différents êtres suprêmes pour des ancêtres mythiques. Malgré cette faiblesse dont sa théorie souffre, nous voulons tout de même examiner les différents cas plus en détail. Nous commencerons par *Baiame*.

Baiame.

M. van Gennep veut démontrer deux choses touchant cet être suprême: 1° qu'il est simplement le plus grand magicien et un héros civilisateur;

2° qu'il fait partie d'une catégorie entière d'ancêtres mythiques (l. c. p. 93, note 3 ss).

Nous pourrions concevoir à la rigueur qu'on essayât de nous démontrer le premier point. Mais pour ce qui regarde le second, nous devons avouer franchement que nous nous sentons tout à fait incapable de comprendre qu'un homme aussi perspicace que l'est M. van Gennep, puisse encore entreprendre d'en faire la preuve, alors que la chose n'offre absolument aucune chance de succès; cela nous paraît presque tenir de l'aveuglement. *Baiame* serait l'un de plusieurs qui lui sont égaux? Où sont alors les «autres»? Que M. van Gennep nous les montre donc! Mais jamais il ne réussira à nous en faire voir la moindre trace. La doctrine ésotérique aussi bien que la doctrine exotérique nous représente constamment *Baiame* comme le seul être supérieur à tous, comme quelqu'un qui n'a personne de plus grand au-dessus de lui, ni aucun égal à côté de lui. *Daramulun* et *Dillalee,* qui autrement passent toujours pour être les fils de *Baiame* ou simplement les pères du genre humaine, apparaissent, une seule fois chacun et encore bien vaguement, comme frères de *Baiame;* mais même dans cette qualité ils sont ses subordonnés, et non ses égaux. Sans doute il y a ici comme quelque chose de caché que nous expliquerons plus tard tout au long; mais van Gennep n'en dit rien, et nous de notre côté n'avons à présent aucun motif de nous y étendre davantage.

Lors même qu'on voudrait admettre *Baiame* comme magicien, il serait dans tous les cas le plus puissant des magiciens, et l'hypothèse d'après laquelle il ne serait le plus grand magicien qu'à titre de *primus inter pares,* est également insoutenable. Du reste, s'il est magicien, il le serait maintenant dans l'autre monde; mais aucun magicien de l'autre monde n'y influence les actions des hommes, on n'y adresse aucune supplication à quelque magicien de cette nature. Et cependant tout cela se trouve expressément dans les légendes qui concernent *Baiame.*

Ensuite, la distinction entre un *Baiame* exotérique et un *Baiame* ésotérique, que van Gennep essaie d'établir, manque de tout fondement solide[1]. En effet, *Baiame* nous apparaît comme «être individualisé» aussi bien dans les mystères qu'en dehors des mystères. Les rapports qu'on le dit avoir avec le «bell-bird», avec l'émou, l'abeille et le cygne, sont à la vérité pour M. van Gennep des rapports ésotériques et tiennent à ses yeux du totémisme; mais ils ne sont d'aucune façon purement ésotériques. Pour ce qui regarde en particulier les rapports de *Baiame* avec certains groupes de totems, van Gennep néglige totalement la légende d'après laquelle cet être suprême réunit en sa personne tous les totems, ce

[1] Le manque de clarté qui règne dans cette partie de son ouvrage se voit entre autres en ce que la parenthèse initiale placée devant les mots: «Alors les bayamre, etc.» (l. c. p. 44, note) n'est pas suivie de la parenthèse finale correspondante, en sorte qu'on ne sait pas du tout où se trouve la fin de ce passage intercalé. L'auteur nous parle, p. 94, note, d'une «association», et p. 90, note 2, d'une «identification» de *Baiame* avec le cristal de quartz; or, ces expressions sont équivoques et de nature à tromper; la seconde est certainement le résultat d'une forte méprise. Du reste ce nous est une consolation de constater que M. van Gennep lui-même ne regarde pas sa démonstration comme convaincante. A la p. 95, il va jusqu'à déclarer que son opinion n'est qu'une opinion non «improbable»; et en disant, p. CXVI, que *Baiame* est «peut-être même» l'un des ancêtres mythiques, il témoigne assurément d'une certitude encore moins grande.

qui veut dire qu'il est au-dessus de tous (v. ci-dessus); or, cette légende elle-même ne semble être ni exclusivement ésotérique ni exclusivement exotérique.

Pour établir que *Baiame* est un héros civilisateur, van Gennep n'avance d'autres preuves que celles données auparavant par Hartland et Howitt; aussi nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit ailleurs contre ces deux écrivains. Il est une autre preuve qu'il prétend tirer de la légende: «la Borah de Bayame» (l. c. p. 163), pour faire passer ce dernier comme sorcier. Mais M. van Gennep a aidé lui-même avec empressement à la démolir, et cela dans l'excellent commentaire qu'il a fait de la susdite légende (v. ci-dessus, p. 1086).

Daramulun.

Voyons maintenant ce que M. van Gennep objecte contre *Daramulun*. Il croit que celui-ci également n'est qu'un héros civilisateur (l. c. p. LXXVIss., LXXIX); mais à l'appui de ce sentiment il n'apporte aucune preuve que nous n'ayons déjà appréciée ailleurs. Ici nous ne ferons donc qu'une petite remarque, c'est que dans la science comparée des religions il n'est pas admis qu'on exige, comme éléments de l'idée de «dieu», l'immatérialité et l'omniprésence au sens dans lequel notre terminologie occidentale entend notamment la première de ces deux propriétés.

Les preuves par lesquelles van Gennep essaie ensuite de montrer que *Daramulun* est l'un des nombreux ancêtres mythiques, sont presque aussi faibles que celles qu'il a produites au sujet de *Baiame*. Ce qu'il aurait eu à faire ici, c'était de trouver, mais seulement chez les tribus qui vénèrent *Daramulun* comme être suprême, d'autres êtres qu'on pût lui associer comme l'égalant en importance. Or, van Gennep n'a pas agi de la sorte, mais pour trouver ce qu'il lui fallait il s'est justement adressé à des tribus qui considèrent *Daramulun* comme subordonné à *Baiame*. Outre qu'un pareil procédé est fautif, il n'a pas même fait aboutir l'auteur à un résultat satisfaisant. Qu'on en juge. Un sorcier de là-bas rapporte, à ce qu'il paraît, qu'il a trouvé toute une troupe de jeunes *Daramuluns* dans le creux d'un arbre (HSE p. 407). Mais, qui ne le voit? Ces *Daramuluns* ne sont point à proprement parler égaux à leur père, ils lui sont au contraire inférieurs; ce sont ses enfants, donc ils viennent après lui, il fut un temps où il était seul et avant eux.

Bundjil.

Par rapport à *Bundjil*, M. van Gennep essaie, il est vrai, de démontrer que cet être suprême est lui aussi un héros civilisateur; mais il n'applique pas ici sa théorie des ancêtres, à moins que sa remarque que le nom de *Bundjil* a chez les Kurnaïs un «sens vague»[1], ne doive être prise pour un timide essai fait dans ce but. En tout cas, nous pouvons tranquillement laisser cet essai pour ce qu'il est, de même que nous n'avons pas besoin de nous étendre davantage sur la preuve qui a pour but de nous faire voir dans *Bundjil* un héros civilisateur, du moment qu'elle ne renferme rien de neuf[2].

---

[1] Nous donnerons plus bas noire opinion en cet égard.

[2] Nous voudrions rectifier en deux mots une erreur de fait qui s'est glissée ici en la plume de M. van Gennep. Il écrit que les Kurnaïs donnent les noms de *Daramulun* et de *Mungan-*

Nurrundere.

Ce que M. van Gennep dit de *Nurrundere* et de *Nuralie,* est, il faut en convenir, d'un plus grand poids. Il veut d'abord, comme pour les êtres suprêmes précédents, faire de *Nurrundere* un génie civilisateur. Toutefois, cette partie de sa théorie est loin d'être claire; car dans les différentes légendes qui se rapportent à *Nurrundere* et que van Gennep cite, on ne découvre pas un seul trait, pas une action accomplie par lui, d'où l'on puisse conclure à sa qualité de héros civilisateur. On pourrait plutôt donner raison au Rev. Taplin, qui concoit *Nurrundere* comme un vieux chef de tribu transformé en héros. Mais ce qui empêche d'adopter ce sentiment, ce sont également certains traits sous lesquels les légendes nous peignent toujours *Nurrundere* et qui ne conviennent point à un chef de tribu, comme par exemple d'avoir un pouvoir absolu sur la nature, d'avoir fait toutes choses sur terre (HSE, p. 488).

De plus, Taplin aussi bien que van Gennep se trompent en mettant sur le même rang que *Nurrundere* deux autres personnages mythiques, *Nepelle* et *Waïangare.* Car, premièrement, on ne raconte de ceux-ci aucun trait merveilleux et dans la mythologie ils s'effacent devant *Nurrundere.* En second lieu, *Nepelle* apparaît certainement comme inférieur à *Nurrundere* dans la légende de l'«origine de la voie lactée»[1], où il est dit qu'à la vue d'une marée soulevée par *Nurrundere, Nepelle* ne trouva son salut que dans la fuite, de même qu'auparavant déjà *Waïangare* s'était montré plus faible que celui-ci en se sauvant de la même façon. Enfin *Nurrundere* apparaît comme le maître exclusif de l'autre monde. Il est donc dans toute la force du terme un «dieu suprême... et chef unique du pays des morts».

Est-il de même un être «moral et bon»? Il est certain qu'on aurait droit de lui contester quelque peu ces deux qualificatifs, si l'on voulait s'appuyer sur les mythes qui le concernent. Ces derniers, nous pouvons bien en faire l'aveu, le revêtent d'un anthropomorphisme très accentué, par où il se trouve sans doute rapproché des autres êtres, sans cependant perdre sa supériorité. D'autre part, on ne voudra pas non plus oublier à ce sujet que les Narrinyeris, qui pratiquent précisément le culte de *Nurrundere,* forment comme l'extrême limite à l'ouest de tout le territoire où l'on rend un culte à quelque être suprême, et se rapprochent, par leurs mystères, des tribus qui habitent les parages situés encore plus à l'ouest (HSE, p. 673).

Mais quand van Gennep cherche à faire de *Nurrundere* l'un de nombreux ancêtres mythiques (l. c. p. 28. note 2), c'est une tentative qu'il faut considérer comme absolument vaine; du reste, l'expression «il se pourrait» que l'auteur emploie, semble indiquer que ce n'est qu'un essai timide.

Ngrundurie, dont il est question dans une légende racontée par Mr. Parker[2], doit bien être le même personnage que *Nurrundere,* et l'on ne conçoit vraiment pas que van Gennep puisse en parler comme d'un »équivalent euahlayi de

---

ngaua aux êtres surnaturels qui habitent au ciel. La vérité est que les Kurnais ne connaissent qu'un être suprême et qu'ils ne l'appellent que *Mungan-ngaua.*

[1] Van Gennep, l. c. p. 62ss.

[2] More Australian Legendary Tales p. 99ss.; van Gennep p. 159ss.

Nurrundere[1], alors que Mr. Parker le rattache expressément aux tribus du sud. Son caractère, dans les traits essentiels, est identique à celui de *Nurrundere,* sauf qu'ici nous le voyons mis en rapport avec une certaine île des morts appelée *Narungowie,* par laquelle les âmes passent, avant de parvenir au ciel, séjour de *Ngrundurie*[2].

Nuralie.

C'est par rapport à *Nuralie* que M. van Gennep semble réussir pour la première fois à prouver, d'une façon quelconque, que l'on pourrait regarder cet être suprême comme l'un de nombreux ancêtres mythiques. En effet, de deux légendes qu'il raconte (pp. 35 ss, 43 ss), il résulterait qu'on peut douter si *Nuralie* est simplement un être appartenant à une espèce, ou un seul individu tout à fait à part. Par contre il est dit formellement dans une troisième légende: «Le monde fut fait par des êtres qu'on appelle *Nuralies* et qui existaient depuis longtemps»[3]. Plus loin on rapporte encore que ces êtres avaient tantôt la forme d'une corneille tantôt celle d'un faucon, que les deux partis[4] se combattirent violemment, qu'ils finirent par se réconcilier et partagèrent la tribu des Wiimbaïos en deux classes de mariage, celle de la corneille et celle du faucon. Mais à ce récit on peut opposer entre autres le tableau que Howitt a tracé de *Nuralie* comme d'un être absolument individualisé et revêtu d'une forme humaine; nous y voyons que *Nuralie* a deux femmes, qu'il est armé de deux lances, et qu'il monte au ciel en partant de tel et tel endroit: autant de traits qui ne peuvent convenir qu'à une personne bien déterminée. Or, nous le répétons, ces détails sur *Nuralie,* nous les devons non seulement à Ridley et à Curr, mais encore à Howitt[5], et van Gennep ne réussira pas à faire passer celui ci pour un observateur inexpérimenté qui ne se doute de rien; car Howitt savait parfaitement ce qu'il en était du fameux *Muramura* de Gason (v. ci-dessus), et c'est justement lui qui publia dans son livre les légendes collectionnées par le Rev. Siebert. Il serait peut-être plus loisible de rappeler ici que la susdite légende, où il est fait mention de plusieurs *Nuralies,* est tirée de la collection de Brough-Smyth, c'est-à-dire d'un écrivain dont van Gennep a lui-même affirmé, en termes si éloquents, qu'il mérite parfois peu de créance[6].

En somme, il semble qu'il y ait ici des contradictions. Les considérations suivantes fourniront, à notre avis, le moyen de les mettre d'accord.

---

[1] L. c. p. 159, note 3.

[2] Nous ne voyons pas comment, d'après la légende, «le séjour des âmes serait tantôt l'île de *Narungowie* tantôt le ciel». Telle est bien, si nous ne nous trompons, l'opinion de van Gennep (l. c. p. 161, note 1); mais luis-même il écrit donc en toutes lettres: « . . . leurs âmes suivraient ses empreintes à travers l'île de *Narungowie,* puis, comme lui, seraient transportées au ciel» (p. 160.) En conséquence il est également inutile d'admettre, à cette fin, la fusion de plusieurs histoires en une seule, comme van Gennep voudrait le faire.

[3] Van Gennep p. 117.

[4] Il reste encore douteux s'il s'agit ici de deux vrais groupes d'êtres ou de deux individus seulement.

[5] Van Gennep nous l'apprend lui-même (l. c. p. 35, note 3); plus tard cependant il ne polémise que contre Ridley et Curr, non contre Howitt: pourquoi donc?

[6] Mythes et Légendes, p. VII.

Il existe sur *Nurelle (= Nuralie)* encore une quatrième légende, dans laquelle il est dit: «*Nurelle* vit au ciel; il est entouré d'enfants qui sont nés sans l'intervention d'une mère. *Nurelle* ne meurt jamais. Les indigènes se rendent auprès de lui et ne meurent plus jamais.»[1] Van Gennep (l. c.) fait de ces enfants de *Nurelle* des équivalents des nombreux *Nuralies* dont il est question ailleurs, mais il croit en même temps qu'ils sont une déformation de ceux-ci, puisqu'originairement ils étaient tous égaux. Par là il reconnaît que cette légende place *Nurelle*, le père, au dessus des *Nuralies*, ses enfants. Or ce rapport de supériorité s'accentuera encore davantage, si nous mettons en ligne de compte une cinquième légende. Dans celle-ci il est raconté que *Nurelle* a fait toutes choses, qu'il fait disparaître la lune tous les mois et en forme de nouvelles étoiles[2]. On ne saurait en douter le moins du monde, les enfants nés sans l'interposition d'une femme sont précisément ces étoiles, et celles-ci, par cela même qu'elles sont faites, se trouvent vis-à-vis de *Nurelle* dans un rapport d'infériorité plus grande encore.

Or, nous avons une preuve de cette même infériorité jusque dans la troisième légende, la seule pourtant sur laquelle van Gennep puisse s'appuyer quelque peu dans sa tendance à faire passer *Nurelle* pour l'un des nombreux êtres supérieurs. Les scènes décrites dans cette légende n'ont guère pu se dérouler au commencement du monde, à l'époque de la création. Et comment, je le demande, serait-il possible que des êtres qui se combattaient «sans cesse», eussent de concert fait le monde? Ici on aura plutôt mêlé des événements séparés en réalité les uns des autres, et a transféré à l'époque de la création tout un autre état de choses. Nous avons à faire ici d'abord avec l'opposition entre le soleil, le faucon *(= Mukwara)* et la lune, la corneille *(= Kilpara)*, qui se manifeste dans les mythes de tant de peuples. Puis on a transporté cette opposition aux combats de deux races, l'une indigène *(Kilpara)*, l'autre étrangère *(Mukwara)*. Les traits des deux premiers ancêtres ou, si l'on veut, les personnifications des deux races, se seront, dans la pensée des descendants, fusionnés peu à peu avec les traits de l'être suprême pour en former comme un tableau d'ensemble et ce travail de fusion aura fait subir un grave dommage à la physionomie primordiale de l'être suprême, notamment quant à son unité et à sa haute suprématie.

Cependant la légende sur *Nuralie* a encore une autre forme qui jette une faible lueur sur des temps plus reculés, et nous y montre un état de choses antérieur à l'opposition des races. Sous cette forme elle nous vient des bords du Bas-Darling, par conséquent d'une contrée à tout le moins très voisine du territoire des Wiimbaïos, qui rendent un culte à *Nuralie*. Donc là-bas on se raconte que le premier homme noir établi sur le Darling avait deux femmes, *Kilpara* et *Mukwara*, que les fils de l'une se mariaient avec les filles de l'autre et vice-versa, et que telle fut l'origine des clans ou groupes de mariage[3]. *Nuralie* — car c'est bien lui «le premier homme noir» — est mis ici au-dessus de la corneille et du faucon, c'est-à-dire des deux races, qui paraissent issues

[1] Brough-Smyth I, p. 423, note; van Gennep, p. 35, note 3.
[2] Brough-Smyth I, p. 27.
[3] Curr, The Australian Race, II, p. 165.

de lui, et par suite, il n'est pas question ici d'un grand nombre d'«ancêtres mythiques», égaux entre eux.

La justesse de notre manière de concevoir les choses se manifestera encore si au territoire des Wiimbaïos nous en joignons deux autres où régnait également le fameux contraste entre faucon et corneille, et où les différentes phases d'évolution parcourues par l'être suprême eurent une parfaite ressemblance avec celles attribuées à *Nuralie*. Mais ici tout le processus peut être poursuivi plus en détail, donc, en le considérant, nous réussirons mieux à éclaircir davantage le mode d'évolution suivi dans les cas de *Nuralie*, de *Baiame* et de *Nurrundere*.

Or ces deux territoires sont ceux dont les habitants reconnaissent comme être suprême *Daramulun* ou *Bundjil*. Mais la question de *Daramulun* ne peut être traitée à fond, si nous n'y faisons pas entrer en même temps *Baiame*. Par là les recherches sur *Daramulun* deviennent plus longues et plus compliquées, et les difficultés s'accumulent d'autant plus que les sources mythiques où nous devons puiser sont moins abondantes sur ce point. Il en est autrement de *Bundjil* et de son cercle. Pour cette raison, nous abordons en premier lieu cette dernière question. Nous serons plus tard dans la situation avantageuse de pouvoir utiliser les résultats ainsi obtenus sans difficulté pour éclairer la question beaucoup plus embrouillée de *Daramulun-Baiame*.

Tout cet examen nous éloignera tellement de la polémique soulevée jusqu'ici que M. van Gennep nous permettra de conduire d'abord celle-ci à terme pour nous consacrer ensuite avec plus de loisir à la tâche définie plus haut. Nous lui témoignons notre respect par l'aveu que ses remarques nous ont inspiré la première idée de nos recherches; celles-ci une fois commencées, nous avons été entraîné malgré nous par le charme extraordinaire qu'elles portent avec elles.

La nature de *Mungan ngaua* et de ses compagnons.

Nous avons ici encore à nous occuper de ce que M. van Gennep dit de *Mungan ngaua*. Il lui assigne visiblement la première place. Il se range à l'avis de la majorité des «théoriciens» qui reconnaissent son caractère divin. *Mungan ngaua*, d'après M. van Gennep, joue bien parfois le rôle de héros civilisateur, mais il est pourtant davantage (l. c. p. [XVI]). En opposition avec ce jugement si net il dit ailleurs avec moins de clareté que *Mungan ngaua* présente nettement «le caractère d'un héros civilisateur divinisé» (p. 154, note 3). Nous passons là dessus et nous nous tournons vers les définitions positives par lesquelles il cherche à circonscrire plus exactement la nature de cet être suprême (*Mungan ngaua* et ses compagnons). «Ils sont, dit-il, en relation avec le tonnerre et l'éclair, vivent au ciel et ont les dieux-rhombes pour subordonnés ou pour parents . . . En dernière analyse, je crois qu'il s'agit en l'espèce de divinités naturistes et plus précisément de Dieux-Tonnerre . . .[1]! Peut-être même est-ce la notion du Dieu-Tonnerre qui est l'élément central de toutes les mythologies australiennes» (l. c. p. CXVI).

[1] Il renvoie ici à la légende XVIe (c'est de celle-là qu'il s'agit, non de la IXe comme il écrit par erreur) p. 18—19 de son livre. Cette légende de la tribu de la rivière Pennefather raconte que le Tonnerre (*sic*, sans épithète) a créé les hommes et les femmes. Dans une autre

Ce ne sont que des notes jetées çà et là que nous retrouvons ici, et telles que nous les avons sous les yeux, sans explication aucune, elles courent danger de n'être pas bien comprises par nous. Nous choisissons entre les différentes significations possibles de ces paroles celle qui nous semble inexacte et que nous nous proposons de réfuter en conséquence, sans vouloir dire catégoriquement qu'elle soit l'opinion de M. van Gennep. C'est l'opinion que les êtres suprêmes des Australiens du Sud sont des divinisations de phénomènes de la nature, en particulier du tonnerre.

Nous rejetons cette opinion d'abord pour une raison théorique, parce que nous ne pouvons concevoir des divinités naturistes, le culte religieux d'objets de la nature, que comme une émanation de l'animisme religieux, et celui-ci ne se trouve nulle part en Australie. Pour l'Australie nous rejetons en particulier des Dieux-Tonnerre parce que là on ne trouve nulle part pas même des divinisations d'objets naturels qui, à cause de leur substantialité et leur forme plus concrète, se seraient prêtés beaucoup plus facilement à cette déification, comme, p. ex., le soleil et la lune (cfr. plus haut p. 568). Il est inadmissible que la divinisation ait laissé de côté ces objets si appropriés à ses fins pour se jeter sur le tonnerre qui, comme tous les autres objets de l'ouïe, n'est explicable dans la psychologie primitive que comme le son et la voix d'une substance, et le concept de la substance manque entièrement à toutes les connaissances obtenues exclusivement par l'ouie, du moins chez les hommes non aveugles, et ce concept est la base de toute action intellective, en tout cas chez l'homme primitif.

Le fait qu'un être suprême de l'Australie porte tout simplement le nom de «Tonnerre» ne prouve rien contre cette objection[1]. C'est à peu près la même chose comme quand les animaux reçoivent leurs noms de leur voix ou si en Australie, p. ex., des tribus ont leur dénomination du terme dont elles se servent pour dire: «non». Dans tous ces cas, le son signifie le produit

---

légende de la même tribu (p. 30), le Tonnerre figure aussi comme créateur du soleil. Dans la première légende, un garçon méchant qui avait légèrement détruit les œuvres du Tonnerre en est puni par celui-ci. Van Gennep fait remarquer qu'ici le Tonnerre est personnifié, pendant que dans l'Australie Centrale, et plus encore au sud de l'Australie, il n'est considéré que comme la voix d'un autre. Il dit ensuite que cette légende serait certainement naturiste, n'était-ce que certains éléments sont à tendance éthique, sinon moralisatrice. Nous comprenons combien ce détail est désagréable à M. van Gennep. Mais il sait se tirer d'affaire en continuant: «Par quelques côtés elle [la légende] est donc plus primitive, par d'autres plus élaborées que les légendes parallèles des tribus centrales et méridionales.» C'est bien gentil de la part de cette légende de se prêter à tant d'appréciations. Mais il est moins aimable de la part de M. van Gennep de ne pas nous dire par quels côtés elle est plus primitive et par quels elle est plus «élaborée». A en juger par ses autres opinions, je soupçonne que son élaboration consiste en ce qu'elle a des «tendances éthiques, sinon moralisatrices», car il est sévèrement interdit aux peuples primitifs d'avoir des tendances de ce genre. Nous craignons que ces peuples se soucient très peu de cette interdiction. Nous faisons de même. L'élément plus primitif serait alors la personnification du tonnerre. Nous y répondrons dans le texte.

[1] Il y aurait, du reste, encore à examiner la question, quel est exactement le terme dans chaque langue; si ce n'est pas un participe, comme *tonans* (cfr. *Jupiter tonans*) ou un substantif comme les substantifs latins en *or* (*tonitor*), ou si même dans ces langues il y a une différence entre le substantif et le verbe (participe).

d'une substance, d'une personne. Il est entièrement impossible dans la psychologie primitive qu'un son en soi, sans relation avec une substance ou une personne qui le produit, soit substanciée ou personnifiée.

Nous pouvons finalement alléguer encore la raison extrinsèque que la relation des êtres suprêmes de l'Australie avec le tonnere est beaucoup trop peu attestée; rien que pour ce motif déjà il est interdit d'établir le concept du Dieu-Tonnerre comme «l'élément central de toutes les mythologies australiennes». Dans l'Australie centrale, quelque part que M. van Gennep puisse chercher, nous ne pouvons découvrir aucune relation de n'importe quel être suprême avec le Tonnerre. Nous ne connaissons que quatre cas de ce genre et ceux-ci se réduiront à trois si notre hypothèse sur *Daramulun* est exacte: d'abord le cas de la légende déjà citée, ensuite *Kohin* sur la rivière Herbert, enfin *Baiame* et *Daramulun* (Cfr. plus haut, p. 569—572). Et encore chez *Kohin* il est assez douteux s'il faut le tenir pour un être suprême ou pour un être subordonné. C'est évidemment trop peu pour un «élément central».

Si nous devions donner aux êtres suprêmes de l'Australie un nom pris de la nature, nous le nommerions «dieu du ciel», car presqu'universellement la demeure de cet être est le ciel. Par cette dénomination nous n'entendons cependant aucune personnification du ciel; nous expliquerons notre opinion là-dessus encore plus en détail dans le courant de notre étude. —

Conclusion.

Arrivé à la fin de notre réplique à la critique de M. van Gennep, nous ne pouvons que lui attester qu'elle nous a rendu en plusieurs points des services importants et nous a inspiré l'idée de recherches riches en résultats. Notre adhésion à son ouvrage si méritoire aurait été encore plus complète si notre compte-rendu avait pu s'étendre aux autres parties. Nous n'entendons certainement pas par là l'assertion vraiement étrange que même en Europe la connaissance du lien de causalité qui unit l'acte sexuel à la génération n'est pas de date très ancienne[1]. En revanche nous citons avec une satisfaction spéciale son exposition excellente sur la signification de l'individu même chez les peuples primitifs (p. XLIII ss.), exposition qui est entièrement identique avec ce que nous en avons dit dans l'*Anthropos* (I, p. 616 ss, 590 ss). Nous avons déjà dit plus haut combien nous apprécions son argumentation contre la thèse de la priorité de la succession maternelle (p. XXVI ss).

(A suivre.)

---

[1] A cette occasion nous voudrions rectifier l'abus du terme «*Immaculata Conceptio*» que nous rencontrons chez van Gennep (p. LIX) comme chez d'autres ethnologues, en tant qu'ils veulent par ce terme faire allusion à un dogme catholique. L'immaculée Conception dans le sens catholique ne se rapporte aucunement à la conception de Jésus-Christ par la sainte Vierge, mais à la conception de Marie par sa mère. Cette doctrine ne veut rien dire sur la conception active, l'acte physiologique de la part des parents: l'autorité officielle de l'Eglise n'a jamais ajouté foi aux récits de légendes apocryphes. Le dogme dit seulement que Marie a été, dès le premier instant de son existence, préservée du péché originel. Tout catholique instruit sait cela. Même M. van Gennep, si versé dans la religion de tant de peuples étrangers, aurait pu conserver cette notion de la religion de son pays.

Miscellanea.

Europa.

Schon früher einmal (Z. f. E. 1904, H. 1) hatte Dr. Wilke-Grimma eine große Reihe von Analogien nachgewiesen, die zwischen der kaukasischen und der frühbronzezeitlichen donauländischen Kultur bestehen. Neuerdings hat er besonders die Keramik vergleichend untersucht nach Form und Ornamentik. Außerdem findet er noch weitere Parallelen in Nadeln, Armringen und anderen Schmucksachen. Unter letzteren sind auffällig kleine Bronzehände, hie und da von Tierfiguren begleitet, welche Gruppierung auch ornamental auf anderen Gegenständen vorkommt und durch das Zusammenstehen mit Triskeles und Schlangen symbolisch gedeutet werden dürfte. Letzteres wird besonders nahe gelegt durch ganze Figuren mit emporgehobenen vergrößerten Händen in der Form der sog. Oranten. Auch die Schädeldeformierung ist an Skelettfunden und an Bildwerken deutlich nachgewiesen. Die Pfahlbauten zu Land und Wasser schließen die Vergleichsreihen. Abschließend kommt Wilke-Grimma zur Bestätigung seiner früher ausgesprochenen Ansicht, daß das Donaugebiet der Ausgangspunkt dieser Kulturbewegung gewesen sei, u. zw. am Schlusse der nordbalkanischen Terramarenzeit, d. i. nach Fibelfunden aus Mykenä zu urteilen, etwa im XV. Jahrhundert v. Chr. Wilke-Grimma streift dann noch u. a. die Skythenfrage bzgl. ihrer Herkunft, die aber noch nicht spruchreif zu sein scheint; von den Osseten — Angehörige der iranischen Sprachgruppe — ist wohl anzunehmen, „daß sie die Reste jener alten indo-iranischen Bevölkerung sind, die einst von der Donaumündung aus die Nordhänge des Kaukasus besiedelte", von wo aus sie später in die Ebene zogen. Für alles folgende, Kossäer, Mitani, Arzawa usw. müssen wir noch ein wenig auf Antwort warten. „Vorläufig müssen wir uns mit dem Nachweise begnügen, daß bald nach der Mitte des II. Jahrtausends v. Chr. arische Völker-

Europe.

Autrefois déjà le Dr. Wilke-Grimma (Z. f. E. 1904, f. 1) a démontré qu'il existait une série d'analogies entre la civilisation caucasienne et celle des pays du Danube au commencement de l'époque de bronze. Récemment il vient de s'occuper d'études comparatives des céramiques quant à la forme et l'ornement. De plus il découvre encore des ressemblances entre les bracelets, les épingles et autres bijoux. Parmi ces derniers on remarque particulièrement de petites mains en bronze accompagnées ça et là d'images d'animaux. Ces groupements se trouvent aussi comme ornements sur d'autres objets, avec des «triskeles» et des serpents; groupements qui pourraient admettre une interprétation symbolique. Cette interprétation parait être attestée par des figures complètes aux mains agrandies et levées ce qui donne la forme des soi-disant «orantes». Aussi la déformation des crânes est clairement démontrée sur des squelettes et des ouvrages de sculpture ou des gravures découvertes. La série des objets comparés est terminée par le pilotage sur terre et sur eau. Ainsi M. Wilke est amené à confirmer son opinion auparavant énoncée, à savoir que le territoire du Danube a été le point de départ de ce mouvement de civilisation qui eut lieu à la fin de l'époque des «terramares» du Balcan du Nord, c'est-à-dire à en juger d'après des fibulae trouvées à Mycène au XVe siècle avant J.-Chr. Wilke effleure encore la question des Scythes au sujet de leur provenance. A cet égard cependant, le dernier mot n'est pas encore dit. Quant aux Ossetes — qui font partie des groupes des langues iraniques — on peut admettre qu'ils sont le reste de l'ancienne population indo-iranique qui dans le temps partit de l'embouchure du Danube pour peupler les côtes Nord du Caucase, d'où ils se rendirent plus tard dans la plaine. Pour tout le reste, les Kosséens, les Mitani, les Arzawa etc., il faut attendre la réponse. «Pour le moment, il faut nous contenter des constat-

stämme vom unteren Donaugebiete im Norden des Schwarzen Meeres bis zum Kaukasus vordrangen, diesen in etwas späterer Zeit überschritten und noch innerhalb des letzten Viertels dieses Jahrtausends sich über ganz Transkaukasien bis zum Araxes hin ausbreiteten." (Mitteil. A. G., Wien 1908, Bd. XXXVIII, S. 136—171.)

Am 15. Mai d. J. verabschiedete sich in Hamburg die nach Plänen des Prof. Dr. Thilenius, Direktor des dortigen Museums, konstituierte Hamburger Südsee-Expedition, die ihre Forschungen im Bismarckarchipel beginnen wird. (Globus 1908, Bd. 93, S. 336—337.) Wir empfehlen auch diese Expedition der Unterstützung der Missionäre, in deren Gebiete sie gelangen wird, aufs beste.

Am 6. Mai starb zu Paris Jean Réville an den Folgen einer Operation. Er war 1854 zu Rotterdam geboren. 1886 wurde er zum Professor der Patristik an der (protestantisch-) theologischen Fakultät der Pariser Universität gewählt. 1907 wurde er zum Professor der Religionsgeschichte am Collège de France ernannt an Stelle seines verstorbenen Vaters Albert Réville. Seit 1884 redigierte er die Revue de l'Histoire des Religions.

Zu Berlin-Halensee verschied am 2. Juli Prof. Dr. Wilhelm Grube im 53. Lebensjahre. Ihm verdankt die Wissenschaft manche Fortschritte in der Kenntnis über China und die angrenzenden Länder. Die Studie: Zur Pekinger Volkskunde verdient hier besondere Erwähnung, weil sie den Missionären als Muster einer gediegenen Einzelarbeit dienen kann.

suivantes: Vers le milieu du 2e millenaire av. J.-Chr. des tribus ariennes venant du territoire du bas Danube au Nord de la mer Noire, avancèrent jusqu'au Caucase, le passèrent plus tard et s'étendirent sur toute la Trans-Caucasie jusqu'au Araxes encore dans le dernier quart de ce millenaire.» (Mitteil. A. G., Wien 1908, vol. XXXVIII, p. 136—171.)

Le 15 mai a. c. l'expédition hambourgeoise pour la mer du Sud partit de Hambourg. Cette expédition fut constituée selon les plans du Prof. Thilenius, directeur du musée, elle commencera ses explorations dans l'Archipel Bismarck (Globus 1908, vol. 93, p. 336—337.) Nous recommanderons chaudement cette expédition aux missionnaires par le territoire desquels elle passera.

M. Jean Réville est mort à Paris, le 6 mai, des suites d'une opération. Il était né à Rotterdam en 1854. En 1886, il fut choisi comme professeur de patristique à la faculté de théologie (protestante) de l'université de Paris. En 1907, il avait été nommé professeur d'histoire des religions au Collège de France à la place d'Albert Réville, son père, décédé. Il dirigeait depuis 1884 la Revue de l'Histoire des Religions.

A Berlin-Halensee est décédé M. le Dr. Guill. Grube, le 2me juillet, ayant 53 ans. Il a enrichi la science de beaucoup de travaux sur la Chine et les pays avoisinants. Nous citons ici son étude: Zur Pekinger Volkskunde, comme modèle d'un travail monographique pour les missionnaires.

Asien.

In Peking war im Frühjahr durch Frau Dr. G. Wegener eine chinesische Gemäldeausstellung veranstaltet, 160 Nummern, die für deutsche Museen käuflich sind. Die Sammlung soll die Pariser und Londoner bedeutend an Wert hinter sich lassen: ein Gemälde sei mehr als 1000 Jahre alt, eines sei von Kaiser Huitsur. (1101—1125) gemalt. Ein Tiger aus der Ming-Dynastie sei eine Art Dürer im Detail. (Ostas. Lloyd, 3. April 1908.)

Die Ostlolo sind in Aussehen, Sprache, Sitten und politischer Unabhängigkeit als fast gleich den Westlolo erkannt. Nur findet d'Ollone auf seiner Expedition bei den Ostlolo ursprünglichere Kultur. Bücher, Schriften und andere Denkmäler wurden vielfach in früheren Kriegen von den Chinesen vernichtet, darum ist auch

Asie.

Au printemps dernier Mme. G. Wegener arrangea une exposition de tableaux chinois à Peking; elle contenait 160 pièces dont les musées allemands peuvent faire acquisition. Cette collection, à ce qu'on dit, dépasse de beaucoup en valeur celle de Paris et de Londres: l'un des tableaux daterait d'il y a plus de 1000 ans, un autre aurait été peint par l'empereur Huitsun (1101—1125). Un tigre de la dynastie de Ming serait une espèce de Durer quant à l'exécution des détails.

Les Lolos de l'Est ressemblent presque entièrement aux Lolos de l'Ouest quant à leur extérieur, leur langue, leurs mœurs et leur indépendance politique. Cependant Mr. d'Ollone dans son expédition trouva une civilisation plus originale chez les Lolos de l'Est. Les livres et les écrits et d'autres monuments furent en grande

heute dergleichen Material schwer zu erlangen. Zwei Gräber von Lolofürsten zeigten Inschriften, das eine nur in Lolo, das andere Lolo und Chinesisch, deren Abklatsche d'Ollone anfertigte. Die Annalen der Stadt Tschönnhsiung sind kopiert, auch einige Lolobücher verschaffte sich d'Ollone, die nur von wenigen Eingebornen verstanden werden. 400 der gewöhnlichsten Schriftzeichen hat er dann kopiert, die sehr von denen des Westens abweichen. Auch von den Miautse brachte er ein Lexikon von ca. 400 Charakteren zusammen, die ein chinesischer Professor für Derivativa altchinesischer Kursiva erklärte. Im Ostlologebiete sammelte d'Ollone noch 21 historische Inschriften. (Globus 1908, Bd. 93, S. 319—321.)

In der Sitzung der Soc. Asiatique vom 14. Februar d. J. machte Halévy auf eine bedenkliche Eigentümlichkeit der sumerischen Sprache aufmerksam. Sie sei unfähig, auch nur die notwendigsten Begriffe auszudrücken: Himmel und Erde (ass. *šamû u irṣiti*) nennen sie das Oben und Unten (sum. *AN KI*). Das Pferd umschreibe man Bergesel, das Kamel Talesel. Ja es fehlten selbst die hauptsächlichsten Körperteile und hundert andere Unmöglichkeiten einer lebenden Sprache sehe er vorhanden. Die Schrift stehe nur auf semitischer, assyrischer Sprachbasis, zu der Ansicht zwingen ihn mehrere Gründe, für deren Offenbarung ihm die Orientalisten sicher dankbar wären, vorausgesetzt, daß sie besser sind als die vorgebrachten. (l. c. p. 142—143.)

partie détruits par les Chinois dans les guerres. C'est pourquoi il est difficile aujourd'hui de mettre la main sur des documents de cette espèce. Deux tombeaux de princes Lolo portaient des inscriptions dont l'une seulement en Lolo, l'autre en Lolo et Chinois. Mr. d'Ollone en fit des empreintes. Les Annales de la ville Tschönnhsiung sont copiées; Mr. d'Ollone parvint aussi à se procurer quelques livres Lolo que quelques indigènes seuls comprennent. Ensuite il copia 400 signes d'écriture ordinaires, qui diffèrent beaucoup de ceux de l'Ouest. Il parvint également à réunir un lexique d'environ 400 caractères de Miautse qu'un professeur chinois déclara être des dérivés d'une ancienne cursive chinoise. Dans le territoire de l'Ouest Lolo il trouva encore 21 inscriptions historiques. (Globus 1908, vol. 93, p. 319—321.)

Dans la séance de la Société Asiatique du 14 février a. c. Halévy attira l'attention sur une particuliarité de la langue sumérienne qui donne à réfléchir: D'après lui elle serait incapable d'exprimer les notions les plus nécessaires. Elle exprimerait le ciel et la terre (ass. *šamû u irṣiti)* par «le haut» et «le bas» (sum. *AN KI*). Pour le cheval on employerait le terme «âne de montagne» pour le chameau celui d'âne de vallée. Les noms des parties principales du corps leur feraient défaut, et encore cent autres choses, impossibles dans une langue vivante. L'écriture ne serait basée que sur la langue sémitique (assyrienne). Il prétend être forcé d'arriver à cette conclusion par plusieurs raisons, pour la révélation desquelles les Orientalistes lui sauraient gré pourvu qu'elles soient mieux fondés que ceux que nous venons de citer.

Afrika.

Das Journal Asiatique (Paris, Xme sér., t. XI, 1908, p. 5—70) bringt aus der Feder des Bataillonschefs M. H. Goden eine ausführlichere Foul-Grammatik (pp. 5—35) mit Phrasensammlung (pp. 35—46), Wörterbuch nach Wurzeln geordnet (pp. 47—66) und zwei kürzere Texte im Say-Dialekt.

Das Berliner Museum für Völkerkunde erhielt eine Anzahl alter Schnitzwerke aus Nordwestkamerun, darunter eine Sprechtrommel für den Kriegsgebrauch aus Bansso, 3·55 *m* lang und 2·15 *m* Umfang. „Das obere Ende trägt die überlebensgroße Figur eines sitzenden Häuptlings... Diese Trommel wurde Tag und Nacht von zwei Kriegern bewacht.“ Eine andere Trommel ist 3·60 *m* lang und hat 3 *m* Umfang mit äußerst reicher Schnitzerei. Sie „soll nach

Afrique.

Dans le Journal Asiatique M. H. Goden (Paris, Xme sér. t. XI, 1908, p. 5—70) publie une grammaire «Foul» complète (pp 5—35) en y ajoutent une phraséologie (pp. 35—46) et un dictionnaire, disposé selon les racines (47—66) et deux textes brefs dans le dialect «Say».

Le musée d'ethnologie de Berlin reçut un certain nombre de vieilles sculptures de Kameroun Nord-ouest, entre autres aussi un tambour de langage pour l'usage de la guerre de Bansso, long de 3·55 *m* et d'un circuit de 2·15 *m*. «La partie supérieure porte la figure d'un chef de tribu assis (de grandeur plus que naturelle). Ce tambour fut surveillé nuit et jour par deux guerriers. Le second tambour a une longueur de 3·60 *m* et un circuit de 3 *m*, il est orné de

der Überlieferung vor mehr als 15 Generationen angefertigt worden sein". Ein geschnitzter Türrahmen ist 2·66 *m* hoch und 2 *m* breit. Außer den Motiven der Spinne, des Panthers, des Elefanten und Büffels findet sich reichlich die Darstellung von Männern mit abgeschnittenen Köpfen. (Globus 1908, Bd. 93, S. 356.)

In Französisch Kongo fand die Mission Lenfant um das Yadegebirge gruppiert die Stämme Mbum, Laka, Baia, Mbaka, Yanghere, Pande und Kaka. Baia und Yanghere gehören nach Lenfant zur Mandjafamilie, die sich aus der afrikanischen Seenregion bis hieher ausgebreitet habe. Die Knaben erhalten bei ihnen eine Berufserziehung, Labi genannt, mit eigener auch Labi genannter Sprache. Im Süden des Yade wohnen Pygmäen, die Babinga, ein Jägervolk. (Globus 1908, Bd. 94, S. 19).

riches sculptures. D'après la tradition depuis de fabrication plus de 15 générations se sont su cédées. Un encadrement sculpté a 2·66 *m* c hauteur et 2 *m* de largeur. Outre les motifs c la panthère, de l'éléphant et du buffle il y bon nombre de reproductions d'hommes a têtes coupées. (Globus 1908, vol. 93, p. 356.)

Dans le Congo français, la mission «Lenfan trouva groupé autour des montagnes «Yade» l tribus Mbum, Laka, Baia, Mbaka, Yangher Pande et Kaka. D'après Lenfant les Baias et l Yangheres appartiennent à la famille des Mandj qui partant de la région des Lacs africains s sont étendus jusque là. Chez eux les garçor reçoivent une éducation conforme à leur vocatio appelée «Labi», avec une langue spéciale appel également «Labi». Au sud du «Yade» habite des pygmées, «les Babinga», peuple chasseu (Globus 1908. vol. 94, p. 29.)

Amerika.

Der Befund menschlicher Skelettreste von 14 Stellen Nordamerikas wurde von Hrdlička der Reihe nach untersucht und durch Vergleich mit modernen Indianerschädeln dargetan, daß geologisch-prähistorische Zeugnisse durchaus ermangeln für eine vorindianische Rasse. Wenn überhaupt noch Spuren im Boden lägen, müßte vielleicht das Missouri-Mississippi-Stromgebiet solche bergen. (Aleš Hrdlička, Skeletal Remains in North Am., Smithson. Inst. Bull. 33, p. 98.)

In Mexiko sind wertvolle neuere Archäologika zutage gefördert worden, u. a. ein großer Altar mit Reliefs. In Monte Alban fand man in der großen Tempelburg Steine und Menhirs mit Skulpturen und einer Hieroglyphenart, die von der zentralamerikanischen abweicht. Teotihuocán hat zwei Pyramiden, nach Sonne und Mond benannt, erstere 66 *m* hoch, 232×224 *m* im Grundriß. Batres hat sie, soweit möglich, von ihren pflanzlichen Überwucherungen befreit. Ein langer Hof trennt die Pyramide von einer größeren Plattform, auf deren Südwestecke Spuren einer (Priester-?) Wohnung zu finden sind. Die Westseite zeigte Spuren von Treppen und drei kleineren Tempeln. Weiter entdeckte man einen männlichen Torso und Freskospuren, auf einer Wand sogar drei übereinanderliegende Freskoschichten. — Über Guatemala konnte Maler nach mehreren Expeditionen zwei große Bände im Peabody-Museum veröffentlichen. — In Yukatan sind 200 Ruinenstätten bekannt, aber leider wenig

Amérique.

Mr. Hrdlička examina les trouvailles de squ lettes humains qui ont été faites à 14 endroi dans l'Amérique du Nord; en les compara avec des crânes d'Indiens modernes il démont que des preuves géologiques et préhistoriqu pour l'existence d'une race indienne primiti font entièrement défaut. Si toutefois il y a enco des traces dans le sol il faudrait peut-être l chercher dans le territoire du Missouri-Mississipp (Skeletal Remains in North Am., Smithson. Ins Bull. 33, p. 98.)

Au Mexique on a fait des découvert archéologiques précieuses datant d'une époqu plus récente, entre autres un grand autel av des reliefs. Dans la «Citadelle-temple« du Mo Alban on trouva des pierres et des «menhirs avec des sculptures et avec une espèce d hiéroglyphes qui diffèrent de celles de l'Am rique Centrale. Teotihuacán a deux pyramide portant le nom du soleil et de la lune. L'un a 66 *m* de hauteur, une base de 232 × 224 *m* Mr. Batres les a débarassées autant que po sible des plantes qui les couvraient. Une longu cour sépare la pyramide d'une plateforme asse grande, dont le coin sud-ouest montre les trace d'une habitation. Les côtés d'ouest portent de traces d'escaliers et de trois temples assez petit De plus on découvrit un torse d'homme et de restes de fresques; sur un mur on trouv même trois couches de fresques l'une sur l'autre. — Après plusieurs expéditions dans le Guatemal Mr. Maler publia 2 gros volumes dans le Peabody

erforscht; auf der Spitze eines ca. 40 *m* hohen Walles kamen gelegentlich Baureste mit polychromen Stuckreliefs zutage. Viele Ruinenfelder liegen noch unberührt, in Ake allein 59 Mounds, aber — so klagt Adela Breton — es fehlt an Leuten, die sich mit der Erforschung dieser Kulturstätten abgeben. (Man 1908, 17.)

Aus der Registrierung verschiedener Pfeifenformen aus Südamerika deduziert Freih. von Nordenskiöld, daß die Tabaks-Röhrenpfeifen präkolumbianisch sind. (Ib. p. 298.)

Im Auftrage des Berliner Museums für Völkerkunde hat Dr. W. Kissenberth Mitte Mai eine Forschungsreise nach dem Araguaya-Tocantins angetreten. (Globus 1908, Bd. 93, S. 324.) Dorthin gedenkt auch Dr. Krause, Leipzig, zu kommen, vom südlichen Amazonasgebiet, um so über Land die durch v. d. Steinen bekannt gewordenen Suya am oberen Schingu zu besuchen. (Ib. p. 340).

W. E. Roth teilt (REES 1908, p. 193—199) 24 verschiedene Formen von Knotenschlingfiguren aus Britisch-Guyana mit: Tiere und Gebrauchsgegenstände, Pflanzen, Vogelnest, Schmetterling, Schildkröte, zwei durch eine Brücke verbundene Inseln, die Mondsichel usw. Es sind wirklich schöne Formen darunter, die auch durch klare Zeichnungen verdeutlicht sind.

Museum. — Au Yukatan on connaît 200 ruines qui cependant sont peu explorées. Sur le sommet d'un rempart de 40 metres de hauteur on eut l'occasion de trouver des restes de construction avec des reliefs polychromes en stuc. Beaucoup de champs de ruines sont encore tout-à-fait intacts. A Ake seule, il y a 59 mounds. Adela Breton se plaint du manque de personnes s'occupant de l'exploitation de ces lieux de civilisation (Man 1908, 17.)

Mr. le Baron v. Nordenskiöld ayant enregistré diverses formes de pipes dans l'Amérique du Sud arrive à la conclusion que les pipes de tabac à tuyaux sont d'origine précolombienne. (Ib. 298.)

Mr. le Dr. W. Kissenberth a été chargé par le musée d'ethnologie berlinois d'un voyage d'exploration pour l'Araguaya-Tocantins. Il a commencé ce voyage vers là mi-mai. (Globus 1908, vol. 93, p. 324.) C'est là aussi que le Dr. Krause (Leipsic) comptait venir du territoire Sud-Amazones; par cette route sur terre il avait l'intention de visiter les Suya au Schingu supérieur. (Ib. p. 340.)

Mr. W. Roth (REES 1908 p. 163—199) a fait connaître 24 formes différentes de figures qui se produisent par la formation de nœuds de British-Guyana: animaux, ustensiles d'usage, plantes, nids d'oiseaux, papillons, tortues, deux îles, réunis par un pont, le croissant de la lune etc. On y voit des formes vraiment belles; des dessins très nets nous en donnent une idée claire.

Bibliographie.

Leon Wieger S. J., *Collection des Rudiments: Textes philosophiques.* Si-ka-wei, Imprimerie de la Mission Catholique[1] 1907, 555 pp in 8°.

Nous avons sous la main le dernier volume de la «Collection des Rudiments» si avantageusement connue déjà dans les cercles scientifiques et chez les hommes de la vie pratique. Mais au lieu d'une satisfaction vraiment justifiée, nous voyons le savant auteur éprouver un sentiment de résignation mélancolique, ouvrant ce volume par cette courte préface: «Les circonstances ayant changé depuis quelques années, l'intérêt apologétique de cette dernière partie des Rudiments a diminué. En conséquence je l'ai abrégé. Les textes étant assez clairs, j'y ai ajouté peu d'explications. J'offre à mes confrères les Missionnaires cette épitaphe de la vieille Chine. Ci-gît!»

Que le savant auteur nous permette d'être d'un avis un peu différent. Il est certain que le mouvement vers les réformes qui commence à se faire sentir en Chine, a diminué, à un certain degré, l'importance de l'ancienne littérature. Mais d'abord, la Chine, lourde dans la grandeur de son territoire, dans la longue durée de son histoire et la vigueur de sa fierté, ne se livrera pas aux réformes européennes avec une rapidité aussi grande et sans faire si peu de réserves que le Japon l'a fait. Elle a déjà montré qu'elle est fermément résolue de ne quitter les anciennes institutions qu'autant que la nécessité absolue le demande, elle s'est proposée de soutenir, dans la mesure du possible, les anciennes traditions et de ne pas laisser déchirer la continuité de son histoire si vénérable par son antiquité. Et même si elle le voulait, il ne lui serait pas possible de faire disparaître si vite cette vaste littérature, ces souvenirs historiques, qui si vaillament ont contribué à former le génie national du peuple chinois. C'est pourquoi nous l'estimerions un vrai malheur si les missionnaires croyaient que dans la période des réformes qui commence ils pourraient se dispenser de connaître l'ancienne histoire et l'ancienne littérature de la Chine. L'apôtre réussira le mieux de gagner de l'influence auprès d'un peuple, qui en aura saisi le mieux le génie national, et encore toujours, le génie national du peuple chinois restera détermine, à un très haut degré, par l'histoire et la litterature dont le R. P. Wieger nous offre les plus importants spécimens dans ses excellents ouvrages. C'est donc encore toujours non pas un épitaphe, mais un facteur vivant et actif que nous voyons représenté dans le livre du R. P. Wieger, et nous ne pouvous que conseiller aux missionnaires de se servir du guide excellent que le R. P. Wieger leur offre dans ce volume.

Sous un autre point de vue l'importance de ce volume a même encore gagné sur ceux qui l'ont précédé. Puisque la vieille Chine entre à présent dans des relations plus intimes avec la civilisation européenne, il est naturel que l'intérêt des cercles européens pour cette antique culture et ses monuments littéraires et même la nécessité de s'en occuper augmentent. Il n'y a pas de collection plus commode et pourtant plus autorisée que l'on puisse offrir pour ce but que celle du R. P. Wieger. Surtout en ce qui regarde le volume qui nous occupe ici, on sent toujours plus le besoin dans les études de philosophie et de science des religions comparées de mettre dans les mains des étudiants une collection de textes authentiques. C'est ce qui a inspira l'idée par ex. au «Religionsgeschichtliches Lesebuch» publié par A. Bertholet. Pour ce qui regarde

---

[1] S'adresser: à Tientsin, procure de la Mission du *Tchêu-li S. E.*; à Schanghai, procure de la Mission de *Kiāng-nan*; à Paris, librairie E. Guilmoto, 6 rue de Mézières; à Leipzig, librairie O. Harrassowitz, 14 Querstraße.

la philosophie et la religion chinoise il serait difficil de trouver une meilleure collection de textes philosophiques et religieux que ce beau volume du R. P. Wieger!

Pour donner une idée de son riche contenu nous mettons ici la «Table des matières»: Chap. I. Avant les Tcheou: L'être supérieur, la nature, les êtres transcendants, les mânes, divination, superstition; Chap. II. La grande règle; Chap. III. Les Tcheou, Annales et Odes; L'être supérieur, les êtres transcendants, les mânes, divination; Chap. IV. Les Tcheou. Rituels: L'être supérieur, les êtres transcendants, les sacrifices, les mânes, divination, sorciers, exorcismes; Chap. V. Les Tcheou. Mutations; Chap. VI. Période Tch'ounn-ts'iou: L'être supérieur, la nature, les êtres transcendants, les mânes, divination; Chap. VII. Lào-tzèu: L'être primordial, cosmogonie, éthique et politique, endogénie de l'enfançon, le ciel et le sage, êtres transcendants et mânes; Chap. VIII. Confucius: L'être supérieur, les êtres transcendants, les mânes, piété filiale, amour du prochain, éthique et politique, divination, appendice; Chap. IX. Les disciples: Etres supérieures et transcendants, les mânes, divination, piété filiale, éthique; Cap. X. Les dissidents: Yang-tzeu, Mei-tzeu, Sann-tzeu, Wang-tch'oung; Chap. XI. Taoïsme des 5e—2e siècles: Koan-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu, Hoainan-tzeu; Chap. XII. Tchouhisme, 12e siècle: Norme et matière, êtres transcendants et mânes, éthique; Chap. XIII. Doctrine des Lettres modernes: Norme et matière, deux âmes, vie et mort, rêves, le cœur, action et repos, raison et passion, bien et mal, morale, étude, progrès; Chap. XIV. Culte moderne; Chap. XV. Bouddhisme: Le cosmos bouddhique, les six états, les Bouddhas, le Bouddha Sakyamuni, spécimens de sermons, amida; Chap. XVI. Le Taoïsme; Chap. XVII. Mahométisme: Le vrai seigneur, l'âme humaine, la religion, la profession de foi, les cinq observances, les cinq règles, mort et funérailles.

Comme dans les autres volumes de ces Rudiments on a du côté gauche de chaque page le texte chinois et du côté droit la traduction interposée, avec de courtes notes critiques et explicatives, révélant toujours la grande compétence de l'auteur. La description des divinités et des rites et édifices est accompagnée par des dessins chinois originaux qui aideront à mieux comprendre la nature de ce qui vient d'être décrit.

Nous voudrions signaler encore une fois surtout aux ethnologues la grande importance de toute la collection des «Rudiments», car il n'y a pas meilleure pour embrasser dans un ensemble vaste et authentique tout ce qui les peut intéresser de ce peuple remarquable. Elle se compose de deux parties, une de la langue parlée, comprenant trois volumes: grammaire-phraséologie, narrations populaires, morale et usages, puis la deuxième partie: langue écrite, comprenant quatre volumes: grammaire-phraséologie, étude des caractères, textes historiques, textes philosophiques.

A la fin nous ne pouvons omettre de féliciter le R. P. Wieger d'avoir heureusement achevé son grand ouvrage, qui a rendu et rendra de si grands services à la science théorique et pratique.

P. G. Schmidt, S. V. D.

P. J. Hendle, O. S. B., *Die Sprache der Wapogoro* (Deutsch-Ostafrika). Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, herausgegeben von dem Direktor des Seminars für orientalische Sprachen, Prof. Dr. Eduard Sachau, Geh. Ober-Regierungsrat. Band VI. G. Reimer. 1907.

Die Sprache der Wapogoro bietet uns Einblicke in das Werden der Bantusprachen, die von dem größten wissenschaftlichen Interesse sind. Ich hatte als hypothetische Grundform für das *a*, das als Subjekt vor dem Verbum im Singular der Menschenklasse steht, *γa* angenommen, vgl. „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen", Berlin 1906, obwohl ich damals noch in keiner Sprache einen *g*-Laut gefunden hatte. Daß meine Hypothese richtig ist, bestätigt Hendle, indem er *ga* für die betreffende Form nachweist.

Die Endung *-i* im modus negativus des Suaheli und in anderen Bantusprachen war ein schwer zu lösendes Rätsel, vgl. „Grundzüge", S. 64. Das Studium der Hamitensprachen hat mich darauf geführt, daß wir für die älteste Periode des Bantu wie im Hamitischen (und übrigens auch im Semitischen) zwei Grundformen anzunehmen haben, die eine auf *-a*, die jetzt im In-

finitiv und von da aus als sekundärer Indikativ die Bantusprachen beherrscht, und die Form auf *-i*, die wir als altes Futurum aufzufassen haben. Dieses Futurum auf *-i* finde ich nun zu meiner Freude bei Hendle, und damit ist auch diese Vermutung als richtig bestätigt. Der Gebrauch der Form im negativen Modus des Suaheli wird sonst unklar und hat seine Analogie z. B. im Somali, wo die negative Form stets auf die Wunschform, die hier übrigens von der *-i*-Form verschieden ist, zurückgeht. Wenn wir dies *-i* als eine alte Futurendung ansehen, die dem heutigen Bantu meist verloren gegangen ist, dann ist auch erklärt, warum die heutigen Bantusprachen im Futurum so stark von einander abweichen, indem sie oft ohne Beziehung zu einander die verschiedensten Hilfszeitwörter anwenden. Sie haben eben früher die *-i*-Form gehabt und nachdem sie verloren ging, sich jede auf ihre Weise geholfen.

Eine sehr beachtenswerte Erscheinung ist ferner, daß hier das Pluralpräfix in sehr vielen Fällen nicht an Stelle des Singularpräfixes tritt, sondern vor das Singularpräfix. Meine Behauptung, daß in Kl. 10 der Nomina (nach meiner Zählung) *lî* vor das Singularpräfix tritt, wird dadurch bestätigt. Ich gebe dabei zu, daß gerade alte Formen wie *mundhu* „Mensch" das Pluralpräfix an die Stelle des Singularpräfixes setzen. Das ist aber nicht wunderbar. Wenn es ursprünglich so gewesen ist, daß man das Pluralpräfix vor das Singularpräfix setzte und zu B. *muntu* den Plural **ṯamuntu* bildete und dies dann später in *ṯantu* verkürzte, so liegt ja auf der Hand, daß diese Verkürzungen gerade bei alten und viel gebrauchten Worten auftreten, und daß die Sprache bei jüngeren Worten erst wieder auf das alte Schema zurückgreift. Auf dieser Stufe steht das Pogoro. Der Zustand, wo das Pluralpräfix regelmäßig an die Stelle des Singularpräfixes tritt, wie wir das in den meisten heute gesprochenen Bantusprachen finden, ist ja handgreiflich jung.

Im Pogoro steht also Kl. 1 *m-pongo* pl. *wa-m-pongo* Vogel
Kl. 11 *lu-kwiri* pl. *wa-lu-kwiri* Wiesel
mit Kl. 9 *m-beyu* pl. *zi-m-beyu*

ganz auf einer Linie. Vgl. „Grundzüge", S. 15.

Doppelpräfixe wie Kl. 11 *lu-tekero* pl. *zi-n-tekero* Becher
lu-poma pl. *zi-m-poma* Gürtel

haben ihre Analogie eben auch in Formen anderer Klassen:

Z. B. Kl. 5 *li-ambi* Regenwurm pl. *wa-m-ambi*
neben *wa-li-ambi*
li-embera Geier pl. *wa-m-embera*
neben *wa-li-embera.*

Von sonstigen etymologisch wertvollen Formen nenne ich zunächst den Genitiv Kl. 1 *gwa*, der wiederum bestätigt, daß die Form des Pronominalstammes in Kl. 1 *ɣu (ɣgu)* gewesen sein muß. Das Auftreten dieses *g* ist sonst unverständlich.

Ferner ist es wichtig, daß hier regelmäßig die Habitualform des Verbum auf *-anga* lautet. Der Zusammenhang von *-anga* mit Bantu *-ɣa*, den ich nach Konde und Yao für wahrscheinlich annahm, wird hiedurch bestätigt. Die meisten Bantusprachen haben ja *ɣa*, bzw. *-aɣa* als Kontinuativform. Damit ist ein wichtiger Beitrag geliefert zu der Frage, ob die Formen mit Nasalverbindungen mit den Formen, die einfache Laute enthalten, verwandt sind.

Für diese wertvollen Mitteilungen, denen sich auch manches hinzufügen ließe[1], weiß ich dem Verfasser aufrichtigen Dank und hoffe, daß er aus seinem schönen Material noch manchen wichtigen Beitrag zur Bantugrammatik und Lexikographie liefert. Denn auch der Wortschatz ist interessant, finden sich doch auch hier wie in den Nachbarsprachen alte Hamitenwörter, wie das Wort für „Katze" in der Bedeutung „Leopard" *duma*, sowie *mdala* für „Eheweib".

Ich möchte aber den Verfasser bitten, bei weiteren Arbeiten die Methode seiner Forschung und Aufzeichnung mit unseren neueren Bestrebungen in Bantu in Beziehung zu setzen.

Ich halte es nicht für ratsam, wie der Verfasser getan hat, den Wortschatz nur von einem Individuum zu erfragen. Das ist für den Anfang gut, aber für die Folge nicht zu emp-

---

[1] Ich verweise auch auf die höchst merkwürdigen Relativpronomina.

fehlen. Jedes Individuum hat Eigentümlichkeiten der Aussprache und des Wortschatzes, die tunlichst dadurch auszugleichen sind, daß man verschiedene Individuen hört und berücksichtigt.

Die phonetischen Kenntnisse des Verfassers bedürfen der Ergänzung. Die Beschreibung der Laute ist für jemand, der nicht schon weiß, was gemeint ist, in der Regel unverständlich und die Schreibung schwerfällig und inkonsequent. Wer sollte z. B. hinter *ngnõmbe* vermuten, daß *ñombe* gemeint ist? Hier stehen vier Zeichen für den einfachen Laut *ñ*. Wenn dies velare *n* ein „deutlich vernehmbarer" Nasallaut genannt wird, so kann sich ein des Bantu Unkundiger dabei kaum etwas Zutreffendes denken. Ähnlich steht es mit *gh, dh* und den dazu gegebenen Erläuterungen. *kwanja* wechselt mit *kwandscha, j* mit *dj* S. 137 und 143. Die häufige Schreibung von Doppelkonsonanten wie *mpallu, mkullu* ist zu vermeiden. Was ist *y* in *lizissy* S. 12? Im Wörterbuch T. II fehlt das Wort. Als Grund der Lautveränderung oder Einschiebung eines *n*, z. B. S 8, eines *a* S. 26 wird „Wohllaut" angenommen. Ich halte es für richtiger, statt „Wohllaut" zu sagen: Der Grund der Veränderung ist mir nicht bekannt; denn der Begriff des „Wohllauts" ist in der Welt verschieden, und es ist ratsam, damit gar nicht zu operieren.

In der Grammatik hätten die Worte der *chi*-Klasse, die deminutive Funktion haben, nicht bei der *ka*-Klasse besprochen werden dürfen. Sie gehören eben doch zur *chi*-Klasse. Die Identität des Lokativs mit seiner 9. Klasse ist dem Verfasser wohl auch nicht ganz klar geworden. Die Regeln über die Lautveränderungen beim Vortritt von *n* „ich" vor das Verbum S. 36 sind nicht so schwer zu finden, wie Verfasser annimmt. Die Bildung der abgeleiteten Verba, z. B. der Kausativa, der Reziproka, ist noch nachzutragen.

So wären mancherlei Verbesserungen und Ergänzungen erwünscht. Der Verfasser hat sich so eingehend und liebevoll mit der Sprache beschäftigt, daß ich nur dringend wünschen kann, er möge in der von mir angedeuteten Richtung weiter forschen und sich über den Stand der Bantuistik ausführlicher unterrichten. Wir dürfen dann hoffen, noch sehr wertvolle Aufschlüsse durch ihn zu erhalten.

Seiner Grammatik sind hübsche Texte beigegeben mit sehr charakteristischen Märchen und Wörterverzeichnissen Deutsch-Pogoro und Pogoro-Deutsch. Ich wünsche dem Buche viele und aufmerksame Leser und dem Verfasser erfolgreiche Weiterarbeit.

Karl Meinhof—Berlin.

H. Leßmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung.* I. Bd., Heft 4 der Mythologischen Bibliothek. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908. VII + 52 SS. 8⁰. Preis 2.50 Mk.

Wenn eine Anzahl bedeutender Forscher sich noch dazu zu einer gewissen Organisation zusammenschließt, so werden sie zweifellos auf ihr Forschungsgebiet einen bedeutenden Einfluß ausüben. Schon aus diesem Grunde ist es von Wert, ihr „Programm" in einer gewissermaßen authentischen Form dargestellt zu sehen. Das um so mehr, wenn das bisherige Arbeiten dieser Forscher dem Widerspruch mancher anderer Kreise begegnete, und man aus der teilweise recht hitzigen Rede und Gegenrede nicht ein klares Bild von dem gewinnen konnte, was eigentlich angestrebt wurde.

So ist es also nur dankenswert, daß die „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung", von der wir schon (Anthropos, III, 1908, S. 155) Notiz zu nehmen Gelegenheit hatten, in einer eigenen Schrift die Auffassung, die sie über „Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung" hat, darlegen läßt. Denn die vorliegende Arbeit Leßmanns ist abgefaßt „nach Verständigung mit mehreren Mitgliedern der Gesellschaft und vor allem mit Dr. Hüsing in Breslau", und so kann man trotz der nicht ganz klaren Versicherung Leßmanns, daß seine Arbeit „weder eine literarische Einzelleistung noch ein ‚offizielles' Programm der Gesellschaft" sei, annehmen, doch die leitenden Gedanken der Gesellschaft in einer wenigstens vorläufigen Form hier zur Darstellung gebracht zu finden.

Wir finden nun den Begriff der Mythologie zunächst negativ abgegrenzt: sie ist weder Naturpersonifikation noch Seelenglaube, es gehören zu ihr weder Tempellegenden noch Aberglaube, wenn der letztere auch Niederschläge der Mythologie enthält; ebenso sind von der Mythologie abzugrenzen: Kult, niedere und höhere Dämonologie, Religion und (philosophische)

Kosmologie; das eigentliche Verhältnis von Religion und Kosmologie zur Mythologie sei noch dunkel, „zum mindesten für den arischen Bereich sind Mythos und Kosmologie zwar stofflich verwandte, aber durchaus verschiedene Dinge".

In einem dritten Abschnitt wird für die Methode die Vergleichung im weitesten Umfang gefordert und zur Vereinfachung und Verbilligung die Beachtung der mythischen „Motive" und „Typen", die Verteilung der Erforschung der „Motive" und „Typen" unter die einzelnen Forscher und das Zusammenarbeiten derselben empfohlen.

Als „mythenhaltige Erze", aus denen die methodische Forschung das reine Mythengut zu gewinnen habe, bezeichnet Leßmann Göttermythos und Märchen, Heldensage, Epos und Pseudogeschichtsquelle, Volksrätsel und Rätselspruch, Ballade und Spiel, Kultgebräuche, Festkalender, manche Gestalten und Legenden der Religion.

Der positive Kern der eigentlichen Unterscheidungslehre der neuen Gesellschaft ist aber wohl erst in den folgenden Worten Leßmanns ausgesprochen: „Das Kennzeichnende des Mythos ist, daß eine bestimmte Reihe von Motiven in bestimmter Folge sich abspielt, und die Gesetzmäßigkeit, mit der dies erfolgt, entspricht offenbar auch der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge, wie sie nur Naturerscheinungen eigentümlich ist. Und zwar gilt das nicht z. B. vom Gewitter, der Morgenröte, dem Nebel usw., ja eigentlich kaum vom Wechsel der Jahreszeiten, selbst nicht von Sommer und Winter, obgleich Umdeutungen auf diese gelegentlich vorzukommen scheinen. Die „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung" vertritt den Standpunkt, daß die Mythen vermutlich durchweg, zum mindesten ganz überwiegend, die Schicksale der Himmelskörper behandeln . . . Der Mythos hat also an sich nichts zu tun mit Blitz und Donner, Regen und Regenbogen, Wolken und Wind und ebensowenig mit Verkörperungen von Wasser, Feuer, Licht und Finsternis, und er hat erst recht nichts zu tun mit Seelenglauben, Traum und Alpdruck." (S. 31.) Und zur Ergänzung: „Die beiden deutlichst erkennbaren Gestalten des Mythos sind, wie die Mythen heute vorliegen, allerwärts Sonne und Mond. Hier erhebt sich die Frage: Handelte es sich ursprünglich schon um Sonne und Mond oder nur um den Mond. Die Gesellschaft strebt darnach, diese Frage zu beantworten" (S. 33), — man darf wohl hinzufügen: sie ist geneigt, die letztere Alternative zu bejahen.

Das ist nun eine Anwendung, genauer eine Beschränkung des Wortes „Mythologie", die uns aus der bisherigen Geschichte desselben nicht gerechtfertigt zu sein scheint, und die deshalb immer wieder Anlaß zu Mißverständnissen und Streitigkeiten geben wird. Dagegen gestehe ich zu, daß für die Abgrenzung und besondere Kultivierung des Gebietes, welches hier als „Mythologie" bezeichnet wird, gute Gründe vorliegen, aber wenn dieses Gebiet absolut einen besonderen Namen bekommen soll, dann möge man doch die unmißkennbare Bezeichnung „Astralmythologie" beibehalten.

Die Gründe, die eine besondere Kultivierung dieses Gebietes wünschenswert erscheinen lassen, erblicke ich in der besonderen Reichlichkeit, mit der die Mythen auf diesem Gebiet entsprießen, nicht aber in einer gerade diesem Gebiet besonders eigentümlichen Gesetzmäßigkeit. Denn ich fürchte, daß, wenn Leßmann und seine Gesinnungsgenossen diese letztere so sehr betonen, hier eine arge Verwechselung zwischen dem Material- und dem Formalobjekt einer Wissenschaft mit unterläuft. Man ist eifrig bestrebt, dem Vorwurf zu entgehen, den man der bisherigen Mythologie gemacht, daß sie zu keinen „Gesetzen" gelangen könne, und glaubt nun diese Gesetzmäßigkeit in den Bewegungen der Gestirne gefunden zu haben. Aber was für eine Gesetzmäßigkeit ist denn das? Doch nur eine rein äußere, die des materiellen Gegenstandes, an dem die Mythologie haftet. Man vergißt, daß die Wissenschaft der Mythologie doch eine Geisteswissenschaft und nicht eine Naturwissenschaft ist. Nach der Auffassung der neuen Schule wäre sie kaum etwas anderes als eine Art primitiver Astronomie, oder wie mehrere ihrer Anhänger auch offen sagen, Kalenderwissenschaft.

Hier wird nun der eine Faktor der Mythologie, die menschliche Psyche, vollständig übersehen. Gewiß, die äußere Gesetzmäßigkeit der astralen Vorgänge übt ihren Einfluß auf das Endresultat, aber auch die Art und Weise, wie die Psyche diese „Dinge an sich" sieht, innerlich verarbeitet und in Worten wiedergibt, das ist auch ein Faktor, der in Rechnung zu bringen ist. Weil die Wechselwirkung beider nicht genügend beachtet wird, vielleicht deshalb wird die Bedeutung der anderen Naturerscheinungen, außer den astralen Vorgängen, so gering eingeschätzt. Hier gilt das große Gesetz: Je bestimmter und eindeutiger das Objekt, die Natur-

erscheinung, das Natur„gesetz" ist, um so geringeren Spielraum hat das Subjekt, die Psyche, das psychologische Gesetz; je schwankender, je vieldeutiger der erstere Faktor ist, desto einflußreicher ist der zweite. Aber auch die Psyche hat ihre Gesetze, und nur die aus der allerdings bedeutend größeren Schwierigkeit der Feststellung derselben hervorgehende Unkenntnis kann die Astralmythologie als alleinige Mythologie bezeichnen wollen. Man möchte im Gegenteil eher sagen, daß diese Art der Mythologie zwar leichter, daß aber die andere, bei der die psychische Wirksamkeit eine intensivere und vielseitigere ist, in höherem Grade eine Geisteswissenschaft genannt werden müsse.

Also nur deshalb, weil die Astralmythologie leichter, weniger kompliziert ist, verdiente sie zunächst eine besondere Pflege, um dann später mit größerer Aussicht an die Lösung der komplizierteren Aufgaben der anderen Gebiete herantreten zu können. Dabei muß man sich stets bewußt bleiben, daß die auf dem Gebiet der bloßen Astralmythologie zutage geförderten Gesetzmäßigkeiten nur zu einem kleinen Teil Gesetzmäßigkeiten von der Art sind, wie eine Geisteswissenschaft sie fordern muß.

Daß die neue Gesellschaft den psychischen Faktor viel zu gering einschätzt, zeigt sich auch darin, daß sie von vornherein bei der Frage nach der Entstehung einzelner Mythen sich der Entlehnungstheorie zuneigt und deshalb der Bildung solcher schlimmer Dinge, wie z. B. des Panbabylonismus, großen Vorschub leistet.

Zu einer großen Anzahl Einzelbemerkungen gäben die noch folgenden Ausführungen des Verfassers über die einzelnen Mythensysteme und die mit denselben zusammenhängenden Fragen von allgemeiner Bedeutung Veranlassung, aber wir müssen schließen. Nur sei noch, um ein Beispiel herauszugreifen, bezüglich der Mythologie der Polynesier darauf hingewiesen, daß es zwar immer noch sehr nützlich ist, Material darüber zu sammeln und zu verarbeiten, daß alle daraus abgeleiteten Resultate aber nur sehr provisorischer Natur sein können, bis nicht ihr indonesischer Ausgangspunkt bestimmt ist. Diesen festzustellen, die Mythologie von Indonesien oder wenigstens jenes Teilgebietes von Indonesien, von dem die Polynesier ausgegangen sind, aufzurichten, dazu noch die melanesischen Gebiete mit ihrer Mythologie zu bestimmen, durch die die Polynesier hindurch gewandert sind, ehe sie nach Polynesien gelangten: das wäre eigentlich eine noch viel dringendere Aufgabe, an deren Bearbeitung wir aber eigentlich kaum noch erst herangetreten sind. Ehe aber nicht dieses Urbild festgestellt ist, können wir auch gar nicht urteilen über die für die allgemeine Mythologie grundlegenden Fragen: Was ist Abbild, was ist Weiterbildung, was ist ganz neue Bildung, was ist Verbildung, was ist Umbildung.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Dr. Édouard de Jonghe, *L'Activité ethnographique du Belge au Congo.* Publications de la société belge d'études coloniales. Bruxelles 1908. in-8. pp. 26, nombreuses gravures.

Voici vingt-trois ans que, sur l'initiative de leur roi, les Belges s'occupent du Congo. A l'heure où l'annexion va leur imposer en ce pays des graves devoirs, on peut se demander ce qu'ils ont fait jusqu'à présent pour l'étude des populations congolaises. Car il semble bien que pour civiliser et coloniser de façon intelligente, la connaissance des races indigènes soit une condition primordiale. M. le Dr. de Jonghe a posé cette question et il a réuni la bibliographie très complète de l'«activité ethnographique du Belge au Congo».

Cette bibliographie, à l'encontre des certaines autres, n'est pas la simple nomenclature des ouvrages ou des articles qui ont traité au sujet. L'auteur a systématisé, classifié, passé à crible d'une saine critique les documents assez nombreux déjà qu'il a pu recueillir. Il ne sert pas à grande chose de connaître quel est le dernier travail qui s'occupe d'une question; ce qu'il faut avant tout savoir, c'est la valeur des sources auxquelles on peut puiser.

C'est ainsi que, dès l'abord, M. le Dr. de Jonghe distingue deux périodes dans le développement de l'ethnographie congolaise, celle des grandes explorations, fécond surtout en récits des voyages et ou l'étude des populations est très accessoire, et celle de l'occupation régulière du pays, amenant l'étude plus approfondie de la vie des indigènes. On conçoit que cette classi-

fication introduit un principe d'ordre et de critique dans le recensement des divers publications ethnographiques.

La période de l'occupation régulière a été surtout caractérisée par des enquêtes, tant officielles que privées et qui donnèrent lieu à des travaux importants.

M. de Jonghe établit aussi un autre groupement des travaux d'ethnographie congolaise, les uns ne sont que des monographies ou études des périodes distinctes, les autres sont des études synthétiques. Naturellement — et il fallait commencer par là — les travaux monographiques sont les plus nombreux. La synthèse, qui pourtant est déjà ébauchée dans certains beaux volumes, v. Annales des Missions de Tervueren, ne pourra venir que plus tard.

Chemin faisant, M. de Jonghe examine le procédé des questionnaires ethnographiques. Il y a beaucoup à dire sur cette méthode, un peu mécanique et qui ne fournit pas toujours des renseignements absolument sûrs.

M. de Jonghe insiste avec raison sur la formation des agents coloniaux, officiers et missionnaires. Combien ils rendraient des précieux, services à la science s'ils étaient, quelques ans du moins, convenablement initiés aux méthodes de l'observation ethnographique!

On le voit, l'étude de M. de Jonghe n'est pas une sèche bibliographie, ni un amas de documents fournis vaille que vaille; il s'efforce avant tout de donner des indications de bon aloi et qui puissent rendre vraiement service.

P. J. van den Gheyn, S. J. — Bruxelles.

Dr. Ed. de Jonghe, *Etudes sur les sources de l'Ethnographie Congolaise.* Louvain, J.-B. Istas 1908. 26 pp. 8⁰.

Pour arriver à une vraie exactitude scientifique il faudra à l'ethnologue de savoir bien apprécier la nature et la valeur des différentes sources qu'il emploie pour écrire l'ethnographie d'un tel ou tel peuple, d'un tel ou tel usage etc. Et l'on peut dire que le peu d'estime dont l'ethnologie jouit dans certains cercles scientifiques provient du manque de critique qu'ils croient avoir découvert chez certains ethnologues. On ne peut pas nier qu'il y ait eu de tels ethnologues et qu'il y a encore quelques uns mais il faut avouer encore que l'ethnologie a commencé à soumettre ses sources à la même critique rigoureuse que p. e. l'histoire le fait et la philologie ne le fait pas quelquefois.

L'examen critique que M. le Dr. E. de Jonghe fait au sujet des sources de l'Ethnographie Congolaise est des plus sobres et rigoureux et il ne manquera pas de gagner la confiance du lecteur pour toutes les études qui se fondent sur une telle base solide. On y trouve énuméré tous les auteurs qui ont contribué à l'ethnographie congolaise: fonctionnaires, missionnaires catholiques et protestants, et voyageurs, et M. de Jonghe rend pleinement justesse au caractère propre des relations de chacun d'entre eux.

Quant aux missionnaires nous sommes sûrs, que dans l'avenir ils continueront leurs efforts dans un degré encore plut intense et que mainte vaillante contribution leur sera encore due.

P. G. Schmidt, S. V. D.

Dr. C. Täuber, *Ortsnamen und Sprachwissenschaft, Ursprung und Begriffsentwicklung.* Zürich. Verlag Art. Institut Orell Füssli 1908. 259 SS. Oktav. Mit einem Titelbild. Preis brosch. 5 Mk.

Zur Charakteristik großer Personen und ihrer Werke läßt man heute gern diese selbst reden. Wir entnehmen genanntem Werke nur einige wichtige Sätze, aus Furcht, diese möchten sonst den Indogermanisten und übrigen Linguisten entgehen.

S. 5. „Die vorliegende neue und neuartige Arbeit soll uns vielerlei bringen: . . [u. a.] gesetzmäßige Ableitung von indogermanischen Ursprachwurzeln. . . . Wenn ich diese schwerwiegenden Punkte in so bestimmter Form in Aussicht stelle, so kann dies nur geschehen, gestützt auf Vorarbeiten, die über den einzuschlagenden Weg keinen Zweifel übriglassen.“ S. 14. „Bei aller Klarheit der Begriffe sind wir auf lautliche Erscheinungen gestoßen, welche seitens der indo-

germanischen Sprachforscher Zweifel hervorrufen müssen[1]." S. 5–6. „[Ich habe] die Entdeckung gemacht .... daß der Stammvokal unbeschadet der Wortbedeutung und ohne ersichtliche, oder jedenfalls noch unaufgeklärte Gesetzmäßigkeit [sic!], vielmehr nach dialektaler Willkür .. ändert." S. 7. „Meiner zweiten ortsetymologischen Studie [war es] vorbehalten, .. zu konstatieren, .. daß *s* und *r* miteinander wechseln. Vor allem aber wurde klar, daß *r* ungemein häufig mit *l* wechselt." S. 8. „(Folgerichtig hat nun) die bereits vermutete, große Erkenntnis einzusetzen, daß wir es (hier) mit indogermanischen Sprachwurzeln zu tun haben. Der geistreiche Forscher Max Müller kommt uns dabei zu Hülfe .. und leitet .. unzweifelhaft richtig ab." S. 133. „So paradox es klingt, so darf ich doch (nach den bisherigen Auseinandersetzungen) entschieden behaupten, daß, *je weiter wir uns von unsrer heutigen Sprache gegen den Ursprung hin entfernen, wir um so leichter* [leichtfertiger? Ref.] *in die lautlichen und begrifflichen Verhältnisse hineinblicken.*" S. 151. „Es freut mich, .. an wünschenswerter Erklärung nichts schuldig bleiben zu müssen."

S. 198 beginnt der Blick in *ferne Länder.* Verfasser möchte hier „nicht mißverstanden werden, es sei hier nur die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit angetönt und an die Sachverständigen die Bitte gerichtet, diese ungemein interessante und wichtige Angelegenheit näher zu prüfen ... Es sind alle Ausdrücke der fremden Sprache, welche z. B. Holz, Baum, Wald etc. bezeichnen oder Stein oder Wiese usw. zu erforschen und mit unsern indogermanischen Sprachen zu vergleichen."

In letzter Stunde lernte Verfasser Trombetti kennen und bemerkte mit „Überraschung und Genugtuung zugleich", daß die „Grundergebnisse und Folgerungen" beiderseits sich decken. Auch die Methoden decken sich, wiewohl der Verfasser das weniger klar ausspricht: „Es stimmen aber auch die allgemeinen Grundsätze überein, und die von mir entdeckten und nachgewiesenen Sprachurgesetze geben dem ganzen Gebäude den solidesten Halt." Auf gut Deutsch: Trombetti ist übertrumpft! S. 207. „Es ergibt sich der untrügliche Schluß, daß auf der ganzen Welt .. eine ursprüngliche Einheit vorhanden gewesen sein muß und da die auf indogermanischem Boden gefundenen Urwurzeln vollständig übereinstimmen mit den in andern Sprachzweigen vorhandenen Sprachgütern, so darf *das Problem als vollkommen gelöst, der Schlüssel zum Rätsel als gefunden* betrachtet werden und es kann nun das *Ausfeilen,* die *Detailforschung* am richtigen Orte einsetzen, ohne im Ungewissen herumtasten zu müssen."

„Die bisher gähnende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Philologie ist endgültig überbrückt. Die embryonale Entwicklung der menschlichen Sprache und des menschlichen Geistes liegt klar vor uns" Z. B. S. 188: *ka* = Vieh, „viehische" Triebe, d. i. geschlechtliche Verhältnisse, Viehläger (ursprünglich, in Unkenntnis der erst später erkannten Gesetze, bloß *„kar", „kas", „kam"* = Stein). S. 209. „Ein Fernblick von Gottesgnaden war der Mühe Preis. Wir rissen die Augen auf und stürzten von einem Entzücken ins andere."

Und nun der wissenschaftliche Galgenhumor: S. 210. „Den großen, mächtigen, wunderbaren Gesamteindruck auf der photographischen Platte festzubannen und vom stolzen, unerreichbar scheinenden sonnedurchfluteten Gipfel ins schwüle, dumpfe, nörgelnde Tal hinabzutragen, das erschien mir als eine Glückseligkeit, die hinüberretten sollte über viele neblige, trostlose, kalte Wintertage. Es wird mir jetzt ein Vergnügen sein, zu lesen, was andere über diesen Gegenstand geschrieben. Vor Vollendung der eigenen Arbeit sich den Kopf zu verwirren mit sich widersprechender Literatur, hielt ich für unersprießlich [!!!]." S. 29. „Ich muß ..... mich beschränken, sonst würde statt eines vorwiegend toponomastischen ein mächtiges sprachphilosophisches Werk entstehen."

S. 15. „Wie anspruchslos ist die Sprache der Tiere! Und wie kompliziert ist unser modernes Denken!" S. 197. „Die Sprachentwicklung dürfte im ganzen mit 100.000 Jahren kaum zu hoch angeschlagen sein." S. 15. „Die Indogermanistik hat mit zirka 20.000 Jahren zu rechnen." S. 11. „Im *Steinzeitalter,* auf welches ja die indogermanischen Sprachwurzeln zurückgehen, (war) der Stein der Inbegriff, das Alpha und das Omega der Kultur. Alle Geräte und Werkzeuge waren aus Stein, alle Tätigkeit erfolgte mittels des Steines," auch die Denktätigkeit, denn man fühlt sich ganz beruhigt, wenn Verfasser im Motto von Trombetti u. a. die Worte entlehnt: *pensiero fossile . . pensiero humano.*

Sapienti sat! P. F. Hestermann, S. V. D. — St. Gabriel.

---

[1] z. B: *πεντε, πεμπε* zu *quinque: π = σπ = hπ = hυ = qu* (S. 107), oder lat. *circus* = *Kirche* = kelt. *cairn* (S. 10).

G. V. Callegari. *L'antico Messico.* Vol. I: La Storia; vol. II: La civiltà. 8°, 143 et 260 pages. Rovereto 1907—1908. Prix: 10.50 Lire.

Il n'existe pas, à l'heure actuelle, de bon manuel de vulgarisation des études mexicaines. Ceux qui veulent s'initier aux civilisations si intéressantes de l'Ancienne Amérique sont condamnés à des recherches d'autant plus longues et pénibles que les progrès de ces études sont plus récents et plus considérables. Au Mexique, où ces connaissances font partie de l'éducation nationale, des fouilles systématiques et fructueuses ont été entreprises. Les musées d'Europe et d'Amérique se sont enrichis de précieuses collections d'antiquités mexicaines. Les bibliothèques publiques tiennent de la libéralité du duc de Loubat de belles reproductions en chromolithographie de manuscrits pictographiques. Par les soins du même Mécène, des chaires de Mexicanisme ont été créés en Amérique, en France, en Allemagne.

Il est donc nécessaire que les études mexicaines sortent du cercle jusqu'ici trop restreint des chercheurs. Un manuel des antiquités mexicaines serait le complément indispensable de l'enseignement mexicaniste. Sans lui, ces études ne peuvent pas tenir la place qui leur revient dans l'ensemble des sciences qui ont pour objet les civilisations des peuples.

En voyant les deux volumes de M. Callegari, nous avons eu un moment l'illusion que cette lacune était comblée. L'auteur touche, en effet, à tous les éléments de la civilisations mexicaine. Il donne une vue d'ensemble sur ces civilisations.

Le premier volume est consacré à l'histoire: à la formation et à l'évolution des sociétés qui firent l'étonnement des compagnons de Cortès. Le deuxième décrit la société mexicaine telle qu'elle était organisée au moment de la conquête.

L'histoire mexicaine comprend celle des Aztèques, exposée d'après Orozco y Berra, celles des Chichimèques et des Toltèques, décrites par Ixtlilxochitl. Les récits d'Ixtlilxochitl, M. Callegari en convient lui-même, tiennent plus de la légende que de l'histoire proprement dite. N'eût-il pas mieux valu dès lors de les reléguer dans la préhistoire? Les renseignements ne deviennent sérieux et précis qu'avec la série des rois Aztèques. A vrai dire, c'est là ou, si l'on préfère, avec la fondation de Mexico-Tenochtitlan, que commence l'histoire des populations mexicaines.

Cette partie est précédée d'une introduction assez étendue, qui indique les sources et la bibliographie, qui donne une notice sur les habitants primitifs d'après le Dr. E. F. Hamy, et les notions géographiques qui facilitent la compréhension de l'histoire. Elle se termine par des tables généalogiques des rois Toltèques, Chichimèques et Aztèques.

Le second volume qui s'occupe de la civilisation, se subdivise en six chapitres. Le premier, la religion mexicaine, ne vaut pas le traité de K. Haebler: Die Religion des mittleren Amerika (Münster 1899), que l'auteur semble ignorer complètement. Les idées de Messieurs Seler et Preuss ne sont pas suffisamment exposées ni discutées. La constitution politique et sociale occupe le deuxième chapitre, qui ne constitue pas un progrès sur l'étude, ou plutôt sur la compilation, du Prof. J. Kohler: Das Recht der Azteken (Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft, Stuttgart 1892). Le troisième chapitre traite des usages et coutumes, notamment de ceux de la vie familiale: naissance, mariage, éducation, mort etc. Le Père Sahagun a donné de précieux renseignements sur ces questions de même que sur les sciences et la littérature — chap. IV — sur les arts et métiers — chap. V — et sur l'art militaire — chap VI. Le second volume se termine par quelques considérations générales sur l'étude de l'Américanisme en Italie et par un index des noms en langue indigène.

On le voit, le cadre de l'ouvrage répond assez bien à l'idée que nous nous faisons d'un manuel des antiquités mexicaines. Mais la façon de traiter le sujet ne répond pas aux mêmes exigences. M. Calleg s'est contenté le plus souvent de citer, de compiler les auteurs anciens: Orozco y Berra, Torquemada, Bancroft etc. et de fournir autant de titres d'ouvrages que possible. Le choix de ses sources n'est pas toujours judicieux. En tous cas, les progrès récents de ces études, notamment les travaux de M. Seler, n'occupent pas une place assez grande dans l'exposé. Sans doute les références bibliographiques sont appelés à rendre de grands services: elles sont utiles et nécessaires. Mais elles ne remplacent pas l'analyse et la critique des ouvrages. Cependant l'auteur a dû très souvent citer des titres d'ouvrages qu'il n'a pas en le temps ni l'occasion de lire. Il l'avoue lui-même, vol. II. p. 241: «Trop nombreux, dit il, sont les ouvrages que nous n'avons pu consulter». C'est là incontestablement une grande faiblesse.

M. Callegari se défend d'ailleurs d'avoir voulu combler la lacune que nous avons signalée, d'avoir voulu écrire le manuel que nous désirons. Son but est plus modeste. Il n'écrit pas «pour les savants qui ont les moyens et l'occasion de recourir directement aux sources et aux ouvrages principaux, mais pour les étudiants qui veulent avoir une certaine connaissance d'une histoire qui, sans compter des milliers d'années d'une civilisation glorieuse comme celle de l'Egypte et des grands empires asiatiques, est néanmoins d'une importance et d'un intérêt considérable pour l'histoire de l'humanité».

La distinction entre manuels pour savants et manuels pour étudiants paraît dangereuse. Est-il contestable que le meilleur manuel pour étudiants soit celui qui ne donne que les résultats acquis de la science, qui signale les problèmes à élucider, qui note avec soin tous les progrès accomplis, et qui ne se borne pas à reproduire pêle-mêle des sources de valeur inégale et non définie?

Nous sommes convaincu que le but de l'auteur eût été plus sûrement atteint s'il avait écrit, avec plus de développements et avec le talent d'écrivain qui le distingue, un livre conçu dans le même esprit que l'article très documenté du Dr. W. Lehmann: Ergebnisse und Aufgaben der mexikanistischen Forschung (Arch. für Anthrop., N. 7, VI, 2 et 3) en y joignant une bonne carte ethnographique du Mexique.

Mais, tel qu'il est, l'ouvrage de M. Callegari peut rendre de grands services aux débutants. Nous souhaitons avec l'auteur qu'il crée de nombreuses vocations américanistes en Italie, qu'il décide quelques jeunes gens à se consacrer à ces études nouvelles, à aller écouter l'enseignement des savants professeurs Hamy et Seler, à visiter les musées d'antiquités mexicaines et éventuellement à aller étudier sur place les vestiges des civilisations disparues!

Ed. Dr. Jonghe. — Bruxelles.

P. Cyrillus Wehrmeister, O. S. B. *Vor dem Sturm. Eine Reise durch Deutsch-Ostafrika vor und bei dem Aufstande 1905.* (Mit über 300 Abbildungen nach Originalaufnahmen.) St. Ottilien 1906. Missionsverlag St. Ottilien, Post Geltendorf, Oberbayern. 8°. 256 SS.

Verfasser begleitete den Generalsuperior der St. Benedictus-Missionsgenossenschaft auf seiner im Jahre 1905 stattgehabten Visitationsreise nach dem deutsch-ostafrikanischen Missionsgebiet und hatte so Gelegenheit, manches aus eigener Anschauung kennen zu lernen, was er zuvor nur aus Briefen und Büchern gekannt hatte. Auf mehrfache Aufforderung hin ging er daran, die Eindrücke der Reise niederzuschreiben und eine große Anzahl prächtiger Amateuraufnahmen zu veröffentlichen, um das Interesse für die Mission und die Kolonie in weiteren Kreisen zu fördern. Es war sein aufrichtiges Bestreben, offen und objektiv die Verhältnisse und empfangenen Eindrücke zu schildern und ein besonderes Augenmerk auf das Leben und den Charakter des Negers zu richten. Über diesen und den Missionsbetrieb herrschen noch immer die verschiedensten irrigen Ansichten, zumteil zu ideale und zu optimistische, andererseits wieder zu pessimistische. Beides ist schädlich; man muß der Wahrheit offen ins Auge sehen und auf realem Boden unverdrossen weiterbauen. So allein wird man dauernde Erfolge erzielen für die Mission sowie für die Kolonialpolitik. Diesem im Vorwort aufgestellten Programm kommt der Verfasser im Laufe seiner Reisebeschreibung getreulich nach, wobei auch über die letzten Tage von Peramiho, sowie über die Ermordung des Apost. Vikars Mgr. Cassian Spiß und der übrigen dem Aufstande zum Opfer Gefallenen und die Zerstörung von Lukuledi und Nyangao ausführlich berichtet wird. Wenngleich sich vor unseren Augen ein trauriges Bild der Verwüstung aufrollt, so hat der Aufstand doch auch sein Gutes gehabt, und man wird daraus seine Schlußfolgerungen ziehen. Die Kolonialregierung hat den besten Willen, und vieles wird besser werden. Auch die Mission wird ihre Folgerungen ziehen und ihre Stationen in Zukunft für ähnliche Vorkommnisse befestigen; vielleicht wird auch die Einfuhr und das Halten von Waffen tunlichst erleichtert werden. In dem Schlußkapitel „Kolonialpolitik und Mission" wendet sich der Verfasser dann noch mit aller Schärfe gegen jene von Dr. Peters vertretene falsche Auffassung, wonach zwischen Kolonialpolitik und Mission, die ja gewiß voneinander verschiedene Interessen zu wahren haben, nun auch ein unversöhnlicher Gegensatz bestehen soll, so daß

eine Verquickung der beiden Standpunkte „letzten Endes mit Sicherheit zu Massenmord und Untergang führen muß". Die daselbst über Negererziehung aufgestellten Grundsätze dürften wohl unanfechtbar sein. Das vortreffliche Buch ist für Kolonialpolitiker nicht weniger als für Missionsfreunde aufs wärmste zu empfehlen.

P. A. M. Völlmecke, S. V. D. — St. Gabriel.

Akira Matsumura, A Gazetteer of Ethnology (English and Japanese); *The Maruzen-Kabushiki-Kaisha*, Tokyo 1908, XVI + 219 pp. 8° and 6 maps.

It is not long since the Japanese began to be our fellowworkers in the field of Ethnology; but they have already made their way in the subject. The book which we announce is another sign of the ever increasing importance which our science has obtained in the Empire of the Rising Sun. Still more, Mr. Matsumura, secretary of the Anthropological Society of Tokyo, has been before hand with European and American scholars by composing this new book. "In reading works on Philology, Sociology and Anthropology, he writes, we frequently find names of races and peoples mentioned without any hint as to their locality", and, he truly continues: "The inconvenience of this is heightened by the fact that there appear to be no works specially dealing with this subject, by reference to which the deficiency should be remedied". Thus, Mr. Atsumura has the merit to have filled up a veritable gap in ethnological literature, and we may add that he has done his work well. He has consulted the best older and modern sources. His indications are thus reliable; they are given with the conciseness which is required by the character of the work as "gazetteer".

There are only, as is easily to be understood with the first attempt of such a comprehensive work, a few gapes which in future editions should be filled up. So for instance, the whole eastern coast of New Guinea and the Bismarck Archipelago has been neglected to a considerable degree, so that, for instance, we have not found the well-known "Baining". We also call the attention of the author to the coast of North-Guinea, Western Africa. There we miss the following names: Biafada (= Biafares!), Avatime, Guań, and, wat is more astonishing, Tshi (= Tshwi). But in general we have been surprised by the exactness and the fullness of the indications given by the author.

The same cannot be said about the accompanying maps. They decidedly require to be considerably improved, as in all of them the number of tribes given is too small and, if it is true, that there must be made a selection on account of the space at disposal, the most important have not always been selected. This is most conspicuous in the map of Australia and Oceania. In the map of Europa the position of the Germans has been considerably weakened by neglecting some twenty millions of Germans in Austria and Switzerland; Swiss, which is indicated in the latter, is not an ethnological unity.

F. W. Schmidt, S. V. D.

Parlamentarische Studienreise nach Deutsch-Ostafrika. Reisebriefe von **Oberamtsrichter Kalkhof,** Mitglied des Deutschen Reichstages. Mit 12 Tafeln, enthaltend 19 Bilder nach Originalaufnahmen des Photographen Otto Haeckel, Berlin. Berlin 1907. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). 8⁰. 148 SS. Preis 2 Mk.

Das kleine aber sehr anregende Büchlein des geschätzten deutschen Reichstagsabgeordneten ist, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, aus flüchtigen Tagebuchblättern und lose aneinander gereihten Reisebriefen hervorgegangen und will nur „flüchtige, froh und frisch hingeworfene Skizzen eines warmen Freundes unseres ‚Deutsch-Ostafrika'" bringen. Die Reise wurde vom Verfasser und noch sechs anderen Reichstagskollegen, die verschiedenen Parteien angehörten, im Sommer 1906 gemacht und umfaßte bloß den kurzen Zeitraum von drei Monaten. Über den größeren oder geringeren Wert solcher parlamentarischer Studienreisen mag man immerhin, wie es im Schlußworte heißt, im allgemeinen geteilter Anschauung sein, darüber kann und darf

kein Zweifel bestehen: Eine Reise in unsere Überseegebiete erweitert vor allem den Blick für Land und Leute, für die verschiedenfachsten Verhältnisse, über die man zu Hause bestenfalls einseitig sich unterrichten kann. Wenn deshalb auch da und dort mal manch guter Tropfen Optimismus und Kolonialfieber mitläuft, so dürften derlei Studienreisen für unsere koloniale Entwicklung doch nicht zu unterschätzen sein, wie denn auch selbst auf dem letzten internationalen Sozialistenkongreß in Stuttgart von mancher Seite die Notwendigkeit oder wenigstens das Zweckentsprechende solcher gemeinsamer Übersee-Schulfahrten anerkennend hervorgehoben wurde. In diesem Sinne begrüßt Verfasser auch die vom Abgeordneten Dr. Arendt im Frühjahr vorigen Jahres ausgegangene Anregung, nämlich aus der erheblichen Summe, die jährlich an den Präsenzgeldern der Reichsboten eingespart wird, einen entsprechenden Betrag für solche Studienreisen etatsmäßig weiter zu verwenden. Was den wirtschaftlichen Aufschwung von Deutsch-Ostafrika angeht, so verweist der Verfasser da auf England als Vorbild und dringt an erster Stelle auf rasches Schaffen von geeigneten europäischen Verkehrswegen, zumal von Eisenbahnen. „Ohne raschen Ausbau der Schienenwege, zunächst wenigstens in den großen Hauptlinien, kein Fortschritt, nein, Verschleudern unserer großen Werte in Deutsch-Ostafrika ans Ausland.“ (Schlußwort, S. 148.) An zweiter Stelle mahnt der Verfasser zur tatkräftigsten Unterstützung der deutsch-ostafrikanischen Missionen, deren segensreiches Wirken in der anerkennendsten Weise geschildert wird. „Die hingebende, opfermutige Arbeit unserer Missionen in Deutsch-Ostafrika hat uns alle mit voller Bewunderung erfüllt. Ihre erste Aufgabe ist ja allerdings die religiöse Erziehung der Eingeborenen. Wenn es aber wahr ist, daß die religiöse, die christliche Erziehung das Fundament wahrer Kultur bildet, dann leisten die Missionen durch ihre Kulturarbeit im eigentlichsten Sinne des Wortes eine eminent vaterländische Tat. Wo die Mission nicht vorgearbeitet, da ist das Haus auch für den Staat auf Sand gebaut. Die praktischen Arbeiter draußen sind darüber — exceptio confirmat regulam — einer Anschauung. Daher volle Freiheit den Missionen und tatkräftigste Unterstützung und Förderung ihres Wirkens auch seitens des Staates.“ (Schlußwort, S. 147.) Das Büchlein kann allen Freunden der Kolonie und der Mission nur empfohlen werden. Die beigegebenen Bilder sind sehr gut, doch wäre eine noch größere Anzahl sehr erwünscht gewesen, und würde das Büchlein dadurch noch bedeutend an Wert gewonnen haben.

P. A. M. Völlmecke, S. V. D. — St. Gabriel.

Women of all Nations, a Record of their Characteristics, Habits, Manners, Customs and Influence, edited by **T. Athol Joyce,** M. A. and **N. W. Thomas,** M. A., profusely illustrated with coloured plates and photographs. Cassell and Co. Lim., London, Paris, New York, Toronto and Melbourne, Parts 1—4, in 4° each vol 7d net. To be completed in 24 Fortnightly Parts.

A popular account of women of all nations — every one knows to what sort of extravagances and "piquanteries" this subject could be made to lend itself a certain class of authors. But the names of two such editors as Messrs Joyce and Thomas on the title page immediately dispel the fear with which one might receive the new work. Under the direction of such scholars there will be every warranty for the general solidity as well as for the scientific reliableness of the whole. The short inspection which we have made of the four parts which lie before us could not but confirm our previous judgment. The scientific reliableness will still be heightened by the fact that every land of the world will be treated by specialists. For instance, Polynesia by Mr. A. Hingston, New-Zealand, which has received a special chapter, by Mr. T. Athol Joyce, Melanesia and Micronesia by Mr. A. Hingston, Australia by Mr. N. W. Thomas. As to Melanesia we should have liked to see this archipelago a little more differenciated with its manifold varieties of races.

In the Introduction (p. 26) we have been not a little astonished to read that "the superior status of women of the upper and middle classes in Western Europe is due to a number of causes, one of which may well be the high esteem in which women were held by the ancient Germans, as described by Tacitus; to this succeeded the chivalrious deal of womanhood

evolved in the Middle Ages". Thus the striking influence of Christianity in this matter has been so little estimated as to be passed over in silence! As to the position of women among the ancient Germans we think that modern science has given ample proof that the description of Tacitus was highly coloured and that German women too, at that time, had to suffer under the pressure of slavery, polygamy, juridical inferiority, drudgery of daily life and cruel killing at the grave of their husbands. Thus, out of these sources, it seems clear, the chivalry of the Middle Ages did not emanate.

The tone of the introduction is in many passages an ironical one, amusing for men but somewhat irritating for those who form the subject of this work, the women themselves. So, for instance, when we read at p. 16: „But all these dangers of courtship, due to the existence of rivals, pale before the supreme risk — that courtship may end in marriage". In the land of Miss Kingsley will there not some parts of this work be treated by learned women that they may have occasion to revenge themselves on such malicious men?

The text of the work is profusely illustrated by magnificent unique photographs and coloured plates, which, of course, do not make it fit for young readers, but which, naturally, heightens, to a considerable degree, the interest of the work.

F. W. Schmidt, S. V. D.

José Segarra y Joaquin Juliá. *Excursión por America: Costa Rica.* Edición ilustrada. San José de Costa Rica, 1907. — 8⁰. 633 pp.

Einem Reisebericht über Cuba lassen die beiden „Weltreisenden" nun eine im Plauderstil geschriebene Schilderung des jetzigen Zustandes der Republik Costa Rica folgen. Der Leser gewinnt bei der Lektüre dieser mit mäßigem Humor gewürzten Blätter, die von einer Anzahl schlecht reproduzierter Photographien illustriert sind, immerhin den Eindruck, daß Costa Rica unter den mittelamerikanischen Republiken zweifellos in kultureller und zivilisatorischer Bedeutung an der Spitze steht. Ein gut Teil dieses Aufschwunges ist auf Rechnung des ebenso sympathischen wie intelligenten und gebildeten Präsidenten Don Cleto Gonzalez Viquez zu setzen, dem die beiden Autoren im 11. Kapitel eine längere Würdigung angedeihen lassen. Ein sehr kurzer Überblick über die Geschichte des Landes wird p. 101—121 gegeben. Ein breiterer Raum wird der Schilderung der Hauptstadt San José nebst Umgebung gewährt. Dabei werden auch das Theater, die Bank, Literatur, Kunst, Zeitungswesen, Provinzialismen berührt. Einige Worte sind auch über das Museo Nacional und die auf die höchst verdienstvolle Tätigkeit des verstorbenen Bischofs Thiel zurückgehenden Sammlungen im bischöflichen Palast gesagt. Auf die interessanten archäologischen Probleme wird aber leider nirgends eingegangen, obgleich gerade Costa Rica, wie das die schönen Ausgrabungen Hartmanns bewiesen haben, archäologisch eines der ergiebigsten und merkwürdigsten Länder Mittelamerikas ist.

Die Einwanderungsfrage wird (p. 335ff.) behandelt. Hervorzuheben sind noch eine Besteigung des Irazú und Exkursionen in das Gebiet der dem Aussterben nahen, linguistisch und ethnologisch höchst eigenartigen Indianerstämme der Boruca und Terraba, sowie der Talamanca-Indianer, über deren Sprachen wir durch die grundlegenden Arbeiten von W. Gabb, Pittier und Bischof Thiel näher unterrichtet sind, während die Verfasser sich bei Schilderung dieser Idiome mit einigen dürftigen Vokabeln begnügen.

Dr. W. Lehmann—Berlin.

Industrie des Cafres du Sud-Est de l'Afrique. Collection recueillie sur les lieux et Notice Ethnographique par **Hendrik P. N. Muller,** Description des objets représentés par **Joh. F. Snelleman,** Leyde, E. J. Brill. Grand Fol. Prix: 15 Fr.

Cette collection satisfait à un besoin que l'on éprouve depuis longtemps dans les cercles ethnographiques; elle comblera une lacune dans la connaissance de l'industrie des Cafres. Le Sud-Est de l'Afrique est resté jusqu'à à présent assez mal connu sous le rapport de l'industrie des habitants. Le fait était d'autant plus regrettable que d'un côté il est à craindre

que l'industrie des Cafres ne disparaisse peu à peu, supplantée par les produits européens et que de l'autre les musées européens d'ethnographie possèdent un grand nombre d'objets qui n'attendent qu'un homme au courant des choses du pays pour les rendre accessibles a tous.

Actuellement, deux auteurs hollandais, M. M. Muller et Snelleman ont recueilli tout ce qu'ils ont pu trouver de remarquable de l'industrie des Cafres. C'est dans les musées de Leyde, de Rotterdam et d'Amsterdam qu'ils ont trouvé la plus ample moisson.

Le but principal des deux éditeurs a été de faire connaître au moyen du dessin et de la description des objets eux-mêmes, dont la plupart appartient au bassin du Zambèze, de l'embouchure jusqu'à Tête. Quelques fois on trouve la représentation d'objets dont les noirs ne font pas usage eux-mêmes, mais qu'ils fabriquent, ou du moins ornent à leur manière, pour les vendre aux étrangers. La collection contient XXVII planches avec 356 figures — chaque planche avec texte descriptif — et est précédée d'une petite introduction sur les planches et d'une notice ethnographique plus détaillée sur les tribns qui ont confectionné les objets ou chez lesquels on les a trouvés. A la fin les auteurs ont ajouté quelques chants nègres très en vogue sur la Zambèze, tels que M. Muller a pu les noter. Ils sont connus de tous les noirs de la région du Zambèze et il est rare qu'on y entende d'autres mélodies. La collection mérite la pleine attention des ethnographes du Sud-Est d'Afrique.

P. A. M. Völlmecke, S. V. D. — St. Gabriel.

Dr. Th. Koch-Grünberg. *Zwei Jahre unter den Indianern.* Reisen in Nordwest-Brasilien 1903—1905. Ernst Wasmuth A.-G., Berlin 1908. Lieferung 1, 24 S. 4⁰. Erscheint in 2 Bänden von 24 Lieferungen mit über 400 Abbildungen, zirka 20 Extrablättern in Lichtdruck und mehreren Karten nach Originalaufnahmen des Verfassers. Preis jeder Lieferung 75 Pfg.

Von diesem Werk unseres rühmlichst bekannten Mitarbeiters liegt uns die erste Lieferung vor, die ein wirkliches Prachtwerk erhoffen läßt, sowohl was Inhalt als was Ausstattung anbetrifft. Kaum ist einem Reisewerk der letzten Jahre ein so reicher und vorzüglicher Bilderschmuck beigegeben worden. Was den Inhalt anbetrifft, so bietet er die äußerst interessante Darstellung einer der erfolgreichsten Forschungsreisen in Südamerika, die in den letzten Jahrzehnten unternommen wurden. Sie bietet den ganz besonderen Reiz, daß hier ein einzelner Forscher, nur von einem Diener begleitet, sozusagen ohne Waffen, bis in die unerforschten Tiefen des mittleren Südamerika eindrang, ohne das Geräusch einer großen Expedition. Gerade dadurch gelang es ihm aber, die Indianer in ihrer ganzen heimischen Natürlichkeit zu überraschen, die er nun in getreuer Darstellung uns vorführt. Und da überrascht er nun uns; denn in diesen vielgeschmähten „Wilden" treffen wir wirkliche und wahrhaftige Menschen an mit ihrer Eigenart, die uns fesselt, aber doch in ihrer wirklichen Menschlichkeit, die sie uns sympathisch und vertraut macht. Wir finden hier aufs treffendste das schöne Wort Fr. W. Webers aus „Dreizehnlinden" bewahrheitet, mit dem der Verfasser auch seine Einleitung beschließt:

„Menschen sind die Menschenkinder
Aller Zeiten, aller Zonen,
Ob sie unter Birkenbüschen,
Ob sie unter Palmen wohnen."

Sobald das Werk vollendet vorliegt — was, wie wir hören, noch vor Weihnachten dieses Jahres der Fall sein wird — werden wir noch einmal darauf zurückkommen. Inzwischen empfehlen wir es schon jetzt als ein ausgezeichnetes Weihnachtsgeschenk.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

De Aarde en haar Volken. (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon.) 44e Jaargang. Aflevering 7. No. 28—31. 1908.

Anna Sée, Twee halfwilde volksstammen van Spanje. — **Reginald Kann**, Reizen en vechten in het zuiden van de Philippijnen.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Science-Lettres-Arts. Sous la dir. des Pères de l'Univ. de St. Joseph. Beyrouth.

No. 6, Juin, 1908: **A. Tehiné**, Les Mines du Rand au Transvaal. — **P. L. Cheikho**, La statuaire et la sculpture dans la primitive église. — **Publ. par le même**, Étude critique sur les publications arabes d'Égypte. — **A. Cuba** 1. La litérature arabe au XIX. siècle 2. De Bordeaux à Guayaquil. — No. 7, Juillet, 1908: **P. Anastase**, Les formes derivées dans les verbes arabes leur origine et leurs propriétés. — **A. Tehiné**, Les Mines du Rand au Transvaal. (suite.) — **P. R. S.**, Une leçon de justice. — **P. L. Cheikho**, Les Mots arabes à triple accent; commentaire en vers de la poésie de Qotrob. — **Le même**, Les Merveilles du Thibet. — **L'abbé C. Charon**, Les titulaires melchites de la Métropole d'Alep. — **P. L. Cheikho**, Nouveaux documents d'histoire Syriaque.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Chicago, 438 E. 57th Street.) Vol. XXX. No. 4. July and August 1908.

W. A. Harper, Roman Bridges over the Tiber. — **Mrs. R. F. Herrick**, Origin of the White Deer Dance. — Ruins of Polonnarua in Ceylon. — **The Custodian**, Archaeological and Ethnological Collections in Wisconsin. — Computation among the Toltecs and Aztecs. — **C. Staniland Wake**, Migrations of the Lenape. — Fabulous Monsters. — The Shape of the Earth. — **Stephen D. Peet**, The Peopling of the World. — **Dr. Chas. H. S. Davis**, Oriental Department.

Folk-Lore. (London, David Nutt, 57—59 Long Acre.) Vol. XIX. No. 2. 30th June 1908.

Cecil J. Sharp, Some Characteristics of English Folk Music. — **W. Crooke**, Some Notes on Homeric Folk-Lore. — Collectanea: **Frank Sidgwick**, „The Bitter Withy" Ballad. — **W. L. Hildburgh**, Notes on Some Flemish Amulets and Reliefs. — **W. L. Hildburgh**, Notes on Some Contemporary Portuguese Amulets. — **R. H. Mathews**, Folk-Tales of the Aborigines of New South Wales. — Correspondence: **J. Estlin Carpenter**, Congress of the History of Religions. — **E. Sidney Hartland**, A Macassar Version of Cinderella. — **E. B. Pitman**, Burial of Amputated Limbs. — **Bryan J. Jones**, Wren Boys.

The Indian Antiquary. (Bombay, Printed and published at the Bombay Education Society's Press, Byculla.) 1908.

Vol. XXXVII. 1908. Part CDLXV. February: 1. **R. D. Banerji**, The Scythian Period of Indian History. — Part CDLXVI. March: 1. **R. D. Banerji**, The Scythian Period of Indian History. — 2. **H. A. Rose**, Notes on Ancient Administrative Terms and Titles in the Panjab. — 3. **Professor Satischandra Vidyabhusana**, Persian Affinities of the Licchavis. — Part CDLXVII. April. 1908: 1. **Professor L. de la Vallée Poussin**, The Buddhist Councils. — 2. **Captain C. E. Luard**, Gazetter Gleanings in Central India. — Miscellanea: 3. **H. A. Rose**, The Legends of Mohan Bari.

De Indische Gids. (Amsterdam, J. H. de Bussy.) 30. Jaargang. 1908. Juli.

Iets over het tegenwoordige oefeningsstelsel bij het Indische leger. — **V. J. van Marle**, De positieverbetering van den Europeaansoldaat in het Indische leger. (Slot.) — **J. L. van Gennep**, Het Rietbrandenvraagstuk. — **H. T. Damsté**, Door Inlanders geoordeeld. — **Boeka**, Wie zich aan een ander spiegelt, spiegelt zich zacht. — **Moekbir**, Brieven uit den zetel van het Khalifaat XI. Nadere berichten omtrent den Hedjaz-spoorweg. — **J. E. Jasper**, Het een en ander over de Padangsche Bovenlanden. — Varia: Onze politiek ten aanzien van de inlandsche zelfbesturen. — Overeenkomsten met inlandsche vorsten in den O.-I. Archipel; Sangi en Talauereilanden.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Tokyo, Anthropological Institute, Science College, Imperial University of Tokyo.)

Vol. XXIII. No. 263. February, 1908: **S. Tsuboi**, Bone Tubes with etched designs discovered from a Shell Mound in Saghalien. — **N. Ono**, On the Types of so-called Stone Swards. — **Y. Deguchi**, On a New Year Custom called Saghicho. — No. 264. March, 1908. — **R. Imanishi**, On a Curved Jewel and a Gold Ring discovered in Corea. — **Y. Ino**, Customs for preventing Small-pox practised in Formosa. — **S. Tsuboi**, Bird's Bone Tubes with Etched Designs discovered from a Shell Mound in Saghalien. (concluded.) — **K. Jimbo**, On a Museum which was once to be seen in Saghalien. — **Kwaho**, Notes on the Miao Language. — **Y. Ino**, Traditions among the Aborigines of Formosa. (continued.)

Journal of the African Society. (Macmillan and Co., London.) No. XXVII. Vol. VII. April 1908.

A. Boyd, Lake Chad. — **H. Johnston**, Lord Cromers "Moden Egypt". — **D. Bruce**, Sleeping Sickness. — **A. Ffoulkes**, The Company system in Cape Coast Castle. — **C. W. J. Orr**, The Hausa Race.

Literatur-Zeitung, Orientalistische. (F. E. Peiser, Berlin, S. 42, Brandenburgerstrasse 11.) XI. Jahrgang.

Nr. 5, 15. Mai 1908: **H. de Genouillac**, Lugalanda, ancien patési. — **M. W. Müller**, Das Land Musri des Schwarzen Obelisken. — **F. Martin**, Ascension d'Isaie chap. I, V. 8. — **L. Venetianer**, Wann wurde ursprünglich Weihnachten gefeiert? — Nr. 6, 15. Juni 1908: **M. Hartmann**, Südarabisches, VIII. — **F. Thureau-Gangin**, Kuri-galzu et Burna-buriaš. — **S. Daiches**, Einige nach babylonischem Muster gebildete hebräische Namen. — **I. Herrmann**, Stichwortglossen im Buch Ezechiel.

Man. (Published by the Royal Anthropological Institute, 3, Hannover Square, London, W.) Vol. VIII. 1908. No. 5. Mai.

R. Campbell Thompson, The Ancient Goldmines at Gebêt in the Eastern Sûdan. - **David J. Bushnell**, Primitive Saltmaking in the Mississippi Valley. — **Rev. J. Jetté**, On the Language of Ten'a. II. — **Rev. R. Ashington Bullen**, Polished Stone Implements from Harlyn Bay.

Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History. (Honolulu, H. J., Bishop Museum Press.) Vol. II. No. 3. 1908.

William T. Brigham, The Ancient Hawaiian House.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. (Wien, Alfred Hölder.) 38. Band. 1908. 2. und 3. Heft.

P. W. Schmidt, Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke. — **L. Kainzbauer**, Bedingungen zur Beurteilung prähistorischer Zeichnungen. — **V. v. Geramb**, Der gegenwärtige Stand der Hausforschung in den Ostalpen, mit besonderer Berücksichtigung der Grundrissformen. — **G. Wilke**, Vorgeschichtliche Beziehungen zwischen Kaukasus und dem unteren Donaugebiete; ein Beitrag zum Arierproblem. — **Th. Koch-Grünberg**, Frauenarbeit bei den Indianern Nordwestbrasiliens. — **R. H. Mathews**, Zur australischen Deszendenzlehre.

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma, Via Venti Settembre 8.) Anno XII. 1908. Fasc. 2.

A. Tamburini, La pazzia nell' evoluzione della civiltà. — **W. Cunningham**, Il cristianesimo e i moderni ideali sociali. — **P. Bonfante**, Tendenze e metodi recenti negli studi storici. — **Rassegne analitiche**: **A. Solmi**, La diffusione della civiltà romana e della civiltà britannica.

Science of Man. (Royal Anthropological Society of Australasia, Lincolns Inn Chambers, Elizabeth Street, Sydney.) Vol. X. No. 1. May 20, 1908. New Series.

The Increase of Degenerates. — The Original Home of the Earliest Men. — The Submergence of Lands in its Connection with Anthropology. — Child Study Association. — The Chinese People. — **Count Morner**, Lecture on Sweden. — **Dr. Carroll**, Review of Publications Coming to us. — Reviews of Exchanges. — What we Notice in Other Journals. — Aboriginal Names and Meanings. - **Rev. D. Macdonald**, Native Stories of Efate (New Hebrides).

T'oung Pao. (Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill.) Serie II. Vol. IX. No. 2. Mai 1908.

Henri Cordier, Bibliotheca Indo-Sinica: Essai d'une Bibliographie des Ouvrages relatifs à presqu'île indo chinoise. Première partie: Birmanie et Assam (Fin). — **Henri Cordier**, Bordeaux et la Cochinchine sous la Restauration. — **Michel Revon**, Le rituel du feu dans l'ancien Shinntó. — **Edouard Chavannes**, Les monuments de l'ancien royaume Coréen de Kao-keou-li — Nécrologie: **Henri Cordier**, Sir Nicholas Roderick O'Conor. — Dmitri Pokotilov.

Le Tour du Monde. (Paris, Hachette et Cie., 79, Boulevard Saint-Germain.) Nouvelle série. 14e année. 1908.

Livr. 25: **Mme. Gabrielle Eberhardt**, Le futur Sanatorium de l'Annam: Le Langbiang. — Livr. 26: **Othon Guerlac**, Le Klondike dix ans après. . — Livr. 27: **Commandant de Bouillane de Lacoste**. Autour de l'Afghanistan.

Ymer. (Stockholm, A.-B. Nordiska Bokhandeln.) XXVIII. Jahrgang. 1908. Heft 2.

Johan Nordlander, Minnen af heden tro och kult i norrländska ortnamm. — **A. W. Brögger**, En kjökkenmödding fra aeldre stenalder i Norge. — **Walter Wrak**, Bidrag till Skandinaviens reliefkronologie. — **Otto Nordenskiöld**, Sven Hedin: Scientific results of a journey in Central Asia.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin, Behrend & Co.) 40. Jahrg. 1908. Heft 4.

A. Götze, Brettchenweberei im Altertum. — **A. Lissauer**, Archäologische und anthropologische Studien über die Kabylen. — **A. Lissauer**, Vier kabylische Fabeln und Märchen. — **A. Mayr**, Eine vorgeschichtliche Begräbnisstätte auf Malta. — **G. Oesten**, Bericht über den Fortgang der Rethraforschung. — **M. Verworn**, Ein objektives Kriterium für die Beurteilung der Manufaktnatur geschlagener Feuersteine. — **F. Wiegers**, Neue Funde paläolithischer Artefakte. — **C. Lehmann-Haupt**, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. — **H. Mühsam**, Die Bedeutung der neueren Methoden der Blutdifferenzierung für die Anthropologie. — **Th. Preuss**. Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madra. — **O. Schlaginhaufen**, Reisebericht aus Süd-Neu-Mecklenburg. — **L. Schneider**, Steinzeitliche Gefässmalerei in Böhmen. — **H. Virchow**, Neolithische Wohnplätze bei Monsheim in der Pfalz. — **W. Mc Cilstock**, Leben, Bräuche, Legenden der Schwarzfussindianer in Montana. — **A. Maass**, 57 Gipsmasken aus Mittel-Sumatra. — **R. Mielke**, Ein merkwürdiger Totengebrauch. — **M. Moszkowski**, Die Völkerschaften von Ost- und Zentralsumatra. — **E. Wüst**, Herrn Möllers neue Funde in den Ehringsdorfer Kalkbrüchen. — **A. Möller**, Erwiderung.

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. (F. A. Brockhaus, Leipzig.)

M. Gaster, Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. — **A. Fischer**, Zu Musils zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea. — **Fr. Praetorius**, Zum semitisch-griechischen Alphabet. — **H. Jacobi**, Ruyyakas Alamkarasarvasva. — **J. Hertel**, Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemacandras Parisistaparvan. — **Th. Bloch**, Einfluss der altbuddhistischen Kunst auf die Buddhalegende.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (A. Hölder, Wien.) Bd. XXII. Heft 2.

V. A. Sukhtankar, Teachings of Vedanta according to Ramanuja. — **I. Löw**, Šošana. — **H. Junker**, Eine neue Bezeichnung des Pronomen absolutum im Ägyptischen. — **H. Fritz. E. Glaser** und **D. H. Müller**, Erklärung. — **K. W. Hofmeier**, Die Verleihung des Titels „Fürst der Muslimen" an Jûsuf ibn TâŠfîn.

Corrigenda zu „Anthropos" III, 773 ff.

S. 775, Z. 4 ist „Korjakisch" (statt „Korjäkisch") zu lesen.
S. 776, Z. 8 von unten lies „Furuhelm" (statt „Furnhelm").
S. 777, Z. 11 von unten lies „translations" (statt „tanslations").
S. 792, Z. 13 ist hinter dem Wort „Präfixe" der Zusatz „und Suffixe" einzuschalten.